

# **SEMINARE**

# SEMINARE

Tomy wydane  
Published Volumes

- 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/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010

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

**POSZUKIWANIA NAUKOWE  
PÓLROCZNIK**

**Tom 29**

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

**2011**

## **Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego**

Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną

### **Redaguje Zespół**

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego), Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (redaktor naczelny), Dariusz Sztuk (sekretarz), Stanisław Wilk

### **Zespół recenzentów**

ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW; ks. dr hab. Ignacy Bokwa, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka; o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Józef Dołęga; dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW; prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek; ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM; ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW; ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński; ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski; ks. dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk; ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk; ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński; ks. dr hab. Piotr Morciniec, prof. UO; ks. dr hab. Józef Naumowicz, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Jacek Nowak; ks. dr hab. Marian Nowak, prof. KUL; ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL; dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW; ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik; prof. dr hab. Jan Piskurewicz; prof. dr hab. Marek Podhajski; dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW; dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW; ks. dr hab. Adam Solak, prof. UKSW; prof. dr hab. Wiesław Theiss; ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Jan Załęski; ks. dr hab. Sławomir Zaręba, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz; ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ; ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPII

### **Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 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  
05-092 Łomianki, sk. poczt. 26; e-mail: [tnsf@tnsf.pl](mailto:tnsf@tnsf.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

### **Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

### **Korekta edytorska**

Joanna Wójcik

### **Korekta streszczeń w języku angielskim**

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2011

ISSN 1232-8766

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

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego  
30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (12) 252 85 00

# **SEMINARE**

**SCIENTIFIC INVESTIGATIONS**

**Volume 29**

**FRANCIS DE SALES SCIENTIFIC SOCIETY**

**KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCLAW**

**2011**

### **Editorial Staff**

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domasz, Jerzy Gocko (secretary of editorial staff), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (secretary of editorial staff), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski (deputy editor-in-chief), Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (editor-in-chief), Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff), Stanisław Wilk

### **Reviewing Editors**

Tadeusz Bąk; Ignacy Bokwa; Tadeusz Borutka; Andrzej Derdziuk; Józef Dołęga; Czesław Grajewski; Wojciech Kaczmarek; Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanisław Kulpaczyński; Jerzy Lewandowski; Zbigniew Łepko; Józef Mandziuk; Andrzej Maryniarczyk; Bronisław Mierziński; Piotr Morciniec; Józef Naumowicz; Jacek Nowak; Marian Nowak; Sławomir Nowosad; Krystyna Ostrowska; Jerzy Pikulik; Jan Piskurewicz; Marek Podhajski; Ewa Podrez; Maria Ryś; Adam Solak; Wiesław Theiss; Józef Wroceński; Jan Załęski; Sławomir Zareba; Witold Zdaniewicz; Andrzej Żądło; Wojciech Życiński

### **Editor's office address**

SEMINARE  
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND  
Tel. +48 22 7327397; Fax +48 22 7327399  
E-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

### **Publisher**

Francis de Sales Scientific Society  
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND  
E-mail: [tnfs@tnfs.pl](mailto:tnfs@tnfs.pl); [www.tnfs.pl](http://www.tnfs.pl)

### **Cover design**

Sławomir Krajewski

### **Editing**

Joanna Wójcik

### **Revision of summaries in English**

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2011

ISSN 1232-8766

### **Printed by**

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego  
30-318 KRAKOW, ul. Baluckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00

## Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 29 \* 2011\* s. 7–19

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

### MORALNE IMPLIKACJE PRZYMIERZA

Coraz częściej jesteśmy świadkami nadzwyczaj agresywnej krytyki etyki teistycznej, w tym przede wszystkim etyki biblijnej. Naprzeciw temu zjawisku wyszła Papieska Komisja Biblijna, publikując dokument *Biblia a moralność*<sup>1</sup>. Istotną część dokumentu poświęcona jest tematyce źródeł moralności, wśród których znajduje się historyczne i teologiczne *locus* przymierza, pojmowane w kategoriach „daru Bożego”. W oczywisty sposób mieści się owo *locus* w koncepcji etyki wynikającej z kreacjonizmu. Właściwe rozumienie historycznego i teologicznego wydarzenia przymierza, zaprezentowanego w Starym i Nowym Testamencie, niewątpliwie wiedzie do odczytania „darów moralnych” Boga, udzielonych człowiekowi w przymierzu i poprzez przymierze. Temu zagadnieniu poświęcone będą poniżej rozważania.

Nawet pobieżna refleksja nad człowiekiem, prowadzi do wniosku o jego naturalnej możliwości – choćby tylko intuicyjnej – rozróżniania dobra od zła. Tę prawdę akcentuje przekaz biblijny. Biblijne opisy pokazują człowieka jako tego, który dąży do czynienia dobra i unikania zła, choć często ze złem przegrywa. Jednocześnie, równie dostrzegalna u człowieka jest intuicja transcendencji<sup>2</sup>, po-

---

<sup>1</sup> Por. dokumentu część pierwsza nr 2 i 3 – Papieska Komisja Biblijna [dalej: PKB], *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009.

<sup>2</sup> P. Sacchi zauważa, że określenie to nie istnieje w najważniejszych leksykonach biblijnych, ponieważ teksty biblijne zdają się nie podejmować wprost tej kwestii. Sponuje jednak, iż nie jest to problem języka biblijnego, a raczej specyfika języka filozofii. Język Biblii w jakimś sensie zakłada pojęcie transcendencji: najpierw zastosowane do Boga, potem do człowieka. Zbudowane jest ono jednak na bardziej ogólnym terminie: uniwersalizm – por. P. Sacchi, *La trascendenza e il destino dell'Occidente*, Religioni e società 49(2004), s. 7-21.

przez którą wyraża on sam siebie jako istotę relacyjną. W języku religijnym jest to relacyjność z Bogiem, a na gruncie teologii biblijnej mówi się o relacji w przymierzu. Tę relacyjność – jakkolwiek różny może być poziom uświadamiania sobie owego depozytu transcendencji, czy też świadomego „zarządzania nią” – określić można jako rozwój esencjonalnego daru Boga, złożonego w człowieku w akcie stwórczym.

Monoteistyczne systemy religijne owo obdarowanie dostrzegają w swoich świętych księgach. Judaizm i chrześcijaństwo widzi je w Biblii, choć zakres materialny świętych tekstów w tych religiach jest różny. Biblia jednak dla obu religii jest podstawowym źródłem etyki. Dla etyki biblijnej bowiem, fundamentem jest właśnie przedziwny dar złożony przez Boga w akcie antropo-stwórczym, który wynika z pierwotnej, ontycznej więzi całej rzeczywistości z Bogiem, który w biblijnej koncepcji jest „jedynie Świętym”.

Język Biblii jest językiem ludzkim, a zatem autorytatywne, od Boga pochodzące twierdzenia moralne, mają charakter orzekania analogicznego. Z oczywistych zatem względów, w centrum etyki biblijnej znajduje się moralne i historyczne doświadczenie człowieka, które pozwoliło mu wyrazić zasady wynikające z owego doświadczenia w kategoriach moralnego autorytetu bosko-ludzkiego. Moralność biblijna łączy zatem w sobie ludzkie doświadczenie i boski autorytet. „Doskonałość moralna mianowicie nie jest cechą pierwotną, lecz wtórną świętości”<sup>3</sup>. Egzegeza biblijna potwierdza tę obserwację, wyjaśniając, że etyka biblijna swoją konstrukcję opiera o historię zbawienia, której komponentem jest dialogowość człowieka będącego w permanentnej relacji z Bogiem<sup>4</sup>.

W biblistyce i całej teologii, przesłanki dla etyki, a więc normy moralne, jawią się jednak w swoim procesie kulturowego i teologicznego rozwoju. W tym znaczeniu, są one wyrazami moralności biblijnej. Biblijne prawa, zebrane w kodeksy moralne, są różnorako uwarunkowane. Biblia przecież nie jest ani traktatem etycznym, ani specjalnie powstałym przewodnikiem moralności, ani też wyłącznie normatywnym zbiorem prawa karnego<sup>5</sup>. W większości bezpośrednim, bądź pośrednim kontekstem moralności jest biblijna idea przymierza<sup>6</sup>. W sercu etyki biblijnej znajdują się więc te wartości, które stały się fundamentalne i preferencyjne dla określonego sposobu egzystencji i drogi do Boga, w realiach czasu

---

<sup>3</sup> A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37(1984)2, s. 109.

<sup>4</sup> Por. M. Gołębski, *Podstawowe elementy orędzia Starego Testamentu*, Ateneum Kapłańskie 74(1982)3/442, s. 389.

<sup>5</sup> Jako rozwinięty zbiór prawa karnego niektóre teksty biblijne traktuje J. Warylewski, *Biblijne prawo karne*, Gdańskie Studia Prawnicze 15(2006), s. 91-109.

<sup>6</sup> O etymologii b<sup>c</sup>rit por. np. H. Witezyk, *Przymierze – więź i zobowiązanie*, Tarnowskie Studia Teologiczne 13(1994), s. 245-250; M. Ejsmont, *Blaski i cienie etyki Starego Testamentu*, Studia Warmińskie 19(1982), s. 300.



i miejsca<sup>7</sup>. Wartości te nie zawierają się wyłącznie w zbiorach norm, nakazów czy zakazów. Są nimi także ideały czy praktyki, wręcz precedensy, które wskazywane są jako idealna realizacja przymierza, często trudna do realnego zastosowania (sprawiedliwość, miłość)<sup>8</sup>.

Dla zrozumienia sensu biblijnych norm moralnych, konieczna jest zatem – obok interpretacji teologicznej – także krytyczna interpretacja historyczno-literacka. Wynika ona przecież z istoty Biblii – Słowa Boga w ludzkim kształcie, skierowanego do dialogicznego, osobowego partnera<sup>9</sup>. Czy z uwagi na dynamikę swego rozwoju, moralność biblijna jawi się jako cykl poprawiania przez Boga swoich niedoskonałych propozycji i likwidowania sprzeczności? Czy Bóg zmienia swoje zdanie w historycznym procesie samoobjawienia? Jak widać, rzecz dotyczyć będzie ciągłości moralnego nauczania w Biblii, ujętego w kontekście rozwoju i teologicznego znaczenia zjawiska biblijnego przymierza.

#### 1. MORALNOŚĆ BIBLIJNA JAKO WYRAZ DOŚWIADCZENIA WSPÓLNOTOWO-PERSONALNEGO

„W każdym wprowadzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10,35); podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie mu służył”<sup>10</sup>.

W tym stwierdzeniu jednego z najważniejszych dokumentów Vaticanum II, podsumowana została cała historia zbawienia, ze szczególnym podkreśleniem drogi człowieka do zbawienia (czyli doświadczeń moralnych na drodze świętości) we wspólnocie, poprzez poznawanie objawiającego się Boga. Kluczowym wyrażeniem jest tutaj określenie zbiorowości ludzi jako ludu. Przymierze miałoby więc znaczenie wspólnototwórcze, zachowując swój podstawowy, bilateralny wymiar<sup>11</sup>. Ma ono sens socjologiczny, tzn. określa grupę ludzi, których łączą jakieś określone więzy. Ale sens ten jest pogłębiony o znaczenie teologiczne. Nie jest to prze-

---

<sup>7</sup> Por. J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, Louisville 2003, s. 16.

<sup>8</sup> Por. H.E. Everding, D.W. Willbanks, *Decision Making and the Bible*, Valley Forge 1975, s. 49.

<sup>9</sup> Por. H. Witczyk, *Dialog Boga z człowiekiem jako główny przedmiot egzegezy. Interpretacja antropologiczno-dialogiczna*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 13.

<sup>10</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), nr 9.

<sup>11</sup> Por. J.A. Soggin, *Israel in the Biblical Period: Institutions, Festivals, Ceremonies, Rituals*, tłum. z j. włoskiego J. Bowden, Edinburgh-New York 2001, s. 59-61.

cież tylko naród (w znaczeniu etnicznym), ale jest on ludem (sens religijny), którego powodem zaistnienia i centrum życia jest Bóg. Bóg jest więc dla moralności biblijnej źródłem zasad rządzących społecznością i norm moralnych stanowiących o godności człowieka. Powstanie tego ludu dokonuje się z woli Boga, przez specjalne powołanie indywidualno-zbiorowe, które zostaje formalnie potwierdzone i udokumentowane w zawartym przymierzu. Konstytucją zaś przymierza są rozwijane sukcesywnie w historii zbawienia zbiory norm, których formy – choć często apodyktyczne – opierają się na naturalnej relacyjności osoby ludzkiej z Bogiem<sup>12</sup>. Przymierze wyraża „naturalną niemal konsekwencję spotkania z Bogiem”<sup>13</sup>, wykraczającą poza jurydyczne znaczenie terminu „zobowiązanie”. W ten sposób tworzy się wzajemne odniesienia, których jurydyczność zawiera się w ramach biblijnego społeczno-religijnego wydarzenia przymierza<sup>14</sup>.

W ramach prezentacji moralności objawionej, dokument PKB *Biblia a moralność* mówi o przymierzu jako darze Boga dla Izraela, który sukcesywnie jest coraz lepiej rozumiany (przymierza starotestamentalne) i wielowymiarowo interpretowany. Szczytem prezentacji, a następnie interpretacji daru Boga, jest profetyczne Nowe Przymierze, zrealizowane w Jezusie Chrystusie. To pełnia relacyjnego daru Boga, który kreśli jednocześnie eschatologiczny cel ludzkiej, moralnej aktywności. Jest nim „stawanie się królestwa” jako wyraz pełnego zjednoczenia z Chrystusem zmarłychwstałym. W tej perspektywie, nauczanie biblijne o moralności, jawi się jako zachęta do życia określonymi wyborami, w perspektywie pełnego rozkwitu w eschatologii<sup>15</sup>.

## 2. MORALNOŚĆ W BIBLIJNEJ IDEI PRZYMIERZA

Do kodyfikacji przymierza synajskiego, według chronologii biblijnej prowadzi szereg wydarzeń: najpierw prehistoria biblijna, a potem dzieje patriarchów<sup>16</sup>. Teologicznym początkiem jest stworzenie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18). Potem stwierdzenie Boga podczas zawierania przymierza z Noem: „Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się” (Rdz 9,7)<sup>17</sup>. W obu przypadkach mamy do

<sup>12</sup> Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994, s. 48.

<sup>13</sup> Tamże, s. 22.

<sup>14</sup> Model przymierza jako paradygmat w wyjaśnianiu przez Biblię problemów życia moralnego, idąc za J. Allenem, proponuje m.in. E.H. Oglesby, *Ethical Issues that Matter: A New Method of Moral Discourse in Church Life*, Lanham 2002, s. 67-68; por. też J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.

<sup>15</sup> Por. D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*, Huntington 1999, s. 53.

<sup>16</sup> Por. E. Testa, *Il concetto di alleanza nella storia primitiva (Gen 2,4-11,9)*, Liber Annus 45(1995), s. 9.

<sup>17</sup> „Il patto di Noè è *sui generis*. Questo patto unilaterale, universale ed eterno, non trova paralleli nella Bibbia e nemmeno nella letteratura dell’ambiente” – E. Testa, *Il concetto di alleanza nella storia primitiva*, dz. cyt., s. 41.

czynienia z darem Boga, a nie jest to dar zwyczajny. Dar płodności połączony został w przekazie biblijnym z wypowiedzeniem się Boga poprzez *creatio* człowieka. Egzegeza biblijna sugeruje, że akt stwarzający człowieka, należy odczytywać w kategoriach przymierza Boga z człowiekiem, nawet jeśli tekst biblijny nie posługuje się wprost słowem „przymierze”<sup>18</sup>. Używa jednak nasuwającego myśl o przymierzu języka, stylu i formy literackiej.

Kolejnym wydarzeniem przygotowującym do utworzenia przez Boga własnego ludu, żyjącego zgodnie z nakreślonymi normami, jest powołanie Abrahama: „Wydź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród” (Rdz 12,1-2). Powołanie Abrama zostało uwieńczone przymierzem: „Oto moje przymierze z tobą; staniesz się ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,4). Wybór Jakuba (por. Rdz 27,1-44), ustanawiającego później 12 pokoleń (por. Rdz 49,1-28), zamiast pierworodnego Ezawa, świadczy o misterium teologii przymierza w historii zbawienia.

Przełomowym wydarzeniem jest powołanie Mojżesza, wyprowadzenie narodu Izraela z Egiptu i przymierze na Synaju<sup>19</sup>. Historyczne przymierze synajskie stanowić będzie centrum życia ludu przymierza i wszelkich jego relacji moralnych<sup>20</sup>. „Jeśli teraz pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich ludów (...) wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6). Sednem wyboru jest „bycie szczególną własnością” Boga (por. Pwt 7,6). Warunkiem zaś jest „słuchanie głosu” Boga i „strzeżenie” Jego przykazań (por. Wj 20; Pwt 5,1-22)<sup>21</sup>. W jakim celu Bóg dokonuje tego absolutnie unikatowego wydarzenia? Aby wybrany naród był „królestwem kapłanów i ludem świętym”. Na literacką i teologiczną konwencję przymierza wskazuje odpowiedź ludu w formie aklamacji: „Wszystko, co powiedział Jahwe uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24,7). Podsumowanie tych wydarzeń stanowić może tekst z Pwt 7,7-8: „Jahwe wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Jahwe was umiłował”.

Moralne znaczenie utworzenia ludu w konwencji przymierza, przedstawia konkluzja Dekalogu w Pwt 5,33: „Idźcie dokładnie drogą wyznaczoną wam przez

<sup>18</sup> Por. S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 40(1997)1-2, s. 37-40; por. R. Koch, *Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura dell'Alleanza*, Roma 1973, s. 114: „Si è notato con ragione chi il genere narrativo-sapienziale di Gen 2-3 riflette in sordina lo schema classico dell'Alleanza. Vi si scopre in filigrana il formulario dell'Alleanza”.

<sup>19</sup> Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Berlin 1963<sup>4</sup>, s. 11-13.

<sup>20</sup> Por. H. Cazelles, *Loi israelite*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, t. V, red. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles, Paris 1957, s. 497-450.

<sup>21</sup> Dla Izraela moralność w ST jest moralnością przymierza – por. D. Bohr, *Catholic Moral Tradition*, dz. cyt., s. 46.

Jahwe, Boga waszego, byście mogli żyć”. Ten zbiór norm podstawowych<sup>22</sup> rozwija następnie Pwt w ramach podstawowego prawa deuteronomistycznego (Pwt 5–11) w teologicznym *credo* Izraela (Pwt 6,1-6), które zawiera w sobie – ujęte w refleksyjny, deuteronomistyczny sposób – długie dziedzictwo historyczne, kulturowe i religijne, poprzedzające znacznie doświadczenia Izraela<sup>23</sup>. Wprowadza do niego sformułowanie, które charakteryzuje pojemność moralną owego *credo*. Wszystkie użyte tutaj określenia jurydyczne mają rodzajnik, wskazujący zarówno na określoność, jak i na znajomość tych norm: „Takie są polecenia (הַמִּצְוֹת), prawa (הַחֻקִּים) i nakazy (הַמִּשְׁפָּטִים)” – (Pwt 6,1)<sup>24</sup>. „Księga Przymierza” (Wj 20–23) w 21,1, przechodząc od moralnych norm uniwersalnych do szczegółowych, używa tylko określenia ogólnego הַמִּשְׁפָּטִים – nakazy. Czyny moralne narodu mają w gruncie rzeczy polegać na uznaniu zależności od Boga i Jego suwerennej władzy na drodze realizacji tego, co już zostało przez Boga przekazane i rozpoznane.

Swoje apogeum refleksja deuteronomistyczna – używając „kodu przymierza”<sup>25</sup> – wyraża w formule przymierza, która odzwierciedla dialogiczny charakter etyki przymierza: Ja będę twoim Bogiem, ty zaś będziesz moim ludem. Teologia deuteronomistyczna korzysta przy tym źródłowo z Lb 15,41 („Ja będę twoim Bogiem”) i z Wj 19,5 („Ty zaś będziesz moim ludem”), aby sformułować swoją myśl: „Dziś uzyskałeś to, że Pan ci powiedział, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, strzegł Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchał Jego głosu. A Pan uzyskał to, żeś ty dziś obiecał być ludem stanowiącym szczególną Jego własność, jak ci powiedział, abys zachowywał Jego wszystkie polecenia. On cię wtedy wywyższy we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody, które uczynił, abys był ludem świętym dla Pana, Boga twego, jak sam powiedział” (Pwt 26,17-19)<sup>26</sup>. Aczkolwiek w tekście tym jako adresat występuje naród, jednakże – jak sądzić można – koncepcja podmiotowej zbiorowości uległa już przeorientowaniu, kładąc akcent na jednostce, włączonej w naród (por. Jr 31,29-30; Ez 18,2-3). W ten sposób Izrael jawi się w refleksji deuteronomistycznej jako świadek Boga pośród innych narodów, stając się centralnym punktem

<sup>22</sup> Por. *resume* poglądów na temat pierwotnego Dekalogu – S. Łach, *Wartości etyczne Dekalogu*, w: *Biblia – księga życia ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1979, s. 38-40 oraz nowsze badania na gruncie protestanckim D.L. Baker, *The Finger of God and the Forming of a Nation. The Origin and Purpose of the Decalogue*, Tyndale Bulletin 56(2005)1, s. 1-24.

<sup>23</sup> *Credo* historyczne znajduje się w opisie przymierza w Sychem – Joz 24,2-13.

<sup>24</sup> O hebrajskiej terminologii prawnej por. S. Jędrzejewski, *Prawo dawcą życia w świetle Ps 119*, *Roczniki Teologiczne* 45(1998)1, s. 37-53.

<sup>25</sup> Por. W. Schniedewind, *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge-New York 2004, s. 126.

<sup>26</sup> „The summarising role of chapter 26, linking the ideas of journey, enjoyment and initiative response, is examined, as is its contribution to the ethical coherence of the laws and the framework” – J.G. Millar, *The Ethics of Deuteronomy: An Exegetical and Theological Study*, Tyndale Bulletin 46(1995)2, s. 321.

rzeczywistości zbawczej. Jako świadek Boga, jest powinny spełnić wymóg etycznej odpowiedzialności wobec przymierza.

Refleksja biblijna prowadziłyby teologa deuteronomistycznego do bardzo uniwersalnych wniosków natury etycznej, korzystając z prorockich, uniwersalnych ujęć przymierza. Uniwersalizm ten wyrażają zwłaszcza prorockie metafory małżeństwa, ojca i syna oraz pasterza i owczarni. Sądzić można, że środowisko deuteronomistyczne bardzo poważnie przemyślało przymierze i jego konsekwencje, nie tylko w perspektywie Izraela, ale choćby z uwagi na redakcję Rdz 1–11, w perspektywie uniwersalnej. Poddało zatem refleksji także początki całej rzeczywistości i – w sposób szczególny – relację człowieka *in genere* do Boga. Postrzeganie przymierza przez autorów deuteronomistycznych jest zdecydowanie teologiczne, w odróżnieniu od wizji kapłańskiej, w której przymierze ma charakter dyrektyw wyrażonych przez Boga<sup>27</sup>. W refleksji teologicznej dominujący jest aspekt daru i łaski, który nie wyklucza ujęcia w kategoriach zobowiązań prawnych<sup>28</sup>. Charakterystyczny jest w tej kwestii tekst z Pwt 30,11-14: „Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: «Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: «Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je». Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić”. Wydaje się, że można mówić o tym, iż tekst ten nawiązuje do dzieła stworzenia.

Z Pwt 30,11-14 zdaje się wynikać, że normy przymierza są adekwatne dla ludzkiej natury: nie przekraczają możliwości ich wypełnienia (לֵא-נִפְלְאוֹתָ). Hebr. פלא oznacza w koniugacji nifal nie tylko wykonanie czegoś trudnego, ale także niezwykłość owego działania, czyli jakiś wspaniały akt<sup>29</sup>. Można przyjąć, że w konsekwencji chodzić będzie o zdumienie człowieka nad przedziwną koherencją między darem Boga w akcie stwórczym i zasadami rządzącymi stworzeniem. Bóg jakby „dopasowuje” swoje fundamentalne prawodawstwo do możliwości człowieka. Rzec by można, że chodzi o prawo naturalne. Następne stwierdzenie rozwija poprzednie: moralność przymierza jest dla człowieka możliwa do realizacji (וְלֵא-רְחֻקָּהּ). Hebr. רחוק oznacza coś odległego, dalekiego, czyli coś prawie nieosią-

<sup>27</sup> Por. M.B. Arndt, *Przymierze starotestamentalne w badaniach współczesnej biblistyki*, w: *Na progu trzeciego tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drózd, Legnica 2001, s. 56; por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1975, s. 131.

<sup>28</sup> Por. W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament*, *Theologische Literaturzeitung* 85(1960), s. 494; por. także N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, w: *Gott in Welt*, red. H. Vorglimler, Bd. I, Freiburg 1964, s. 423-444.

<sup>29</sup> Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, red. L. Koehler i inni, t. 2, Warszawa 2008, s. 19.

galnego i nie do zgłębienia<sup>30</sup>. Tymczasem Słowo Boże twierdzi, że prawo przymierza jest dla człowieka dostępne, wręcz bliskie i możliwe do zrozumienia. Człowiek może zrozumieć, czym jest i jaki jest dar podstawowych zasad moralnych.

Specyfika hebrajskiej koncepcji Słowa Boga – widoczna choćby w dynamice słowa stwarzającego (Rdz 1; por. Ps 33,6; Syr 42,15) – pokazuje, iż słowo jest tożsame z aktem (hebr. דָּבַר)<sup>31</sup>. Takie rozumienie, prowadzi nas do największej głębi przymierza. Oto przymierzem jest już sam akt stwórczy Boga, w którym Stwórca czyni człowieka, przydając mu potencjalne możliwości, które wyraża kapłańskie, biblijne stwierdzenie: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (בְּצַלְמוֹ), na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Biorąc pod uwagę teologię kapłańską, stworzenie na „obraz Boga” można przez analogię wyrazić następująco: „Ludzi więc uświęca Boże działanie, a sama ich świętość polega na tym, że ujawniają oni w sobie coś z Bożej transcendencji”<sup>32</sup>. Uniwersalizm prawa moralnego wynika wprost z Rdz 9,6: „Jeśli kto przeleje krew ludzką (דָּמָא דְּבָרִין), przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz (בְּצַלְמוֹ) Boga”. Hebr. ‘*adam*’ odnosi się do człowieka *in genere*, przekraczając wybór Izraela na lud przymierza. Każdy zatem człowiek, uczestniczy w owym darze Boga, który zawiera się w określeniu: „na obraz Boży”.

Ukoronowaniem przekazu deuteronomistycznego, swoistego traktatu o przymierzu, w odniesieniu do moralności, zdaje się być tekst Pwt 30,14: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić”. Termin oznaczający bliskość Słowa Bożego (hebr. קָרוֹב), może wyrażać także proces stawania się bliskim w odniesieniu do osób. W ten sposób można rozumieć tutaj, zakładaną przez Boga, dynamikę pojmowania, przyswajania i realizacji norm moralnych. Jakkolwiek Stary Testament nie zawiera wyraźnej idei powinności postępu moralnego człowieka, jednakże sądzić można, że wyraża się ona właśnie w owym procesie stawania się bliskim Bogu<sup>33</sup>. Jeśli przyjąć takie rozumienie tego terminu, można także założyć oczywistość założenia przez Boga koniecznej drogi człowieka do zrealizowania w sobie pełni obrazu Boga. I znów wiedzie nas to ku przymierzu w stworzeniu i owych słów: na obraz Boży ich stworzył.

Tę dynamikę drogi ku Bogu poprzez ciągłe próby zrozumienia i spełnienia zamysłu Bożego względem człowieka – a więc interioryzację Boga, także choć nie wyłącznie w postaci zasad moralnych – pozostawia jednak Bóg człowiekowi.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 260-261.

<sup>31</sup> Por. M. Filipiak, *Myśl hebrajska. Specyfika, przejawy, konsekwencje*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1979, s. 7-8.

<sup>32</sup> A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, dz. cyt., s. 113.

<sup>33</sup> Por. J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics*, dz. cyt., s. 67.

Ma to być wolna odpowiedź na Jego łaskę<sup>34</sup>. Stwierdzenie o Słowie Boga obecnym w ustach ludzkich, przywołuje w sposób naturalny, obraz proroka Ezechiela, który zjada zwój (por. Ez 3,3). Tekst poprzedzający (Ez 2,9-10) informuje, że zwój ów zawierał skargi Izraela na swój los. Naturalnie, można i należy interpretować ten zapis – z uwagi na kontekst zbliżającego się, pedagogicznego działania Boga, czyli deportacji – jako efekt niekonsekwencji Izraela wobec prawa przymierza. Zwój ten, podany przez Boga prorokowi do zjedzenia, staje się w jego ustach „przyjemny jak miód” (Ez 3,3). Jest to forma udzielenia misji prorockiej (por. Ez 3,1), związana w tym przypadku z uzyskaniem przez proroka świadomości, jaki jest powód narzekania ludu. Wyjaśnia to Ez 3,7: „Jednakże dom Izraela nie zechce cię posłuchać, ponieważ i Mnie słuchać nie chce. Cały bowiem dom Izraela ma odporne czoło i zatwardziałe serce”. W odniesieniu do kwestii etyki przymierza (tzn. powinności moralnych) z Pwt 30,14 ma to kapitalne znaczenie. Moralne powinności są nie tylko doskonale znane człowiekowi, ale także nie stanowią rzeczy niemożliwej do spełnienia. Ponadto wnosić można także *implicite* o udzieleniu człowiekowi w akcie stwórczym misji, adekwatnej do zadania realizacji w sobie „obrazu Bożego”.

### 3. RELACYJNOŚĆ PRZYMIERZA W CHRYSZTUSIE I DYNAMIKA MORALNOŚCI

Dzieje ludu przymierza stanowią ciąg odstępstw i powrotów. Odzwierciedlają zatem różnoraki stosunek do moralności przymierza. Są też obrazowym ukazaniem stosunku człowieka do daru udzielonego w stworzeniu. Rzecz by można, iż biblijne dzieje Izraela-ludu przymierza w skali mikro wyrażają to, co ludzkość jako taka realizuje w skali makro. „Całe dzieje Izraela to nieustanne zmaganie się miłosiernej wierności Boga Przymierza z ludzką niewiernością narodu wybranego”<sup>35</sup>. To zmaganie się wyrażone jest w Biblii także przez terminologię, która odzwierciedla akty, wynikające z praw i obowiązków międzyosobowych<sup>36</sup>.

W toku historii przymierza pojawiają się proroctwa mesjańskie, z których pierwsze i centralne, odnoszące się do Dawida, odnajdujemy w 2Sm 7,16: „Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki”. Trudno dopatrzeć się w historii Pierwszego Przymierza takiej trwałości na wieki. Interwencje Boga są częste, ale dopiero Wcielenie Jego Syna, Mesjasza Izraela, stanowi gwarancję trwałego „zamieszkania Boga na ziemi” (1Krl 8,27; por. Ap 21,3). Jego osoba i dzieło stanowią pełnię objawienia i jednocześnie

<sup>34</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 16.

<sup>35</sup> J. Bramorski, *Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu*, *Collectanea Theologica* 73(2003)4, s. 13.

<sup>36</sup> Por. R. Arazu, *Covenant Broken and Reconciliation. Sin in Salvation History*, Abakpa Nike 1994, s. 41.

pełnię rozumienia biblijnej moralności. Oto w Jezusie Chrystusie Bóg łączy dwie perspektywy moralności, wynikające z przymierza zawartego w stworzeniu: ludzką i boską. Jezus doskonale objawia możliwość wypełnienia zasad moralnych, zgodnych z naturą stworzonego człowieka, potwierdzając „cudowność” daru Bożego. Jednocześnie On w pełni rozumie, czym jest ten dar i w jakim celu Stwórca, kreując całą rzeczywistość i człowieka jako koronę stworzenia, ów dar człowiekowi przekazał. Hagiograf pisze: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego też ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1,1).

Kontynuacją dzieła pełnej prezentacji prawa moralnego jest Kościół. „Chrześcijaństwo nigdy nie pojmowało Kościoła jako społeczności ustanowionej dla sprawowania obrzędów rytualnych, mających zapewnić im łączność z Bóstwem. Kościół jest pojmowany przez chrześcijan jako przedłużenie osoby Założyciela, przedłużenie Jego dalszej obecności, sposób, w jaki Jezus Chrystus wypełnia sobą okres czasu między swym «przyjściem» a swym «powrotem»”<sup>37</sup>. W analogii do tego stwierdzenia, można powiedzieć także, iż wierzący w Chrystusa nigdy nie pojmowali moralności objawionej w sensie wyłącznie normatywnym. Źródłem i pełnią moralności – w świetle tekstów biblijnych – jest sam Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie.

Kościół apostołowski głosi Jezusa – Mesjasza – Pana, ukrzyżowanego i zmarłego, który zmartwychwstał. To jest zasadnicze orędzie apostołskie i pierwotne *credo* Kościoła. W ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa tkwi sens Jego przyjścia. Jaki on jest? Jezus sam o tym mówił nader często: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13); „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2,17); „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło” (Mt 18,11); „Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych” (Mt 18,14); „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10); „Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,19-20); „A za nich ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17,19).

Takie samorozumienie Jezusa jednocześnie staje się pełną autentycznością proklamacją biblijnej moralności, której sedno zawiera się w prawie miłości. Teologia dzieła Janowego stanowi doskonałą wykładnię prawa miłości, która – zataczając krąg – znów wraca do przymierza: „Miłość zaś polega na tym, abyśmy postępowali według Jego przykazań” (2J 1,6; por. 1J 5,3). Jak pojmowana jest ta miłość w teologii Janowej? Wyjaśnienie tej kwestii możliwe jest poprzez interpretację metafor zbawczych użytych w Czwartej Ewangelii (zwycięstwo, dzie-

---

<sup>37</sup> Por. J. Guittou, *Kościół współczesny*, tł. zbiorowe, Warszawa 1965, s. 146.



dzictwo, pokój, światło, woda, życie), które pozostają w bezpośrednim związku z moralną dyspozycją człowieka, z jego zdolnością do szczęśliwego trwania w relacji do Boga przymierza<sup>38</sup>.

Konwencję przymierza w interpretacji prawa miłości potwierdza misja Jezusa. Oto w Czwartej Ewangelii mowa jest o pierwotnej miłości Boga w stosunku do Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17,26). Ta właśnie miłość, którą Bóg umiłował Syna jeszcze przed założeniem świata (por. J 17,26), jest także najbardziej pierwotnym darem Stwórcy dla człowieka. Jest jednocześnie drogą stworzonego człowieka, co Ewangelista nazywa „postępowaniem według Jego przykazań”. Tenże dar miłości jest więc nowotestamentalną interpretacją daru prawa moralnego w przymierzu, Bożego aktu *creatio*, jako inkluzywnego *topos* wszelkich norm moralnych.

### ZAKOŃCZENIE

Wyjście z Egiptu zapoczątkowało długą drogę przez pustynię, drogę oczyszczania, w trakcie której dokonało się uprawomocnienie wyboru ludu w akcie przymierza na Synaju. Kościół również odczytuje w swoim zaistnieniu akt Nowego Przymierza. Teksty biblijne nader jasno to ukazują: „Wy natomiast przystąpiście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów sprawiedliwych, które już doszły do celu, do Pośrednika Nowego Przymierza – Jezusa, do pokropienia krwią, która przemawia mocniej niż krew Abła” (Hbr 12,23-24). Zbawcza śmierć Jezusa, jest ustanowieniem Nowego Przymierza, a teksty eucharystyczne są tego wymownym przykładem: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,27-28; Mk 14,24). Dobitniej formułuje to Łukasz: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22,20).

Hymn chrystologiczny z Kol 1,20 mówi o tym, że Bóg zechciał „aby przez Niego znów pojednać wszystko ze Sobą”. To „znów” wskazuje na istnienie wcześniejszego pojednania. Tak więc jasno ukazuje Słowo Boże, że śmierć Chrystusa jest inicjacją Nowego Przymierza, w którym definitywnie wyjaśniony został pierwotny dar naturalnej moralności. Jego kontynuacją jest – według św. Pawła – moralność Nowego Przymierza, moralność Ducha Świętego w Ciele Chrystusa, ponieważ prawo jest duchowe (*pneumatikos*)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. szerzej J.W. Rosłon, *Teologia zbawienia u Pawła i Jana*, w: *Studia z biblistyki*, Warszawa 1978, s. 11.

Istota biblijnej moralności, najgłębszy jej sens i wszelkie możliwości tkwią więc w darze relacyjności, której pierwotnym ideałem jest harmonia między Bogiem i człowiekiem. Zasady moralne, ujęte w kategorii religijne, sukcesywnie Bóg ujawnia w swojej mowie do człowieka w historii zbawienia. Nie mają one charakteru statycznego, ale podlegają ustawicznemu rozwojowi i dojrzewaniu<sup>40</sup>. *Locutio Dei* jest w gruncie rzeczy stałym procesem ujawniania przez Boga, kim jest On sam. Oznacza to równocześnie, że w ten sposób Bóg w objawieniu biblijnym równocześnie ciągle mówi, kim jest człowiek. Mamy więc do czynienia z procesem rozwoju normatywności moralnej. Ale wszelka normatywność jest jedynie ludzkim sposobem – mentalnie, historycznie i kulturowo uwarunkowanym – odczytywania przez człowieka *hic et nunc* swojej relacji do Boga. Bywało, jak świadczy zapis Biblii, że ów modus – z punktu widzenia współczesnej kultury – był pełen dramatyzmu, czasem niehumanitarny, z pewnością zaś trudny do przyjęcia dla dzisiejszego człowieka. Przymierze zatem nie prezentuje moralności statycznej (*ius = lex*), ale niezmiennie pochylanie się Boga nad człowiekiem oraz dynamikę ludzkich dróg do Zbawcy (*iux est quod iustum est*).

Bóg bowiem nie tyle objawia zasady moralne w ludzkim kształcie swego Słowa, co objawia samego Siebie, jako najpełniejszą miłość, opierając się na pierwotnym założeniu zaufania i zrozumienia w przymierzu<sup>41</sup>, poczynając od przymierza w stworzeniu. „Tekst biblijny chce, poprzez swój opis antropologiczny i kosmologiczny, (...) umieścić człowieka stworzonego, od pierwszej chwili jego istnienia, w obliczu Boga w poszukiwaniu określenia siebie samego, swojej tożsamości”<sup>42</sup>. A w spotkaniu człowieka z Bogiem tkwi fundamentalne doświadczenie moralności, jaką głosi Biblia<sup>43</sup>. Można zatem stwierdzić, że Bóg – pozostając niezmienny w swoim darze moralności – zmieniał ludzki kształt prezentacji i interpretacji swojej miłości, dając ciągle człowiekowi nowe możliwości rozpoznania siebie i znalezienia swojego miejsca w stworzonej rzeczywistości.

---

<sup>39</sup> Por. T. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, s. 218; por. też J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 2006, s. 646.

<sup>40</sup> Por. L. Stachowiak, *Wartości etyczne tradycji o przymierzu*, w: *Biblia – księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 20.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>42</sup> G. Ravasi, *W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2-3*, tłum. L. Balter, *Communio* 11(1991)4, s. 12.

<sup>43</sup> Jedność antropologii całej Biblii oparta jest o jedność Bożego planu zbawienia wypełnionego w Chrystusie, z uwzględnieniem równie oczywistych, ciągle nowych, historycznie, kulturowo i teologicznie uwarunkowanych, sposobów prezentacji antropologii i teologii przez Biblię. M. Nobile, *Teologia dell'Antico Testamento*, Torino 1998, s. 251, idąc za P. Ricœur'em pisze: „La verità non è in evoluzione: è sempre tale! Mutua il modo di parlarne, ma si parla solo e sempre dello stesso oggetto”; por. też M. Wojciechowski, *Jedność etyki Starego i Nowego Testamentu*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 443-445 oraz A. Malina, *Jedność Bożego planu zbawienia*, *Collectanea Theologica* 73(2003)1, s. 143.

## THE MORAL IMPLICATIONS OF THE COVENANT

## Summary

Moral standards presented in the Bible unfold in the process of cultural and theological development. Quite frequently, the context of biblical morality is the idea of the Covenant. In the very heart of the biblical ethics, there are values which became fundamental both for a particular kind of human existence and the way to God. This way is understood in the Bible as a Covenant based on the primary and constitutive gift of the relation between the human being and God. Theologians of the Covenant point to universal ethical conclusions even though they are connected with only one people chosen by God. With the idea of the Covenant reaching its highest stage of development, the New Testament came up with a morality whose core is the law of love. This kind of law is understood as a new *creatio*. Its essence is the dynamic character of morality which stems from unchanging moral rules. Unchangeable in His gift of morality, God allows people to continually mature in their understanding of His gift of love throughout changing historical realities.

**Keywords:** Bible, ethics, Covenant, morality, universalism

**Nota o Autorze:** Ks. dr Sylwester Jędrzejewski, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie, wykładowca zagadnień biblijnych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Obszar zainteresowań naukowych: judaizm okresu Drugiej Świątyni oraz judaistyczna literatura apokryficzna.

**Słowa kluczowe:** Biblia, etyka, przymierze, moralność, uniwersalizm



Ks. ROBERT BIELEŃ SDB  
WSD TS, Kraków

## DUSZPASTERSTWO LUDZI STARSZYCH ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM OSÓB OWADOWIAŁYCH

Starość jest etapem życia ludzkiego zwanym często „trzecim wiekiem” w zestawieniu z okresem wzrostu i dorosłości. Tak samo jak dwa poprzednie okresy życia jest ona normalną częścią ludzkiego bytowania na ziemi i – będąc naturalnym etapem rozwoju ludzkiego – stanowi dopełnienie tegoż życia. Starość, którą kończy śmierć człowieka, jest też „pomostem” prowadzącym do wieczności. Okres starości jest zatem przede wszystkim czasem „zbierania owoców”, ale też okresem zmniejszania się sprawności psychofizycznej i częstego pojawiania się niepełnosprawności oraz czasem odchodzenia z tego życia, z czym wiążą się problem cierpienia i śmierci oraz problem pozostawienia najbliższych, zwłaszcza współmałżonka.

Szczególnie dotkliwym wydarzeniem okresu starości jest utrata współmałżonka. Oczywiście owdowienie nie ogranicza się tylko do wieku starości, niemniej jednak jest ono w okresie „trzeciego wieku” zjawiskiem stałym<sup>1</sup>. Śmierć współmałżonka i przeżywana w związku z tym żałoba należą do najbardziej traumatycznych przeżyć dla osób żyjących w małżeństwie. Osobę owdowiałą dotykają komplikacje zdrowotne, psychiczne i fizyczne, pogarsza się jej sytuacja bytowa i zaburzone zostają relacje rodzinne, w tym pojawiają się trudności związane z życiem samotnym<sup>2</sup>.

We współczesnym świecie, w tym również w Polsce, coraz bardziej skomplikowanym problemem globalnym staje się starzenie społeczeństwa, a co za tym

---

<sup>1</sup> Por. C. Goldberger, *Quand la mort sépare un jeune couple. Le veuvage précoce*, Paris 2005, s. 23-55.

<sup>2</sup> Por. A. Kurzynowski, *Wdowieństwo jako faza życia rodzinnego*, w: *Samodzielność ludzi starych z perspektywy medycyny i polityki społecznej. Dotychczasowe doświadczenia UE i Polski. Materiały konferencyjne*, Warszawa 2004, s. 169-174.

idzie zmiana statusu osób starszych w społeczeństwie. Chcąc zwrócić uwagę na to nowe zjawisko w dziejach świata, Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłosiła rok 1999 *Światowym rokiem ludzi starszych* pod hasłem *Ku społeczeństwu otwartemu dla wszystkich pokoleń*<sup>3</sup>.

Również Kościół katolicki, dostrzegając zachodzące zmiany, włączył się do obchodów ONZ m.in. poprzez wydanie przez Papieską Radę do Spraw Świeckich dokumentu *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie* czy też poprzez inicjatywy lokalne<sup>4</sup>. Kościół bowiem chce także adekwatnie odpowiadać na „znaki czasu”, czyli na nowe wyzwania pojawiające się na drogach ludzkiego życia, i wspierać ludzi, zwłaszcza tych najbardziej potrzebujących, w ich ziemskiej pielgrzymce. Dlatego w niniejszym artykule na początku przedstawiona zostanie sytuacja życiowa ludzi starszych, w tym również osób owdowiałych. Potem zarysowana zostanie nauka Kościoła o starości z wyakcentowaniem problematyki wdowieństwa, aby następnie ukazać działania, które powinny być lub są realizowane przez duszpasterstwo Kościoła wobec tej kategorii osób.

## 1. SYTUACJA ŻYCIOWA LUDZI STARSZYCH

Starość stanowi ostatnią fazę życia człowieka na ziemi i jest okresem bardzo zróżnicowanym. Albowiem starzenie się człowieka zależy od tego, jak przebiegały poprzednie fazy jego życia oraz od indywidualnego tempa starzenia się poszczególnych ludzi. Dlatego można mówić zarówno o wieku chronologicznym (metrykalnym), jak i biologicznym, psychologicznym czy też czynnościowym, który związany jest ze sprawnością życiową człowieka starszego. Wśród progów życiowych, które przekracza senior, oprócz progów kalendarzowego, są także: próg biologiczny warunkowany sprawnością organizmu, próg prawny związany z obowiązkiem przejścia na emeryturę, próg ekonomiczny naznaczony spadkiem dochodów, próg społeczny związany ze spadkiem dotychczasowego prestiżu i utratą pewnych ról społecznych oraz próg technologiczny powiązany z pojawiającym się lękiem przed nowoczesnymi urządzeniami technicznymi.

Podstawowym progiem wspólnym dla seniorów jest próg kalendarzowy, który osoby te przekraczają w tym samym wieku i on będzie przyjęty jako różnicujący osoby starsze w dalszych rozważaniach. Starość poprzedza najpierw wiek przedstarczy, który dotyczy osób w przedziale wiekowym 45-59 lat. Umownie przyję-

---

<sup>3</sup> Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, red. W. Gubała, S. Kania, Kraków 1999, s. 137-141; Por. L. Dyczewski, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994, s. 22-31.

<sup>4</sup> Przykładem takiej inicjatywy lokalnej jest sympozjum nt. *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, które odbyło się 16.10.1999 w Krakowie. Por. *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., ss. 194.

tym progiem metrykalnym starości jest 60 rok życia, który zaczyna okres „wcześniejszej starości” („wiek starzenia się”, „wiek podeszły”). Wiek osób, które przekroczyły 75 rok życia, określa się jako „wiek starczy”, „późna starość” lub „starość właściwa”. Natomiast osoby po 90 roku życia żyją w „wieku sędziwym” i są określane jako „długowieczne”. Drugim pod względem jednolitości progiem starości jest osiągnięcie wieku emerytalnego, który w Polsce wynosi zasadniczo 60 lat dla kobiet i 65 lat dla mężczyzn. Okres starości kończy zawsze przychodząca w różnym roku życia śmierć danego człowieka<sup>5</sup>.

Sytuację życiową ludzi starszych można ująć najogólniej w kontekście blasków i cieni tego okresu życia oraz ich związku z własną rodziną. Do uroków starości zalicza się możliwość zbierania „owoców życia”, dysponowanie dużą ilością wolnego czasu i swobodą wyboru zajęć oraz mądrością życiową. Starość jest naturalnym czasem podsumowań i „zbierania plonów” dotychczasowego życia, co pozwala cieszyć się osiągnięciami w życiu rodzinnym, zawodowym i ogólnospołecznym. Zakończenie pracy zawodowej daje wolny czas i swobodę wyboru zajęć, co umożliwia seniorom rozwijanie własnych zainteresowań i zaspokajanie potrzeb życiowych, przemieszczanie się w wybrane miejsca oraz pomaganie innym osobom. Mądrość życiowa związana z większą wiedzą i doświadczeniem, rozwiniętą pobożnością i cechami osobowymi takimi jak rozwaga, głębia osądu, dystans życiowy, empatia, zrozumienie, cierpliwość i delikatność, pozwala przekazywać bliźnim, zwłaszcza młodemu pokoleniu, wartości i tradycje rodzinne, religijne i patriotyczne.

Wśród cieniów starości należy wymienić różne trudności właściwe temu okresowi. Należą do nich w pierwszym rzędzie pogarszająca się sprawność psychofizyczna i zwiększające się problemy zdrowotne wymagające opieki ze strony innych, problem z zaakceptowaniem swojej starości z jej niedomaganiem oraz nieuchronności własnej śmierci, konieczność adaptacji do możliwych aktywności związanych z kolejnymi fazami starości, jak również związane z tymi trudnościami wykluczenie społeczne i samotność. Postęp medycyny spowodował, że długość życia człowieka znacznie wzrosła. Niemniej jednak okres starości naznaczony jest znaczną polipatologią. I tak np. większość polskich seniorów ma problemy z układem krążenia i układem ruchu, prawie połowa z układem oddechowym i ponad jedna trzecia z układem trawiennym, do czego dochodzą częste trudności ze strony układu nerwowego objawiające się zwłaszcza otępieniem i depresją<sup>6</sup>. Z powyższych względów większość osób niepełnosprawnych to seniorzy, którzy

---

<sup>5</sup> Por. A. Nowicka, *Starość jako faza życia człowieka*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, red. A. Nowicka, Kraków 2006, s. 17-24; J. Kocemba, *Biologiczne i medyczne uwarunkowania starości*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 11-13.

<sup>6</sup> Por. Kocemba, *Biologiczne i medyczne uwarunkowania starości*, dz. cyt., s. 14-15.

potrzebują opieki. Osoby starsze mają naturalny problem z zaakceptowaniem nie-  
domagań wieku starczego, bowiem doświadczając wielu strat w porównaniu z po-  
przednim etapem życia, przeżywają tzw. kryzysy starości. Niestety, czasami prze-  
żywane przez nich trudności i ograniczenia starcze prowadzą do wykluczenia spo-  
łecznego tych osób oraz samotności<sup>7</sup>.

Oddzielnym wyznacznikiem okresu starości jest więź z własną rodziną. Więk-  
szość seniorów pragnie pozostać w środowisku rodzinnym, żyjąc w ramach rodziny  
wielopokoleniowej<sup>8</sup>. Albowiem ludzie starsi, stopniowo wycofując się z czynne-  
go życia zawodowego, a czasami również z życia społecznego, w miarę upływu  
lat coraz bardziej odczuwają potrzebę zespalania się ze swoją rodziną. Swoje aspi-  
racje życiowe koncentrują najczęściej wokół rodziny, a zwłaszcza wokół dzieci  
i wnuków. Jednocześnie od swojej rodziny oczekują wsparcia i opieki<sup>9</sup>. Obec-  
ność seniorów w rodzinie jest w wielu wymiarach niezastąpiona, zwłaszcza jeżeli  
chodzi o ich wpływ opiekuńczo-wychowawczy w kontekście transmisji wartości  
i tradycji. Z jednej strony, dziadkowie wnoszą bardzo wiele w rozwój osobowy  
swoich dzieci i wnuków. Z drugiej, średnie pokolenie zapewnia opiekę, a rodzina  
– najlepsze środowisko życia dla osób starszych. Pewnym niebezpieczeństwem  
tego okresu jest nadmierna lub nieodpowiednia ingerencja części seniorów w ży-  
cie małżeńskie swoich dzieci („syndrom teściowej”) lub w ich życie rodzinne,  
przejawiające się zwłaszcza rozpieszczaniem wnuków<sup>10</sup>.

W okresie starości jednym z największych wstrząsów życiowych jest śmierć  
osoby bliskiej, a zwłaszcza współmałżonka. Przygotowania do pochowania oso-  
by zmarłej i jej pogrzeb rozpoczynają trudny okres żałoby trwający zazwyczaj od  
kilku do kilkunastu miesięcy, a następnie czas życia bez współmałżonka. Znaczną  
pomocą dla osoby owdowiałej w pozytywnym rozpoczęciu czasu żałoby i w prze-  
życiu całego tego okresu jest religijnie podejście do wydarzenia oraz wsparcie  
osób bliskich, zwłaszcza rodziny. Utrata współmałżonka powoduje bowiem ogólny  
spadek kondycji psychicznej, a zwłaszcza pojawienie się depresji. Osłabienie  
psychiczne prowadzi najczęściej do osłabienia fizycznego i skutkuje zapadaniem  
na różne choroby. Dodatkowo w kulturze euroatlantyckiej należy zauważyć femi-  
nizację wdowieństwa spowodowaną nadumieralnością mężczyzn, zwłaszcza tych  
mieszkających na wsi, oraz faktem, że wdowcy częściej wchodzą w ponowy zwią-  
zek małżeński.

---

<sup>7</sup> Por. A.A. Zych, M. Kaleta-Witusiak, *Geragogika specjalna – moralnym obowiązkiem na-  
szych czasów*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 27-36.

<sup>8</sup> Por. Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998,  
s. 165.

<sup>9</sup> Por. Dyczewski, *Ludzie starzy*, dz. cyt., s. 40, 49-52.

<sup>10</sup> Por. M. Sendyk, *Osoby starsze w roli dziadków*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, dz.  
cyt., s. 151-158; A. Macierz, *Macierzyństwo w okresie starości*, w: *Wybrane problemy osób star-  
szych*, dz. cyt., s. 145-149.



Na sposób przeżywania żałoby wpływa rodzaj śmierci współmałżonka, jakość istniejącej uprzednio więzi małżeńskiej oraz płeć, wiek, ogólna kondycja psychiczna i postawa religijna osoby owdowiałej, jak również jakość wsparcia społecznego, którą otrzymuje wdowa lub wdowiec. I tak, więcej negatywnych następstw psychofizycznych doświadcza osoba owdowiała, której współmałżonek zmarł śmiercią nagłą. Trudniej znośzą żałobę osoby mające zaburzoną więź małżeńską (często obwiniają siebie za zmarnowane relacje), mężczyźni, młodszy wiekiem w porównaniu ze starszymi, mający osłabioną kondycję psychiczną, mniej religijni oraz doświadczający braku należytego wsparcia społecznego. W przypadku nagromadzenia się wymienionych negatywów w życiu wdowy lub wdowca żałoba jest przeżywana w sposób zaburzony, trwając wiele lat<sup>11</sup>.

Należy też podkreślić, że śmierć współmałżonka wpływa znacząco na sytuację socjalno-bytową osoby owdowiałej. W przypadku osieroconych rodzin wielopokoleniowych wewnętrzna dynamika grupowa ulega wyraźnemu przeobrażeniu i podlega licznym perturbacjom. Dodatkowym czynnikiem niekorzystnym u takich rodzin jest sytuacja, kiedy osoba zmarła miała znaczny wkład finansowy w utrzymanie rodziny. Dotyczy to przede wszystkim przypadku śmierci głównego żywiciela rodziny oraz posiadania przez starsze małżeństwo pod opieką innych członków rodziny, głównie niepełnosprawnych. W takich okolicznościach, żyjący współmałżonek musi sam wziąć na siebie ciężar finansowania lub współfinansowania rodziny oraz opieki nad osobą potrzebującą pomocy. Znaczna część osób owdowiałych z takich rodzin staje się ubogimi lub zaczyna żyć poniżej granicy ubóstwa, a w rodzinach tych pojawiają się problemy natury opiekuńczej oraz następuje pogorszenie kondycji zdrowotnej, w tym emocjonalnej<sup>12</sup>.

Należy również zauważyć, że zmieniająca się sytuacja ludzi starszych wymaga od państwa adekwatnej polityki społecznej, bowiem perturbacje społeczne dotyczą całej ludności. Starzenie się społeczeństwa niesie wymóg stałego monitorowania zmieniającej się sytuacji; fachowych, systematycznych i strukturalnych zmian w systemach opieki zdrowotnej i ubezpieczeń społecznych oraz w polityce mieszkaniowej uwzględniających potrzeby osób starszych; pogłębionej edukacji na temat starości oraz przygotowywania rodziny do pełnienia przez nią funkcji opiekuńczej nad osobą starszą<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Por. D. Boyd, H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2008, s. 609-613; A.A. Zych, *Przekraczając smugę cienia. Szkice z gerontologii i tanatologii*, Katowice 2009, s. 96.

<sup>12</sup> Por. G. Firlit-Fesnak, *Rodziny wymagające szczególnej opieki państwa*, w: *Rodzina w okresie transformacji systemowej*, red. A. Kurzynowski, Warszawa 1995, s. 204-205; J. Auleytner, D. Błaszczak, *Problemy wychowawcze w rodzinach niepełnych*, w: *Rodzina w okresie transformacji systemowej*, dz. cyt., s. 184-185, 192-193.

<sup>13</sup> Por. Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 19; L. Frąckiewicz, *Rodzina z osobami starszymi*, w: *Rodzina w okresie transformacji systemowej*, dz. cyt., s. 168-174.

## 2. STAROŚĆ ORAZ WDOWIEŃSTWO W NAUCE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Starość oraz wdowieństwo są rzeczywistościami szeroko komentowanymi w Piśmie świętym. Starość jest tam przedstawiana jako wartość zasadniczo pozytywna, jako dar Boży będący nagrodą dla człowieka za dobre życie. Człowiek może sycić się swoją przeszłością pośród swoich dóbr i w ten sposób dopełniać swoje życie. Starość jest też czasem wykorzystywania wielkiego doświadczenia, które nagromadził człowiek, i okresem postępu w mądrości. Dlatego ludzi starszych jako depozytariuszy Bożego błogosławieństwa dla następnych pokoleń i świadków tradycji otaczał szacunek, a często również stali oni na czele Ludu Bożego. Starość w Biblii przedstawiana jest także jako szlak prowadzący do wiecznej szczęśliwości lub jako symbol wieczności i cecha Boga. Dlatego śmierć człowieka w takiej starości niesie w sobie wielką godność.

Ale Pismo św. ostrzega, że starość może też być okresem uciążliwym, kiedy związana jest z różnymi trudnościami i cierpieniami oraz postrzegana jako pochyła droga prowadząca ku śmierci. Podstawowym zagrożeniem starości jest zamknięcie się na nowość Bożej prawdy, co prowadzi do starości nieużytecznej oraz postawy wrogiej Chrystusowi. Biorąc dodatkowo pod uwagę fakt, że mądrość można już osiągnąć w młodym wieku, Biblia wzywa do przemieniania czasu starości w nowe narodzenie z Ducha Świętego, tak jak to radził Jezus Nikodemowi<sup>14</sup>.

Biblijną koncepcję starości kontynuowało wiernie przez wieki chrześcijaństwo. Ponieważ dzisiejszy świat, promując kult młodości i konsumpcjonizm, wykazuje zasadniczo niechęć wobec starości, cierpienia i śmierci oraz coraz częściej zagraża seniorom eutanazją, dlatego nauka współczesnego Kościoła akcentuje starość jako dar Boży i zadanie. Starość niesie w sobie szczególnie wielką godność i wartość jako dar Boży dla całego świata, czyli zarówno dla pojedynczych ludzi, jak i dla rodziny, społeczeństwa i Kościoła. Wyróżnikami starości są bowiem takie wartości, jak bezinteresowność, doświadczenie połączone z mądrością oraz umiejętność budowania więzi międzypokoleniowej.

Seniorzy, przejawiając postawy altruistyczne, wykazują gotowość służby bliźniemu i przemieniają współczesną kulturę naznaczoną obojętnością i znieczulicą społeczną, w której ocenia się człowieka w perspektywie skuteczności i użyteczności. Doświadczenie osób starszych połączone z ich mądrością życiową pomaga młodszym pokoleniom ujmować ludzkie bytowanie całościowo i znajdować od-

---

<sup>14</sup> Por. M.-F. Lacan, *Starość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z franc. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 906-907; J. Chmiel, *Biblia o starości*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 32-40; Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych*, dz. cyt., s. 145-150.

powiedzi na rodzące się fundamentalne pytania. To połączenie doświadczenia i mądrości pozwala seniorom i tym, na których oddziałują, wzrastać w mądrości, odpowiedzialności, przyjaźni, roztropności, cierpliwości, duchowej głębi, szacunku do przyrody oraz w pokojowym rozwiązywaniu konfliktów. Postawy te zapewniają zrównoważony rozwój społeczny, dlatego osoby starsze są swoistym czynnikiem równowagi w funkcjonowaniu społeczeństwa. Dzięki umiejętności tworzenia bliskości emocjonalnej i mądrego dialogu, ważną cechą seniorów jest charyzmat przekraczania barier międzypokoleniowych, zwłaszcza w rodzinie. Charyzmat ten pomaga przekazać młodszym właściwą hierarchię wartości i tradycje oraz ukazać ciągłość i wzajemną zależność pokoleń. Przyczynia się to do dobrego funkcjonowania rodziny, społeczeństwa i Kościoła.

Starość w nauce Kościoła przedstawiana jest także jako zadanie, w którym istotną rolę odgrywa świadectwo cierpienia osób starszych. Dzięki posiadanemu wewnętrznemu bogactwu, zadaniem osób starszych, zwłaszcza jako dziadków, jest wsparcie wychowania i socjalizacji najmłodszych. Seniorzy powinni i mogą wprowadzać dzieci i młodzież w świat tradycji i historii rodzinnych i narodowych, przekazując im pozytywne wzorce życia oraz wartości kulturowe. Dzięki świadectwu cierpienia, pogłębionej religijności oraz pobożności, mogą skutecznie ewangelizować świat, w tym przekazywać młodemu pokoleniu wartości religijno-moralne nawet w najmniej sprzyjających warunkach, co pokazała historia ewangelizacji z krajów totalitarnych. Szczególnie cennym narzędziem przemiany siebie oraz otoczenia jest świadectwo przemienionego przez krzyż Chrystusa cierpienia osób starszych. Choroba staje się wtedy znakiem łaski, dzięki której sam chory wzrasta wewnątrznie, a również otoczenie uczy się mądrości życiowej i postawy samarytańskiej<sup>15</sup>.

Specyficznym czasem starości jest wdowieństwo. Nauka o nim ma swoje wyraźne miejsce w Piśmie świętym, zwłaszcza w Nowym Testamencie i dotyczy zasadniczo wdowieństwa kobiet<sup>16</sup>. Biblia zachęcała wierzących do opieki nad wdowami, akcentowała wartość wdowieństwa oraz charakteryzowała instytucję wdowieństwa. Opieka nad wdowami oraz nad sierotami i cudzoziemcami, sprawowana pojedynczo lub w ramach wyznaczonej do tego grupy wiernych, przedstawiona została w Piśmie świętym jako obowiązek moralny chrześcijan oraz wyraz ich pobożności i codziennej służby bliźniemu.

Wdowieństwo ma wartość nieposzlakowaną jako czas poświęcony Bogu poprzez modlitwę i pokutę, do czego zachęcał chrześcijan zwłaszcza św. Paweł.

---

<sup>15</sup> Por. W. Gubała, *Ludzie starsi w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 41-55; Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych*, dz. cyt., s. 140-145, 153-157.

<sup>16</sup> Por. B. Nowak, *Wdowy poślubione... Chrystusowi*, *Nowe Życie* (2007)10, s. 9.

Choć apostoł narodów tolerował powtórne zamażpójście młodszych wdów, to jednak zachęcał do dojrzałego wdowieństwa polegającego na wyrzeknięciu się małżeństwa. Taka postawa otwiera wdowę na Boga i pozwala służyć Bogu przez modlitwę, czystość i uczynki miłosierdzia, stanowiąc tym samym duchowy ideał równy dziewictwu. Św. Paweł pisze też o instytucji wdowieństwa, której głównym celem była praca charytatywna. Dopuszczane do niej były wdowy, które ukończyły 60 rok życia i były zamężne tylko raz<sup>17</sup>.

Naukę biblijną na temat wdowieństwa rozwijali Ojcowie Kościoła, akcentując modlitwę jako podstawową misję wdów oraz ich dozgonny celibat jako wyraz prawdziwej miłości do Boga i przejaw wierności do zmarłego małżonka. Wierność ta była ikoną wierności Kościoła do Chrystusa oraz wyrazem wiary w życie wieczne<sup>18</sup>. Nauka o wdowieństwie i instytucja wdów rozwijała się do średniowiecza, potem jednak została „wchłonięta” przez ideał życia zakonnego i zanikła<sup>19</sup>. Przypomniał ją na nowo Sobór Watykański II, określając wdowieństwo jako „przedłużenie powołania małżeńskiego” i ukazując je jako jedno ze źródeł rozwoju duchowości świeckich i specyficzny przykład miłości przyczyniający się do świętości oraz pracy w ramach Kościoła. Jan Paweł II, rozwijając myśl soborową, nauczał o wyzwaniach okresu wdowieństwa, które Bóg pomaga rozwiązywać swoją łaską i mocą umożliwiającą wdowom i wdowcom z jeszcze większą miłością włączać się w ofiarę Jezusa Chrystusa i głębiej uczestniczyć w realizacji zbawczego zamysłu Boga. Z tego powodu osoby owdowiałe żyjące Bogiem są cenną częścią Kościoła, której wspólnota Ludu Bożego nieustannie potrzebuje<sup>20</sup>.

Odnowa soborowa doprowadziła także do wskrzeszenia po wiekach stanu wdów. Istotnym wydarzeniem w tym względzie był Synod Biskupów w Rzymie w 1994 r., podczas którego przywrócono praktykę wdowieństwa konsekrowanego<sup>21</sup>, oraz publikacja adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Vita consecrata*, która, mówiąc o rozpoczęciu odnowy stanu wdów i wdowców konsekrowanych, zachęcała do rozwoju tej drogi powołania ludzkiego. Dokument podkreślił m.in., że przez złożenie ślubu czystości przeżywanego jako znak Królestwa Bożego osoby owdowiałe „konsekrują swój stan życia, aby poświęcić się modlitwie i służbie Kościołowi”<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Por. P. Sandevair, *Wdowy*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1024-1025.

<sup>18</sup> Por. J. Salij, *Szukającym drogi*, Kraków 1988, s. 122-123.

<sup>19</sup> Por. W. Łyko, *Konsekracja wdów*, *Niedziela* (2002)23, s. 18.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku* (1 października 1999), nr 13.

<sup>21</sup> Por. Nowak, *Wdowy poślubione... Chrystusowi*, dz. cyt., s. 9.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, „*Vita consecrata*” (25 marca 1996), nr 7.

### 3. DUSZPASTERSTWO LUDZI STARSZYCH W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE

Działalność duszpasterska wobec osób starszych była prowadzona przez Kościół katolicki od początków chrześcijaństwa, aczkolwiek jej znaczenie zwiększyło się współcześnie ze względu na starzenie się społeczeństwa oraz znaczną procentową reprezentację osób starszych korzystających ze wsparcia duszpasterskiego Kościoła, zwłaszcza mszy św. i nabożeństw oraz różnych form zagospodarowania aktywności własnej, w tym spędzania wolnego czasu. Duszpasterstwo Kościoła w kontekście starości powinno być skierowane zarówno do wszystkich wierzących, jak również oddziaływać bezpośrednio na osoby starsze.

W pierwszym przypadku trzeba pamiętać o promowaniu chrześcijańskiej wizji starości, o stałym monitorowaniu sytuacji ludzi starszych oraz o wsparciu seniorów przez dorosłych i młodych. W drugim przypadku należy mówić o konkretnym wsparciu okazywanym przez Kościół osobom starszym, w tym formacji do przeżywania starości oraz o angażowaniu seniorów do pracy apostołskiej. Szczególnym momentem tego działania jest duszpasterstwo wdów i wdowców oraz duszpasterskie przygotowanie do ich własnej śmierci<sup>23</sup>.

Podstawą wsparcia osób starszych w Kościele jest odpowiednia formacja wierzących mająca na celu ukształtowanie chrześcijańskiego podejścia do starości, czyli odkrywania duchowej, moralnej i teologicznej głębi tego okresu. Powinna być ona stała i systematyczna, obejmująca wszystkich wierzących, a szczególnie dzieci i młodzież. Należy zatem ukazywać piękno podeszłego wieku, w tym sens i wartość starości jako charyzmatu niosącego w sobie takie wartości, jak: bezinteresowność, pamięć, doświadczenie, współzależność i całościową wizję życia oraz promować biblijny obraz człowieka starszego. Potrzeba również akcentowania więzi łączących osoby starsze z rodziną jako przynoszących obopólne korzyści, w tym ukazywania niezastąpionej roli starszych w przekazywaniu wartości i tradycji.

Ponieważ seniorzy zajmują w pełni wartościowe miejsce w Kościele, dlatego należy ukazywać ich głęboki sens obecności we wspólnocie Kościoła<sup>24</sup>. Ważną pomocą w formacji stosunku wiernych wobec starości jest ukazywanie przykładu życia w podeszłym wieku i odchodzenia z tego świata, jaki zostawił ludzkości Jan Paweł II, oraz promocja jego *Listu do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym*

---

<sup>23</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych*, dz. cyt., s. 153-163; J. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 39-54, 45-48, 54.

<sup>24</sup> Por. K. Hildemann, *Altenarbeit in der Kirchengemeinde*, Heidelberg 1978, s. 58-63.

wieku. W liście tym papież z Polski, zbierając w sposób syntetyczny naukę Kościoła na temat starości, w pogłębiony sposób przedstawił zarówno sposób przeżywania starości, jak również właściwe podejście do seniorów<sup>25</sup>.

Duszpasterstwo Kościoła powinno także odślaniać problemy egzystencjalne ludzi starszych, ukazując i stale monitorując trudne doświadczenia przeżywane przez seniorów, takie jak spychanie ich na margines życia, problem zapewnienia im opieki, formacji i pracy oraz odpowiedniego uczestnictwa w życiu społecznym<sup>26</sup>. Kościół, realizując zadanie wspomagania seniorów, powinien organizować działania duszpasterskie pozostałych pokoleń, aby przyjęły podstawowe zasady i wskazania pracy z seniorami. Pierwszą z podstawowych zasad jest świadome uwzględnianie istnienia obok nich ludzi starszych oraz wskazywanie na potrzeby i prawa seniorów, w tym m.in. na prawo do rozwoju czy do radości życia. Drugą podstawową zasadą jest integracja międzypokoleniowa, która umożliwi uniknięcie pułapki ograniczenia się tylko do czynienia czegoś dla seniorów, ale wyraża się w czynieniu wszystkiego i w każdym przypadku wspólnie z nimi.

W przypadku potrzeby zorganizowania czegoś specjalnie dla osób starszych, należy przestrzegać następujących wskazań: w planowaniu i organizowaniu pomocy wychodzić od rozeznania faktycznych potrzeb i problemów seniorów, przeciwdziałając zwłaszcza wykluczeniu społecznemu, w tym ubóstwu i biedzie; rozwijać więzi międzypokoleniowe i eliminować tendencje destruktywne dotykające osoby starsze; ukazywać wartość społeczną, w tym rodzinną, seniorów celem rozwijania ich pozytywnych cech poprzez uaktywnianie ludzi starszych; realizować bezwzględnie złożone im przyrzeczenia<sup>27</sup>.

Kościół katolicki zgodnie ze swoją misją musi zapewnić należną opiekę ludzką i religijną osobom starszym poprzez konkretne działania pastoralne skierowane do nich. Wyrazem tej konkretności jest, z jednej strony, przygotowywanie odpowiednich programów spotkań z seniorami i materiałów do nich, które umożliwią programowe wsparcie i aktywizację ludzi starszych<sup>28</sup>. Z drugiej strony, istnieje nieodzowna potrzeba tworzenia przestrzeni sprzyjającej realizacji wsparcia osób starszych, a są nią zwłaszcza przykościelne kluby seniora („kluby trzeciego wieku”) oraz w miarę możliwości tworzone przy parafiach domy dziennego pobytu<sup>29</sup>. Należy też wykorzystać duszpastersko przestrzeń ofert świeckich skierowa-

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Por. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>27</sup> Por. Dyczewski, *Ludzie starzy*, dz. cyt., s. 116-118.

<sup>28</sup> Taką propozycję zawiera program *Miłość aż do końca* przygotowany w ramach hiszpańskiego projektu duszpasterskiego Ruch Parafialny Rodzin – por. *Miłość aż do końca. Spotkania małżeństw trzeciego wieku*, Otwock 1995.

<sup>29</sup> Por. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, dz. cyt., s. 52-54.

nych do seniorów, jak np. Uniwersytety Trzeciego Wieku czy placówki opiekuńcze dla seniorów, jak np. Domy Opieki Społecznej<sup>30</sup>.

Duszpasterstwo Kościoła zadanie opieki nad osobami starszymi realizuje poprzez wspieranie ich dążenia do świętości oraz przez pogłębianie znaczącego udziału seniorów w praktykach religijnych, w tym w sakramentach czy też poprzez prowadzenie specjalnych katechez dla tej grupy wiekowej<sup>31</sup>. Duszpasterskie wspieranie seniorów powinno też przybierać formę nauki życia ze starością, czyli zachęcać do samowychowania w przeżywaniu własnej starości<sup>32</sup>.

Kościół rozwija też misję ewangelizacyjną osób starszych poprzez angażowanie seniorów do pracy duszpasterskiej, zwłaszcza w pracy z rodzinami oraz w ramach zrzeczeń religijnych. Należy w tym przypadku wykorzystać „historyczną pamięć” seniorów, dowartościowując wychowawczą rolę dziadków. Pracując apostołsko w strukturach duszpasterstwa, osoby starsze mogą wnieść dużo dobra w liturgię i inne spotkania modlitewne, w działalność charytatywną, w zaangażowanie na rzecz „cywilizacji życia” oraz w przeżywanie doświadczeń życiowych, a zwłaszcza choroby i cierpienia<sup>33</sup>.

W duszpasterstwie ludzi starszych ważnym zadaniem jest też odpowiednie przeżycie wdowieństwa oraz wspomnienie osoby starszej i jej rodziny w bezpośrednim przygotowaniu do śmierci. Duszpasterstwo wdów i wdowców powinno objąć wszystkie cztery etapy wdowieństwa – śmierć, pogrzeb współmałżonka, żałobę oraz życie po żałobie. Owdowienie związane jest z traumatycznym momentem śmierci współmałżonka oraz przygotowaniami do pogrzebu i samym pogrzebem. Etap umierania, będąc czasowo najkrótszym, jest zarazem okresem najtrudniejszym dla małżonka pozostającego na tym świecie<sup>34</sup>. Wsparcie duszpasterskie związane jest z udzieleniem wiatyku, w czym powinna uczestniczyć rodzina umierającego. Natomiast wspólnota parafialna poinformowana o sytuacji

---

<sup>30</sup> Por. J. Wał, *Duszpasterstwo osób w podeszłym wieku*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 64; A. Nowicka, E. Majdańska, *Aktywność seniorów – słuchaczy Żarskiego Uniwersytetu Trzeciego Wieku*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, dz. cyt., s. 288-295; A. Nowicka, K. Błażewicz, *Preferowane formy wykorzystania wolnego czasu przez uczestników Klubu Seniora w Nowym Tomyślu*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, dz. cyt., s. 262-272.

<sup>31</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych*, dz. cyt., s. 153-157; II Polski Synod Plenarny, *Powołani do życia w małżeństwie i rodzinie* (25 stycznia 2001), nr 48; J. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>32</sup> Por. Dyczewski, *Ludzie starzy*, dz. cyt., s. 116-118.

<sup>33</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych*, dz. cyt., s. 157-163; W. Gasidło, *Duszpasterstwo ludzi starszych*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 72-82; II Polski Synod Plenarny, *Powołani do życia w małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., nr 48.

<sup>34</sup> Por. A. Gameiro, *Nuovi orizzonti per la vedovanza. Crisi, aiuto, psicologia, nuovo progetto, pastorale*, Roma 1989, s. 125-126.

powinna włączyć się w to wydarzenie przez modlitwę wspólnotową i indywidualną. Ponieważ śmierć współmałżonka powoduje wstrząs wewnętrzny, dlatego istotną pomocą dla osób dotkniętych nieszczęściem jest kontakt personalny duszpasterza z osobą owdowiałą oraz udzielenie jej wszelkiej niezbędnej pomocy<sup>35</sup>. Pogrzeb wraz z okolicznościową stypą pomaga w procesie zapanowania nad żalem oraz daje możliwość integracji rodziny zmarłego wokół osoby owdowiałej, stąd powinny być wsparte duszpastersko.

Etap żałoby jest potrzebny do pogodzenia się ze śmiercią współmałżonka i rozpoczęcia życia bez niego. Okres ten wymaga wyraźnego wsparcia społecznego<sup>36</sup>, w tym religijnego<sup>37</sup>, celem uniknięcia negatywnych psychofizycznych następstw żałoby oraz aby wspomóc wyjście z żałoby. Wśród działań duszpasterskich ważne miejsce zajmuje organizowanie dla osób owdowiałych okolicznościowych spotkań modlitewno-towarzyskich, specjalnych rekolekcji oraz grup wsparcia. Spotkania te, gromadząc osoby przeżywające te same problemy i umożliwiając im dzielić się nimi, pomagają lepiej poradzić sobie z trudnymi przeżyciami<sup>38</sup>. Poza tym, o wdowieństwie należy nauczać i polecać Bogu osoby owdowiałe w ramach spotkań modlitewnych, a wdowy i wdowców należy zachęcać do zaangażowania się apostolskiego celem przewyciężenia bólu osamotnienia. Należy pamiętać również o kondycji materialnej osoby owdowiałej i w razie potrzeby także w tym względzie przyjść z pomocą jej i całej osieroconej rodzinie<sup>39</sup>.

Okres wdowieństwa po żałobie wymaga kontynuowania wsparcia duszpasterskiego poprzedniego etapu z ukierunkowaniem na pogłębienie życia religijnego, a zwłaszcza na rozwój duchowości wdowiej. Należy wtedy zachęcać osoby owdowiałe, aby wraz z rodziną kultywowały pamięć o zmarłym poprzez wspólną modlitwę w rocznice śmierci, ofiarowywanie mszy św. za osobę zmarłą, gromadzenie pamiątek po zmarłym i dzielenie się wspomnieniami o nim oraz nawiedzanie grobu i opiekę nad nim<sup>40</sup>. Powinno się również poinformować osoby owdowiałe o praktyce konsekracji wdów i wdowców, a osoby rozwinięte duchowo zapraszać do wstąpienia do stanu wdów i wdowców konsekrowanych<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Por. H. Krzyszteczo, *Towarzyszenie małżeństwu i rodzinie w parafii*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liszkowska, Katowice 1993, s. 499-500.

<sup>36</sup> Por. Boyd, Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, dz. cyt., s. 608-609, 614.

<sup>37</sup> Por. Gameiro, *Nuovi orizzonti per la vedovanza*, dz. cyt., s. 233-239.

<sup>38</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (01 marca 2003), nr 1, 5; Boyd, Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, dz. cyt., s. 615; W. Łyko, M. Frukacz, *Po raz pierwszy w Polsce. Rekolekcje stanowe dla wdów i wdowców*, Niedziela (2008)5, s. 21.

<sup>39</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, dz. cyt., nr 1, 5.

<sup>40</sup> Por. II Polski Synod Plenarny, *Powołani do życia w małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., nr 49.

<sup>41</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, dz. cyt., nr 1, 5.



Osoby owdowiałe żyjące swoją duchowością mają bardzo ważną możliwość dawania istotnego świadectwa wobec pozostałych wierzących, w tym zwłaszcza wobec małżonków lub wobec osób chcących w przyszłości założyć małżeństwo, o naturalnej potrzebie przygotowania się do wydarzenia utraty współmałżonka i życia bez niego, jak również przygotowywania się do śmierci własnej. Bowiem zarówno śmierć osoby bliskiej, żałoba i życie samotne, jak również śmierć własna, są rzeczywistością naturalną, do której powinno się przygotować tak jak do każdego ważnego wydarzenia w swoim życiu. Doświadczenie pokazuje, że świadome przygotowanie do wdowieństwa i własnego odejścia z tego świata umożliwia dojrzałe przeżywanie własnego życia, w tym pomaga skutecznie rozwijać miłość małżeńską i rodzinną<sup>42</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Przykład wielu osób starszych, które aktywnie uczestniczyły w życiu Kościoła i społeczeństwa, jak np. Jan Paweł II, matka Teresa z Kalkuty czy brat Roger z Taizé pokazuje, że oparcie na Bogu czasu starości pozwala wykorzystać maksymalnie blaski tego okresu życia oraz twórczo przemieniać jego cienie. Jednak seniorzy potrzebują wsparcia z zewnątrz, aby uporać się z różnorodnymi wyzwaniem okresu starości. Przykład takiej pomocy ukazał Pan Jezus w czasie rozmowy z uczniami zmierzającymi do Emaus<sup>43</sup>.

Współczesny świat potrzebuje przemyślanych i zdecydowanych działań duszpasterskich, aby osoby starsze nie pozostały same w obliczu trudności oraz aby uzyskały wszechstronną pomoc, którą wierzący mogą przy dobrej woli i odpowiedzialnej świadomości problematyki starości okazać seniorom. Z drugiej strony, cały Kościół potrzebuje obecności i zaangażowania osób starszych, ponieważ mogą one wiele ofiarować wspólnocie Ludu Bożego. Tej obecności i tego zaangażowania potrzebuje zwłaszcza „domowy Kościół”, rodzina katolicka, aby młode pokolenie zostało właściwie wychowane i stało się rzeczywistą przyszłością rodziny, narodu i Kościoła.

---

<sup>42</sup> Por. H.G. Ryn, Z.J. Ryn, *Psychologiczne i społeczne aspekty wieku podeszłego*, w: *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, dz. cyt., s. 26-27; G. Karssen, *Kobieta, miłość, powołanie, spełnienie*, Cieszyn 1992, s. 117-119.

<sup>43</sup> Por. Gameiro, *Nuovi orizzonti per la vedovanza*, dz. cyt., s. 232-233.

PASTORAL CARE OF THE ELDERLY  
WITH A SPECIAL EMPHASIS ON WIDOWERS

Summary

Old age is an ordinary phase of human life on earth. It is a time of “reaping”. It is also a time of decreasing mental and physical fitness and often of infirmity. Old age is the fulfillment of human life and a “bridge” leading to eternity. It is inseparably linked with passing away, suffering, death and the particularly painful problem of widowhood. Given the ageing of modern society, the problem of old age is becoming more and more important. The Catholic Church wants to respond to this “sign of the times” and takes appropriate action. The article first presents the situation of the aged, including widowers. Then it outlines the Church’s teaching on old age with a special emphasis on widowhood. Finally, it discusses what should or is done by the Church on behalf of this category of people.

**Keywords:** old age person (senior), disease, death, widowhood, family, the Church’s pastoral work, pastoral theology

**Nota o Autorze:** ks. Robert Bieleń SDB – salezjanin, honorowy obywatel miasta Oświęcim, wykładowca w WSD TS w Krakowie. Jest członkiem towarzystw naukowych: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Polskie Towarzystwo Analizy Transakcyjnej, Europejskie Towarzystwo Analizy Transakcyjnej. Pracuje w redakcji czasopisma „Seminare. Poszukiwania naukowe”. W badaniach naukowych zajmuje się duszpasterstwem rodzin, duszpasterstwem dzieci i młodzieży, duszpasterstwem mężczyzn.

**Słowa kluczowe:** człowiek starszy (senior), choroba, śmierć, wdowieństwo, rodzina, duszpasterstwo Kościoła, teologia pastoralna

Ks. BARTOSZ NOWAKOWSKI  
Wydział Teologiczny  
UAM – Poznań

## GODNOŚĆ SAKRAMENTU BIERZMOWANIA „NA DRODZE” DO MAŁŻEŃSTWA. NAKAZ CZY DOJRZAŁA DECYZJA WIARY? KONTEKST PRAWNO-TEOLOGICZNY

W Polsce rocznie zawieranych jest ok. 250 tys. małżeństw<sup>1</sup>. Ogromna większość z nich, to małżeństwa błogosławione *in facie Ecclesiae*, który to Kościół – do ich ważnego i godziwego zawarcia, jak również z uwagi na czysto duszpastersko-społeczne uwarunkowania – wymaga spełnienia określonych wymogów prawnych. Takie działania podyktowane są zarówno troską o ochronę godności samego sakramentu małżeństwa, jak i – przynajmniej teoretycznie – możliwie najlepsze przygotowanie tych, którzy przed Bogiem i Kościołem wypowiedzą: „Chcemy dobrowolnie i bez przymusu zawrzeć związek małżeński i wytrwać w tym związku w zdrowiu i chorobie, w dobrej i złej doli, aż do końca życia”<sup>2</sup>.

Na przestrzeni wieków wspólnota Kościoła odczytywała w kontekście historyczno-społecznym i aplikowała do konkretnych małżeństw takie regulacje prawne, które w jej rozeznanii miały w możliwie najdoskonalszy sposób pomóc, aby owo „chcemy wytrwać” małżonków rzeczywiście mogło się skorelować z ich „aż do końca życia”. Biorąc pod uwagę, iż na regulacje prawne, także kościelne, ma duży wpływ czynnik ludzki, należy zapytać, czy w niektórych przypadkach nie dokonuje się tzw. „wylania dziecka z kąpielą” lub nie stosuje się zasady „cel uświęca środki do jego osiągnięcia”? Te pytania postawione zostają nie po to, aby „wkładać kij w mrowisko”, a już na pewno nie po to, aby siebie stawiać w świetle mającego jedyne, słuszne rozwiązania. Zostaną one w tym artykule zasygnalizowane jako pytania otwarte i staną się swego rodzaju zaproszeniem dla tych, któ-

---

<sup>1</sup> Por. Główny Urząd Statystyczny, *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2010*, wyd. LIII, Warszawa 2010, s. 122.

<sup>2</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 3, Katowice 1996, s. 29.

rzy nie boją się pytać o swoją wiarę, po to, aby spróbować lepiej odczytać owo *sensus fidei*, w którym wyraża się troska Kościoła o skarbiec sakramentów i tych, którzy z niego czerpią. Pojawiają się one nie tylko w postaci gotowej wykładni, ale także w różnych możliwych jej interpretacjach, z zasady otwartych na dalsze myślenie i poszukiwanie słusznych odpowiedzi.

## 1. DROGI ROZWIĄZAŃ KANONISTYCZNYCH

Kwestią niezwykle rzadko poruszaną przez kanonistów, choć rodzi ona wiele punktów zapalnych, a zarazem skrupulatnie egzekwowaną przez duszpasterzy, jest obowiązek przyjęcia sakramentu bierzmowania przed zawarciem małżeństwa. Najwyższy prawodawca w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r. (KPK), Księżde IV, Tytule VII, Rozdziału I zatytułowanym *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa*, jasno usankcjonował ten obowiązek (por. kan. 1065 §1 KPK). Nie jest to regulacja nowa, gdyż takową przewidywał już *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 r. (KPK/17) w kan. 1021 § 2<sup>3</sup>. Stwierdzenie tego faktu należało do proboszcza na etapie badania przedślubnego oraz nakazywało ewentualne zobowiązanie stron do jego uzupełnienia w przypadku jego braku<sup>4</sup>.

W podobnym duchu, niespełna 25 lat później, wypowiedziała się Kongregacja Dyscypliny Sakramentów w Instrukcji *Sacrosanctum matrimonii* z 29 czerwca 1941 r. Postanowiono, iż poza elementami, na które wskazuje kan. 1020 KPK/17, dochodzenie ma dotyczyć także przyjęcia przez strony sakramentu chrztu i bierzmowania<sup>5</sup>.

Również na gruncie Kościoła w Polsce aplikowano regulacje prawa powszechnego. Konferencja Episkopatu Polski, w *Instrukcji duszpasterskiej dotyczącej sakramentu bierzmowania* z 16 stycznia 1975 r., nakazuje, aby młodzież, która nie przystąpiła do sakramentu bierzmowania we właściwym czasie, przyjęła go przy najbliższej okazji. Gdy bowiem młodzi ludzie zgłaszają się do kancelarii parafialnej, aby podjąć się funkcji rodziców chrzestnych, lub z zamiarem zawarcia małżeństwa, duszpasterz powinien zapytać, czy są bierzmowani. W razie stwierdzenia, że nie przyjęli jeszcze sakramentu bierzmowania, należy po odpowiednim

<sup>3</sup> «Catholici qui sacramentum confirmationis nondum receperunt, illud, antequam ad matrimonium admittatur, recipiant, si id possint sine gravi incomodo». – kan. 1021 §2 KPK/17.

<sup>4</sup> Por. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 170.

<sup>5</sup> «Munus vero inquirendi parochi sub gravi incumbere patet ex gravitate rei; neque a tali onere ipse eximitur, licet moraliter certus sit nihil obstare validate et licitae matrimonii celebrationi. Examen peragatur personaliter a parochi, nisi iusta causa excusetur. (...) De susceptis baptismo et confirmatione, legitimis eorundem documentis comparatis». – AAS 33 (1941), s. 299-300. Por. na ten temat także S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. 1, Warszawa 1956, s. 87.

przygotowaniu, umożliwić przyjęcie tego sakramentu, kierując ich do biskupa z pismem, że zostali odpowiednio przygotowani<sup>6</sup>.

Z powyższego wynika, iż zatroskanie Kościoła o to, aby wierni przed zawarciem małżeństwa przyjmowali sakrament bierzmowania, było na tyle silne, iż nie mogło ono nie znaleźć swego odniesienia w KPK, a w konsekwencji także w aktualnie obowiązującej *Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* z 13 grudnia 1989 r. i to nawet dwukrotnie. Po pierwsze, nakazuje ona duszpasterzowi, przy spisywaniu protokołu przedślubnego, w związku z rubryką dotyczącą bierzmowania, poinformować narzeczonych o potrzebie przyjęcia tego sakramentu, o ile to możliwe przed zawarciem małżeństwa, jeżeli narzeczeni jeszcze do niego nie przystąpili (kan. 1065 §1 KPK)<sup>7</sup>. Po drugie, zobowiązuje, aby tym, którzy uczestniczyli w życiu eucharystycznym, ale nie przyjęli sakramentu bierzmowania, zgodnie z kan. 1065 KPK, umożliwić przyjęcie tego sakramentu. Po właściwym przygotowaniu duszpasterz ma skierować te osoby tam, gdzie według ustaleń biskupa diecezjalnego, można przyjąć ten sakrament<sup>8</sup>. Ponadto w protokole należy odnotować parafię i datę bierzmowania<sup>9</sup>. Rozumie się, iż w myśl dyspozycji kan. 1 KPK, owe postanowienie odnosi się wyłącznie do łacinników.

Przedmiotową regulację prawną kanoniści, tacy jak Wojciech Góralski, Francesco Bersini, Piotr Gajda, Ryszard Szytchmiller, Janusz Gręźlikowski, interpretują w ten sposób, iż małżeństwo, które umożliwia małżonkom korzystanie z łask właściwych temu sakramentowi, zakłada pewien stopień dojrzałości chrześcijańskiej<sup>10</sup>. Stąd, w myśl normy kan. 1065 §1 KPK, zdaniem tych kanonistów, tylko poważna trudność byłaby w stanie usprawiedliwić nieprzyjęcie bierzmowania przed planowanym zawarciem małżeństwa<sup>11</sup>. Ponadto, w wielu diecezjach – podkreśla

---

<sup>6</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16 stycznia 1975), nr 14, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, opr. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 34. Szerzej na ten temat, także w perspektywie kan. 1065 §1 KPK, E. Szafranski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 35-36.

<sup>7</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* (13 grudnia 1989), nr 44, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>8</sup> Por. tamże, nr 21, s. 163-164.

<sup>9</sup> Por. tamże, nr 44, s. 175.

<sup>10</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* (21 listopada 1964), nr 11 i 35; *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18 listopada 1965), nr 11; KPK, kan. 774 §2.

<sup>11</sup> Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 20; tenże, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 37; F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1994, s. 32-33; P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2002, s. 76; R. Szytchmiller, *Znaczenie osobowości kandydata do małżeństwa w świetle*

Janusz Gręźlikowski – sakramentu bierzmowania udziela się nie tylko w parafiach, w określonym przez biskupa diecezjalnego czasie, ale także w kościele katedralnym kilka razy w roku<sup>12</sup>.

Kwestię wspomnianych wyżej „poważnych trudności” co do przyjęcia sakramentu bierzmowania przed zawarciem małżeństwa próbowała także rozwiązać *Prenotanda* do *Ordo Confirmationis* z 1971 r. Stwierdza się w niej, iż taka sytuacja może mieć miejsce, gdy czas przygotowania dorosłego do bierzmowania zbiega się z przygotowaniem do małżeństwa. Jeżeli w takiej sytuacji istnieje słuszna obawa, że nie będzie można wypełnić warunków do owocnego przygotowania się na przyjęcie bierzmowania, wtedy ordynariusz miejsca zadecyduje, czy nie będzie rzeczą bardziej wskazaną przesunąć bierzmowania na czas po zawarciu małżeństwa<sup>13</sup>.

Komentując normę kan. 1065 §1-2 KPK, Luigi Chiappetta zwraca uwagę na różnice pomiędzy §1 a §2. Podczas gdy w pierwszym nacisk położony jest na obowiązek prawny (*recipient*) przyjęcia sakramentu bierzmowania przed przystąpieniem do sakramentu małżeństwa, to w §2 tegoż kanonu mówi się wyłącznie o usilnym zaleceniu (*enixe commendatur*)<sup>14</sup>. Podstaw tej regulacji upatruje – podobnie jak Francesco Bersini – w istotnych obowiązkach, których podejmą się strony jako przyszli małżonkowie i rodzice. Po pierwsze, jest to świadectwo wiary i miłości względem siebie i względem dzieci (por. *Lumen Gentium*, nr 35). Po drugie, rodzice przez słowo i przez przykład mają być pierwszymi głosicielami wiary (por. *Lumen Gentium*, nr 11). Po trzecie, mają być świadkami wiary dla swoich dzieci i dla innych rodzin. Dokonuje się to poprzez kształtowanie życia

---

*obowiązującego prawa kanonicznego*, Prawo Kanoniczne 40(1997)1-2, s. 209; J. Gręźlikowski, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle przepisów prawa kanonicznego*, Kronika Diecezji Włocławskiej 1-2(1991), s. 44; tenże, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle Instrukcji Episkopatu z 1987 roku*, Homo Dei 4(1992), s. 8f.

<sup>12</sup> Por. J. Gręźlikowski, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle przepisów prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 42; tenże, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle Instrukcji Episkopatu z 1987 roku*, art. cyt., s. 8c-8d.

<sup>13</sup> «Praeparatio adulti baptizati ad Confirmationem aliquando incipit in eius praeparationem ad Matrimonium. Quoties, his in casibus, praevideatur condiciones, quae ad fructuosam Confirmationis receptionem requiratur, non posse impleri, Ordinarius loci iudicabit num magis opportunum sit ipsam Confirmationem in tempus post celebratum Matrimonium differre». – *Prenotanda*, w: E. Sztarfrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 4, z. 1, Warszawa 1972, nr 6884, s. 91. Tekst polski: Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975, s. 25.

<sup>14</sup> «§1. Catholici qui sacramentum confirmationis nondum receperint, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipient, si id fieri possit sine gravi incommodo. §2. Ut fructuose sacramentum matrimonii recipiatur, enixe sponsis commendatur, ut ad sacramenta paenitentiae et sanctissimae Eucharistiae accedant» – KPK, kan. 1065.

chrześcijańskiego i apostołskiego, a w konsekwencji prowadzi do odkrycia właściwego ich powołania (por. *Apostolicam actuositatem*, nr 11)<sup>15</sup>. Tak, więc w przygotowaniu do małżeństwa – podkreśla Marian Żurowski – nie można zadowolić się wyłącznie środkami naturalnymi, ale trzeba również korzystać z nadprzyrodzonych, jakich Kościół udziela swoim wiernym<sup>16</sup>.

Idea jak najbardziej słuszna. Katolik, po pełni sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, „ubogacony darem Ducha Świętego i doskonałą łącznością z Kościołem” (kan. 879 KPK), wstępuje w sakramentalny związek małżeński, by „słowem i czynem być świadkiem Chrystusa oraz szerzyć wiarę i jej bronić” (kan. 879 KPK). Czy aby w każdym przypadku? Skoro bierzmowanie nazywamy sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, czy możemy z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że przyjmowanie go „naprędce” przed zawarciem małżeństwa, „bo ksiądz kazał”, jest wyrazem tej dojrzałości? Czy niekiedy nie balansuje się na granicy godności czegoś, co sam Chrystus ustanowił sakramentem? Czy kategorię wymóg pastoralny nie staje się w wielu sytuacjach niechcianym, kłopotliwym obowiązkiem, który należy zrealizować, mimo braku wewnętrznej woli czy choćby zrozumienia?

Jeszcze większe niebezpieczeństwo takiej regulacji dostrzega Wiesław Wenz, odnosząc je do osób żyjących przed zawarciem małżeństwa w nieformalnych związkach na próbę, cywilnie związanych lub w konkubinatach, nie mogą one przed ślubem godziwie przyjąć sakramentu bierzmowania. Ze względu na brak wewnętrznego i zewnętrznego odrzucenia źródła grzechu, faktycznie nie posiadają wymaganej aktualnej zdatności do uzyskania rozgrzeszenia i sakramentalnej absolucji<sup>17</sup>.

Od samego początku kształtowania się sakramentów było wiadome, że przyjęcie bierzmowania nie jest wymagane jako warunek „drogi” do małżeństwa<sup>18</sup>. Nawet podczas prac kodyfikacyjnych nad aktualnym KPK powtórzono pytanie o konieczność przyjęcia sakramentu bierzmowania przed zawarciem małżeństwa. Zapewne po to, aby w tej kwestii Konsultorzy mogli jeszcze raz stanowczo i jednomyślnie wypowiedzieć się, iż nie ma takiej konieczności<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, s. 68.

<sup>16</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice 1987, s. 100-101.

<sup>17</sup> Por. W. Wenz, *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008, s. 361-362.

<sup>18</sup> Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979, s. 215.

<sup>19</sup> «Can. 252 = can. 251 Schematis: *Catholici qui sacramentum Confirmationis nondum receperunt, illud, antequam ad matrimonium admittantur, recipiant, si id possint sine gravi incommodo. Circa hunc canonem nonnullae animadversiones factae sunt ab Organismo consultationis non uniformes tamen, aliquibus enim potentibus ut necessario recuiratur confirmatio ante matrimonium, quem in*

Co jednak zrobić, aby pogodzić słuszne racje teologiczno-prawne z trudnymi duszpasterskimi pytaniami? Odpowiedzi na to zaczęto szukać w próbach uregulowania wieku kandydatów do bierzmowania.

## 2. PRÓBY PRAWNO-TEOLOGICZNYCH ROZWIĄZAŃ

Przede wszystkim zwrócono uwagę, że chrzest i bierzmowanie, pomimo usankcjonowanej różnicy, tworzą całość jako jedna inicjacja chrześcijańska. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* chrzest i bierzmowanie zostały nazwane mianem „podwójnego sakramentu” (KKK, nr 1290). Bierzmowanie jest niejako pozytywnym aspektem jednego i tego samego procesu i podkreśla społeczną funkcję osoby ochrzczonej jako wyposażonej w dary Ducha Świętego. Jest to sakrament świadectwa wiary, charyzmatycznej pełni, misji w świecie powierzonej temu, kto otrzymał pieczęć Ducha<sup>20</sup>. Papież Paweł VI, w konstytucji apostolskiej *O sakramencie bierzmowania* z 15 sierpnia 1971 r., stwierdza, iż związek łączący bierzmowanie z innymi sakramentami wtajemniczenia staje się jaśniejszy nie tylko przez ściślejsze powiązanie ich obrzędów, lecz także przez gest i słowa, którymi udziela się sakramentu bierzmowania<sup>21</sup>.

Günter Koch w przedmiotowym kontekście stawia interesujące pytanie: czy słusznym jest, że bierzmowanie funkcjonuje jako czasowo odrębny sakrament od chrztu świętego i Eucharystii? Historia bowiem dowodzi – kontynuuje Autor – że w ciągu wieków rozwinęło się ono z chrztu i od niego odłączyło<sup>22</sup>. W katolickich Kościołach wschodnich, po dziś dzień została zachowana jedność obrzędu chrztu, bierzmowania (zwanego chryzmacją) i Eucharystii, udzielanych dzieciom (gdyby w przypadku prawdziwej konieczności sakrament chryzmacji nie został udzielony łącznie z chrztem, należy udzielić go „jak najszybciej”)<sup>23</sup>. W Kościele za-

---

finem etiam parochi gaudere deberent facultate administrandi sponsis sacramentum Confirmationis ante matrimonii celebrationem, aliis vero petentibus ut canon penitus supprimatur, cum non necessarium censeant confirmationem ante matrimonium. Sunt etiam qui censeant hunc canonem non perfecte cohaerere cum norma quae habetur in rubrica n. 12 novi ritus Confirmationis. Consultores, omnibus perpensis, concordant ut canon retineatur prout est». – *Communicationes* 9 (1977), s. 140-141.

<sup>20</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 336.

<sup>21</sup> Por. Paweł VI, *Constitutio Apostolica de sacramento confirmationis* (15 sierpnia 1971), AAS 20 (1971), s. 658, tekst polski Konstytucji w: Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975, s. 10; Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (4 grudnia 1963), nr 21.

<sup>22</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999, s. 175.

<sup>23</sup> Por. KKKW, kan. 695. Na ten temat zob. D. Salachas, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 2005, s. 126-131; tenże, *Commento al can. 695*, w: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 580. Podobnie jest w Kościołach wschodnich niekatolickich – por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 295-296; O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 2005, s. 86.



chodnim, w którym te obrzędy były zastrzeżone biskupowi, a chrztu udzielano niemowlętom, dopiero w XII w. upowszechnił się zwyczaj udzielania bierzmowania pomiędzy 7 a 12 rokiem życia<sup>24</sup>. Rozwijająca się mocno w tym czasie teologia bierzmowania dała podwaliny pod orzeczenia Magisterium Kościoła. Szczególnie aktywni byli tu tacy teologowie, jak Tomasz z Akwinu<sup>25</sup> i Hugo od św. Wiktora<sup>26</sup>, którzy podkreślali ścisły związek bierzmowania z chrztem, ale jednocześnie wyraźnie traktowali je jako odrębne sakramenty, także czasowo. Wyraźnie wybrzmiało to, jako nauczanie Kościoła, na Soborze Florenckim (1439 r.)<sup>27</sup> i Soborze Trydenckim (1547 r.)<sup>28</sup> i przetrwało w niezmienionej formie aż do Soboru Watykańskiego II.

Pomijając przytaczane już powyżej odwołania do dokumentów Soboru Watykańskiego II, warto zwrócić uwagę, iż *aggiornamento* teologii bierzmowania skoncentrowało uwagę teologów i kanonistów na trzech zasadniczych aspektach: aspekcie chrystologicznym, czyli związku z Chrystusem i Jego misją; eklezjologicznym – czyli pełniejszym włączeniu w Kościół; i wreszcie na najbardziej interesującej nas kwestii – oczekiwanej od każdego ochrzczonego decyzji osobistego uznania własnego chrztu oraz realizowania świadomego chrześcijaństwa w Kościele i świecie – czyli wymiar antropologiczny i społeczny<sup>29</sup>.

Günter Koch i Wolfgang Nastainczyk, podejmując niniejszą kwestię, zauważają, iż szczególnie ważny jest ów aspekt osobistej decyzji bycia chrześcijaninem, rozumianej jako realizacja własnego powołania. W czasach, kiedy rzadko można spotkać środowiska, w których integralne dojrzewanie, zarówno na płaszczyźnie osobowości, jak i religijności przebiega stopniowo, młodemu człowiekowi należy dać szansę uznania za własne tego, co zostało mu dane w chrzcie, a także w chrześcijańskim wychowaniu<sup>30</sup>. Teodor Schneider uważa, że bierzmowania

<sup>24</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>25</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, q. 72, a. 2c; a. 5c.

<sup>26</sup> Por. Hugo od św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars VII, cap. I, col. 459.

<sup>27</sup> «Secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est crisma confectum ex oleo». – Sobór Florencki, *Bulla unii z Ormianami „Exultate Deo”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 3, Kraków 2004, s. 510.

<sup>28</sup> «Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostra instituta, aut esse vel pauciora, quam septem, videlicet (...) confirmationem (...), aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit». – Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2005, s. 356.

<sup>29</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 187-188; H.J. Spital, *Taufe und Firmung aus der Sicht der pastoralen Praxis*, Liturgisches Jahrbuch 21(1971), s. 84; G. Biemer, *Die Firmung*, Würzburg 1973, s. 35-44.

<sup>30</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 190; W. Nastainczyk, *Firmvorbereitung im Lernprozeß des Glaubens und im Leben der Gemeinde*, w: *Mysterium der Gnade*, red. H. Roßmann, J. Ratzinger, Regensburg 1975, s. 214; tenże, *Katechese: Grundfragen und Grundformen*, Paderborn 1983, s. 127-140.

powinno udzielać się w takim czasie, gdy przed młodym człowiekiem staje lub może być postawione pytanie o interpretację własnego bycia i odpowiedzialność za własne życie<sup>31</sup>. Tym samym rodzi się pytanie o wiek kandydata do bierzmowania: kiedy człowiek jest w stanie wypowiedzieć w odpowiedni sposób świadome „tak”? Kiedy i na ile bierzmowanie w myśleniu i działaniu przyjmującego jest kontynuacją, rozwinięciem i wzmocnieniem chrztu i realnym przygotowaniem do przyjęcia sakramentu małżeństwa?<sup>32</sup>

Już na dwadzieścia lat przed wejściem w życie KPK/17, papież Leon XIII, w napisanym własnoręcznie w dniu 22 lipca 1897 r. liście *Abrogata*, przesłanym biskupowi Marsylii, wyraża mu swoje uznanie z powodu jego starań, aby dzieci przystępowały do bierzmowania przed przyjęciem pierwszej Komunii św. Uważa, że opóźnianie przyjęcia bierzmowania nie jest zgodne z dawną tradycją Kościoła i nie służy pożytkowi wiernych. Już bardzo młode dzieci – zauważa Leon XIII – noszą w sobie zaczątki wad, które powoli wzrastają, jeśli ich się wcześniej nie wykorzeni. Do takiej pracy nad sobą wierni od najmłodszych lat potrzebują pomocy z nieba, a tę daje im sakrament bierzmowania. Kto więc przyjmuje sakrament bierzmowania wcześniej niż pierwszą Komunię Świętą jest doskonalej do niej przygotowany<sup>33</sup>.

W tej sytuacji, prawodawca KPK/17 miał przed sobą dwie możliwości: albo pójść za pierwotną praktyką i nakazać bierzmowanie małych dzieci jeszcze przed ich pierwszą Komunią Świętą, albo przyjęc powszechniejszą już na początku XX w. opinię i zalecić bierzmowanie dzieci, które osiągnęły stan używania rozumu. Jak to często bywa, opowiedziano się za opinią powszechniejszą. Dlatego też w kan.

---

<sup>31</sup> Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995, s. 123.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 124-125.

<sup>33</sup> «Abrogata, quae toto fere saeculo inoleverat, consuetudine, visum tibi est in mores dioecesis tuae inducere ut pueri, antequam divino Eucharistiae epulo reficiantur, christianum Confirmationis sacramentum, almo inuncti chrismate, suscipiant. Quod utrum Nobis probetur significari tibi desiderasti: placuit autem de re tam praecipua, medio nomine, ad te praescribere et qua simus mente aperire. – Propositum igitur tuum laudamus cum maxime. Quae enim ratio istic alliisque in locis invaluerat, ea nec cum veteri congruebat constantique Ecclesiae instituto, nec cum fidelium utilitatibus. Insunt namque puerorum animis elementu cupidinum, quae, nisi maturrime eradantur, invaleseunt sensim, imperitos rerum pellicunt atque in praeceps trahunt. Quamobrem opus habent fideles, vel a teneris, indui virtute ex alto, quam sacramentum Confirmationis gignere natum est; in quo, ut probe notat Angelicus Doctor, Spiritus Sanctus datur ad robur spiritualis pugnae et promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam. Porro sic confirmati adoescentuli ad capienda praecepta molliores fiunt, suscipiendaeque postmodum Eucharistiae aptiores, atque ex suscepta uberiora capiunt emolumenta. – Quare quae a te sapienter sunt constituta optamus ut fideliter perpetueque se-rventur». – P. Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, Romae 1933, s. 515-516, nr 634. Szerzej na ten temat: M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania (kanony 879-896)*, Kielce 2005, s. 334-335.

788 KPK/17 postanawia się, że zasadniczo udzielanie sakramentu bierzmowania odkłada się stosownie do około siódmego roku życia dziecka<sup>34</sup>.

Jak zauważa Marian Pastuszko, głęboka ewolucja prawa, jeśli chodzi o wiek bierzmowanego, miała jednak miejsce za pontyfikatu papieża Pawła VI i została zawarta w *Pontyfikale Rzymskim* z 1973 r.<sup>35</sup>. W tej księdze liturgicznej podtrzymuje się normę z kan. 788 KPK/17, aby bierzmowanie dzieci, które przyjęły chrzest jako niemowlęta, odkładać do około siódmego roku ich życia. Jednak, obok tej normy, wprowadzono drugą, którą miały ustalić konferencje biskupów. Konferencje te mogły zdecydować, żeby na podległych im terenach udzielano bierzmowania nie około siódmego roku życia bierzmowanych, ale w wieku dojrzałym. Opóźnienie udzielania sakramentu bierzmowania może być powodowane racjami duszpasterskimi. Według *Pontyfykału Rzymskiego* będzie tu chodziło szczególnie o to, żeby jeszcze przed bierzmowaniem nauczyć wiernych pełnego posłuszeństwa Chrystusowi i dawania Mu zdecydowanego świadectwa<sup>36</sup>.

Episkopat Polski skorzystał z tego uprawnienia już 16 stycznia 1975 r. Na 146. Konferencji Episkopatu Polski wydano instrukcję duszpasterską, w której czytamy: „sakramentu bierzmowania należy udzielać młodzieży w wieku 14-15 lat, czyli z klasy VII i VIII obecnej szkoły podstawowej”<sup>37</sup>.

Wprowadzone przez Pawła VI regulacje co do wieku przyjmowania sakramentu bierzmowania wywołały lawinę dyskusji, argumentacji i skrajnych stanowisk. Bernard Botte twierdził, że praktyka wczesnego udzielania bierzmowania, z teologicznego punktu widzenia, jest najbardziej odpowiednia<sup>38</sup>. Jeszcze bardziej ostro wyraził to Pacyfico Massi, konstatując, że udzielanie dziecku najpierw Komunii Świętej, a następnie bierzmowania, to liturgiczny absurd, gdyż bierzmowanie jest drogą do ostatniego sakramentu inicjacji, jakim jest Eucharystia, a nie odwrotnie<sup>39</sup>. Cipriano Vagaggini przedstawił kontrargumenty w celu wykazania, że teologicznie nie można niczego zarzucić praktyce odkładania bierzmowania na późniejsze lata<sup>40</sup>. Kontrowersyjny szwajcarski teolog Hans Küng proponuje

---

<sup>34</sup> «(...) Sacramento confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter aetatis annum (...)». – KPK/17, kan. 788. Por. także M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania...*, dz. cyt., s. 336.

<sup>35</sup> Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilli Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Confirmationis*, Città del Vaticano 1973.

<sup>36</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakrament bierzmowania...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>37</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., nr 3, s. 30.

<sup>38</sup> Por. B. Botte, *A propos de la confirmation*, *Nouvelle Revue Théologique* 98(1966), s. 851.

<sup>39</sup> Por. P. Massi, *Confermazione e partecipazione attiva all'Eucharistia*, w: *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino 1967, s. 66.

<sup>40</sup> Por. C. Vagaggini, *L'età della confermazione*, w: *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, dz. cyt., s. 43-51.

bierzmowanie krótko przed pierwszą Komunią Świętą, czyli w wieku ok. siedmiu lat<sup>41</sup>. W Polsce, Mieczysław Maliński opowiada się za bardzo późnym jak na nasze warunki przyjmowaniem sakramentu bierzmowania. Twierdzi on, że dla osoby, która została ochrzczona jako dziecko, przyjmowanie sakramentu bierzmowania, wprowadzającego w okres dojrzałości chrześcijańskiej, powinno przypadać na czas młodości tj. matury<sup>42</sup>. Wybitny polski teolog, Jacek Salij<sup>43</sup>, oraz Romuald Kostecki<sup>44</sup> opowiadają się za wcześniejszym przystępowaniem do sakramentu bierzmowania. Jacek Salij nawet uważa instrukcję Episkopatu Polski w sprawie wieku bierzmowania za nieznaną w Kościele katolickim opóźnienie sakramentu bierzmowania<sup>45</sup>.

Nie zabrakło jednak i głosów postulujących powrót do praktyki pierwotnego Kościoła, czyli jednoczesnego udzielania chrztu i bierzmowania, zarówno niemowlętom, co jest powszechną praktyką katolickich Kościołów wschodnich, jak również dorosłym w łączności z jednoczesną Komunią Świętą, oczywiście przy zachowaniu odrębności wszystkich trzech sakramentów<sup>46</sup>. Przyjmując jednak taką interpretację, jednocześnie neguje się i kwestionuje zasygnalizowany już wyżej wymiar antropologiczno-społeczny, gdyż trudno wtedy mówić o osobistej dojrzałej decyzji przyjmującego. Podobnie argumentuje Teodor Schneider, stojąc na stanowisku, że połączenie praktyki chrztu i bierzmowania niemowląt, analogicznie jak ma to miejsce w katolickich Kościołach wschodnich, byłoby z pewnością pastoralnym cofnięciem. Czasowy dystans między chrztem dzieci i bierzmowaniem jest, według doświadczeń historii, zawsze teologicznie i antropologicznie uzasadniony<sup>47</sup>.

Liczne stanowiska teologiczno-kanonistyczne na temat wieku wymaganego do bierzmowania świetnie zebrał i przedstawił Henri Bourgeois. Wylicza aż pięć takich grup: bierzmowanie bezpośrednio po chrzcie, bierzmowanie około siódmego roku życia dziecka, bierzmowanie w wieku 10-11 lat, bierzmowanie w wieku 13-15 lat, bierzmowanie w wieku 17-20 lat<sup>48</sup>. Ten taksatywny katalog możliwości staje się jednocześnie otwartym pytaniem o wybór takiej drogi do małżeństwa,

<sup>41</sup> Por. H. Küng, *Was ist Firmung?*, Einsiedeln 1976, s. 45.

<sup>42</sup> Por. M. Maliński, *Po co są sakramenty*, Poznań 1974, s. 270.

<sup>43</sup> Por. J. Salij, *Ostatnie innowacje Kościoła Polskiego w sprawie wieku bierzmowania*, *Collectanea Theologica* 48(1978)IV, s. 72.

<sup>44</sup> Por. R. Kostecki, *Bierzmowanie – sakrament niewykorzystany*, *Ateneum Kapłańskie* 69(1966), s. 28.

<sup>45</sup> Por. J. Salij, *Ostatnie innowacje...*, art. cyt., s. 71.

<sup>46</sup> Por. J. Brosseder, *Taufe – Firmung*, *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 4(1985), s. 177.

<sup>47</sup> Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, dz. cyt., s. 128.

<sup>48</sup> Por. H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, Lyon 1972, s. 117-121.

w której godność sakramentu bierzmowania zostanie osadzona na fundamencie dojrzałej decyzji kandydata, a nie wyłącznie na koniecznym nakazie.

## WNIOSKI

Którą zatem z zasygnalizowanych dróg wybrać, aby prawo służyło lepszemu zrozumieniu relacji między źródłem (sakramentami) i fundamentem istnienia Kościoła (Jezusem Chrystusem) a porządkiem odpowiedzialnych działań współtworzących go ludzi? Na tak sformułowane pytanie można odpowiedzieć na wiele sposobów, a nawet udzielić takich odpowiedzi, które przynajmniej z pozoru nawzajem się wykluczają. Jest tak przede wszystkim dlatego, że jakkolwiek odpowiedź nie zamyka sprawy otwartej przez kolejne pytanie, często analogiczne do tego, które biskup w imieniu Kościoła stawia tym, którzy odpowiedzą: „Pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas do mężnego wyznawania wiary i do postępowania według jej zasad”<sup>49</sup>. Co zrobić, aby ta odpowiedź nie rodziła kolejnych pytań i wątpliwości, lecz stała się ostateczną przez dojrzałą decyzją wiary tego, który otrzymawszy pełnię sakramentów inicjacji chrześcijańskiej takim samym okaże się w realizacji małżeństwa, sakramentu nazywanego społecznym. Zatem *maneant quaestio – niech trwa pytanie*.

## THE DIGNITY OF THE SACRAMENT OF CONFIRMATION AS A PREREQUISITE FOR MARRIAGE: A MERE OBLIGATION OR A MATURE DECISION OF THE BELIEVER? THE LEGAL AND THEOLOGICAL CONTEXT

### Summary

The present article relates to the provisions of the Code of Canon Law (1065 § 1) which requires the reception of the sacrament of Confirmation by Catholics who want to enter into marriage. The article is based on open questions – *maneant questio* – about the content of this regulation. It does not provide definitive answers, but serves as a starting point for the necessary scholarly debate and thus for good pastoral solutions. It reveals a close connection between canonology and practical theology. The former becomes the source of the latter's solutions. The first part of the article presents the evolution of regulations in both universal and particular canon law as well as canonical and theological attempts to provide a rationale for said regulation. It also points out certain dangers related to the application of canon 1065 § 1 to particular cases. The second part of the article, which results from the questions raised in the first part, relates directly to the opinion of canonists and theologians who attempt to justify adopting a broad spectrum of age for Confirmation candidates.

---

<sup>49</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975, s. 30.

**Keywords:** preparation for marriage, Sacrament of Confirmation, candidate's age for Confirmation

**Notka o Autorze:** ks. dr Bartosz Nowakowski – adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Zakład Prawa Kanonicznego, redaktor naczelny rocznika Prawo i Kościół, sędzia w Metropolitalnym Sądzie Duchownym w Poznaniu.

**Słowa kluczowe:** przygotowanie do małżeństwa, bierzmowanie, wiek kandydata do bierzmowania

Ks. HENRYK STAWNIAK SDB  
UKSW – Warszawa

## CELIBAT DIAKONÓW I PREZBITERÓW W DYSCYPLINIE KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO

### WSTĘP

Rok Kapłański (19.06.2009 – 11.06.2010) był dobrą okazją do refleksji nad tajemnicą kapłaństwa i związanego z nim celibatu. Temat celibatu wywołuje też dyskusja wokół skandalu pedofilii w Kościele, ujawnianego w kolejnych krajach: USA, Irlandii, Niemczech, Holandii, Włoszech i Belgii. Wprawdzie podkreśla się w mediach, że nie należy tych nadużyć seksualnych łączyć z wymogiem celibatu, to jednak wydarzenia te pośrednio sprowokowały dyskusję nad jego sensem i potrzebą we współczesnej rzeczywistości. Niektórzy twierdzą, że w związku z tym konieczne jest nowe spojrzenie na celibat. Jeszcze inni stawiają pytania o jego genezę i pierwotne rozumienie. Czy średniowieczni kanoniści i myśliciele pojmowali tak samo celibat jak współcześni? Co oznacza celibat diakona i prezbitera dzisiaj? Co z żonatymi duchownymi innych wspólnot wyznaniowych, którzy proszą o włączenie do Kościoła łacińskiego? Jaka jest procedura otrzymania dyspensy od celibatu? Czy Kościół jutra ma być złączony celibatem? Takie pytania i odpowiedzi na nie stanowią główne treści niniejszego opracowania.

### 1. RYS HISTORYCZNY PROBLEMATYKI OBOWIĄZKU CELIBATU

W Kościele katolickim od początku kształtował się zwyczaj, aby duchowni nie zawierali powtórnego małżeństwa oraz praktyka celibatu dobrowolnego. Sprzyjały temu rady Chrystusa (por. Mt 19,3-12; Łk 18,29-30), św. Pawła (1Kor 7,32; 1Tm 3,12), poglądy montanistów<sup>1</sup> oraz późniejsze wzory życia pustelniczego.

---

<sup>1</sup> Montanizm – ruch religijny we Frygii i pogląd głoszony przez Montanusa (155-160). Odrzucał on wszelki autorytet kościelny, a narzucał surowy rygor moralny. Zaostrzono więc praktykę pokutną, a ucieczkę przed prześladowaniem uważano za zaparcie się wiary. Montanus polecał swoim

Historia trzech pierwszych stuleci ujawnia, że zwyczajowo byli bezzenni biskupi, kapłani i diakoni, ale też żonaci duchowni nie mieli żadnych przeszkód w wypełnianiu swoich obowiązków. Natomiast synod w Elwirze (305-306) nakazał biskupom, kapłanom, diakonom i wszystkim klerykom służącym przy ołtarzu powstrzymanie się od pożycia z żonami pod groźbą kary usunięcia z duchowieństwa<sup>2</sup>. Mamy więc partykularny nakaz prawa zobowiązujący wymienionych duchownych do zachowania seksualnej wstrzemięźliwości (celibatu) żonatych.

To prawo partykularne potem przyjmowały i potwierdzały inne synody, podawały też szczegółowe przepisy co do zamieszkania kobiet w domu duchownego. W tym czasie jednak bez ograniczeń święcono żonatych, od kandydatów do święceń domagano się zobowiązania (pod przysięgą) do wstrzemięźliwości i włączono do tego zobowiązania subdiakonów. Celibat rozumiany w sensie wstrzemięźliwości seksualnej w Kościele Zachodnim funkcjonował do XII w., mimo prób upowszechniania żądania oddalania żon duchownych, zabraniając wiernym udziału w nabożeństwach odprawianych przez duchownych żyjących w małżeństwie, pozbawiania duchownych wszystkich urzędów i do degradacji włącznie. Małżeństwa osób duchownych wyższych święceń, mimo że uchodziły za niegodziwe, były jednak ważne i nikt na Zachodzie ich nie kwestionował<sup>3</sup>.

Punktem zwrotnym w utrwalaniu wymogu celibatu (rozumianego jako beżenstwo) w Kościele łacińskim stało się uznanie na Soborze Luterzańskim II (1139) wyższych święceń za przeszkodę do zawarcia małżeństwa. Art. VII stwierdza:

„Podążając śladami naszych poprzedników, papieży rzymskich, Grzegorza VII, Urbana i Paschalisa, polecamy, aby nikt nie słuchał mszy celebrowanej przez tych [kapłanów], o których wie, że żyją z żoną lub konkubiną. Aby zaś prawo wstrzemięźliwości i czystości podobającej się Panu, rozpowszechniło się i umocniło wśród świętych szeregów ludzi Kościoła, postanawiamy, że jeśli znaleźliby się biskupi, prezbiterzy, diakoni, subdiakoni, kanonicy regularni i mnisi, a także bracia zakonni po złożonych ślubach, którzy, łamiąc swoje święte postanowienia, odważyliby się połączyć z żonami, zobowiązani są się od nich rozdzielić. Uważamy bowiem, że tego rodzaju związek, zawarty wbrew prawu kościelnemu, nie jest małżeństwem. Natomiast osoby rozdzielone, niech ze swej

---

zwoleńnikom wyrzeczenie się małżeństwa i propagował życie w całkowitym celibacie. Głównymi jego zwolennikami, które podobnie jak on miały otrzymać Ducha Świętego i być prorokiniami, były Pryscylla i Maksymilla. Por. *Montanizm*, <<http://pl.wikipedia.org/wiki/Montanizm>>, (data dostępu: 17.04.2010).

<sup>2</sup> Por. *Breviarum Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, VII 532-533, kan. 33; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma 1996, vol. I, p. 389.

<sup>3</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 168.



strony czynią pokutę odpowiednią do tak wielkiego wykroczenia”<sup>4</sup>. Zauważmy jednak, że tekst mówi o żonach lub konkubinach. Następnie, że dla takich duchownych, jak kanonicy regularni i mnisi, celibat jest związany ze ślubami wieczystymi.

O przeszkodzie zrywającej święceń wyższych do małżeństwa jest mowa w Dekrecie Gracjana<sup>5</sup> i potwierdził to Sobór Trydencki<sup>6</sup>. Warto wspomnieć, że teologowie reformacji podjęli spór teoretyczny na temat celibatu i odrzucali to prawo, a cesarz Ferdynand I, w trosce o przywrócenie jedności chrześcijaństwa, postawił wniosek na Soborze Trydenckim o zniesienie celibatu. Sobór ten, broniąc sakramentalności małżeństwa, podkreślił też (w oparciu o 1Kor 7) wyższość dziewictwa i celibatu podjętego ze względu na Boga i służbę dla Niego w modlitwie, przepowiadaniu i kierowaniu wiernymi<sup>7</sup>. Zatem w dokumentach Soboru Laterańskiego II i Trydenckiego można mówić o prawie celibatu (rozumianego nie tylko jako wstrzeźliwość, ale też jako beżeństwo). Zawarcie małżeństwa było nieważne ze względu na prawo kościelne. Należy dodać, że utrwalaniu prawa o celibacie miały także sprzyjać powstające seminaria duchowne.

Pierwszy *Codex Iuris Canonici*, promulgowany w 1917 r., żądając od duchowieństwa życia doskonalszego niż życie świeckich (kan. 124), zobowiązał duchownych wyższych święceń (subdiakona, diakona, prezbitera i biskupa) do beżeństwa i czystości, nazywając ich grzech przeciw czystości świętokradztwem (kan. 132 §1). Norma ta zakazuje duchownym, którzy przyjęli święcenia wyższe, zawarcia małżeństwa, a gdyby je wcześniej zawarli – korzystania z tego małżeństwa. Równocześnie norma ta zobowiązuje tych duchownych do prowadzenia życia czystego w takim stopniu, że ich czynności przeciwne czystości, tak zewnętrzne jak wewnętrzne, to jest myśli i pragnienia, są dla nich świętokradcze<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2005, T. II, kan. VII, s. 145-146.

<sup>5</sup> Por. D. XXVIII, 13.

<sup>6</sup> „Gdyby ktoś mówił, że duchowni przyjąwszy święcenia lub zakonnicy złożywszy uroczyste ślub czystości, mogą zawrzeć małżeństwo, a zawarte jest ważne bez względu na prawo kościelne lub złożony ślub, i że opinia przeciwna nie jest niczym innym niż potępieniem małżeństwa; że wszyscy, którzy nie czują, iż otrzymali dar czystości (nawet gdy ją ślubowali), mogą zawrzeć małżeństwo – niech będzie wyklęty. Ponieważ Bóg nie odmówi tego [daru] szczerze proszącym, ani nie pozwoli kusić ponad to, co możemy [znieść]”. *Sobór Trydencki*, Sesja 24: I/B kan. 9, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, T. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2005, s. 719.

<sup>7</sup> Por. hasło: *Celibat*, opr. W. Wójcik, w: *Encyklopedia Katolicka*, [dalej: EK], red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1985, T. 2, kol. 1400; M. Żurowski, *Kanoniczne...*, s. 168.

<sup>8</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008, s. 401-402.

Ojcowie Soborowi *Vaticanum II* w wielu dokumentach oraz papież Paweł VI<sup>9</sup> i Jan Paweł II<sup>10</sup>, a także *Katechizm Kościoła Katolickiego*<sup>11</sup>, potwierdzili celibat w całej pełni, chociaż został on zmieniony pod względem podmiotowym, jak i przedmiotowym. Naświetlono go z innej perspektywy i podkreślono jego wartość dla duchownych i Kościoła katolickiego<sup>12</sup>. Ale też nie brakowało tych, którzy celibat krytykowali i kontestowali<sup>13</sup>.

## 2. POJĘCIE CELIBATU I JEGO NATURA W KONTEKŚCIE ŚWIĘCEŃ

„Celibat (łacińskie *caelebs*), to bezzenny, samotny, bezżeństwo, rezygnacja z małżeństwa; w wielu religiach uważany za ideał życia religijnego i wymagany od duchownych; w chrześcijaństwie – stan bezżeństwa obierany w duchu wiary jako zobowiązanie, związanie się ślubem czystości lub święceniami wyższymi (diakonat, kapłaństwo) usankcjonowany prawnie w Kościele rzymskim, a częściowo także w Kościołach wschodnich”<sup>14</sup>. To encyklopedyczne wyjaśnienie łączy z celibatem beżenność, ideał życia rad ewangelicznych, ślub czystości (dziewictwo) oraz święcenia. Zatem, wraz z celibatem pojawiają się święcenia, małżeństwo jest w opozycji do beżenności oraz ślubu czystości. Celibat w istocie oznacza bezżeństwo, ale ma związek ze święceniami i ślubem czystości. Idąc dalej, możemy stwierdzić, że rys historyczny problematyki dotyczącej celibatu pokazał, iż był on związany ze święceniami subdiakonów, diakonów, prezbiterów i biskupów, ale także z czystością lub wstrzemięźliwością seksualną w małżeństwie i poza nim. Należy przy tym zauważyć, że celibat i wstrzemięźliwość, które mają wartość same w sobie, połączone razem stanowią ślub czystości<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika o Celibacie kapłańskim „Sacerdotalis caelibatus”*, (24 czerwca 1967), [dalej: SC], Gorzowskie Wiadomości Kościelne, czerwiec-lipiec 1968, nr 6-7, s. 121-147.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (25 marca 1984), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, T. II, s. 409-538; tenże, *Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia „Redemptionis Donum”* (25 marca 1984), w: *Adhortacje Ojca Świętego...*, T. I, s. 161-190; tenże, *Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym „Vita consecrata”*, w: *Adhortacje Ojca Świętego...*, T. II, s. 633-751; tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 Kapłaństwo służebne*, w: *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, s. 24-26.

<sup>11</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, nr 1579, 1580 i 1599.

<sup>12</sup> Por. *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego, II/1, Księga II. Lud Boży*, red. J. Krukowski, Pallottinum 2005, s. 99.

<sup>13</sup> Por. Paweł VI, *List do sekretarza stanu, kardynała J. Villota w sprawie celibatu kapłańskiego*, w: *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu. Wybór dokumentów*, wybór i red. A. Jasiński, Gniezno 1998, s. 120-125.

<sup>14</sup> *Celibat*, EK T. 2, kol.1394-1395.

<sup>15</sup> Por. KPK kan. 599; W. Barszcz, *Prawny wymiar ślubów*, *Vita Consecrata* 1(2001), s. 51; M. Saj, *Świadectwo życia i wiary osoby konsekrowanej*, w: *Ars boni et aequi. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 474.

W tym kontekście wydaje się też sensowne pytanie, z czego wynika ów obowiązek celibatu? Wśród uczonych istniały zasadniczo dwie teorie. Jedna zwana *theoria voti* sugerowała, że obowiązek celibatu wynika ze ślubu czystości, druga teoria zwana *theoria legis* suponowała, że wynika on z prawa kościelnego. Teoria prawna miała jednak więcej zwolenników i zdają się to potwierdzać zarówno dokumenty soborowe, jak i posoborowe. Niektórzy uczeni do wymienionych teorii dodawali trzecią – mieszaną, czyli twierdzili, że obowiązek celibatu wynika z prawa kościelnego i ślubu<sup>16</sup>. Przywołane teorie zawierają elementy, które dotyczą kwestii celibatu. Wydaje się, że teoria mieszana wyjaśnia dobrze, z czego wynika celibat i pozwala na rozwiązanie niektórych wątpliwości. Trudność zaś polega na tym, że prawo zobowiązuje nie tylko do celibatu, ale także do życia w doskonałej czystości, która wprost jest nakazana ślubem (*votum*) składanym milcząco. Ponieważ ze święceniami Kościoła od wieków łączy zobowiązanie do życia w doskonałej czystości, nikt nie może otrzymać święceń, jeśli nie przyjmie na siebie takiego zobowiązania. Kandydat przynajmniej milcząco składa ślub życia w czystości. I to ten ślub wiąże bardziej niż celibat, bo go się uznaje za ślub uroczysty. Nikt z tego ślubu nie może zwolnić i czyni ślubującego niezdatnym do zawarcia małżeństwa<sup>17</sup>.

Z dokumentów Soboru Watykańskiego<sup>18</sup> wyraźnie wynika, że Sobór nie osadził celibatu w naturze kapłaństwa, ale podkreślił, że jest on odpowiedni dla kapłaństwa, gdyż usposabia do służby dla nowego człowieczeństwa zrodzonego z Boga, do poświęcenia dla Chrystusa, do duchowego ojcostwa wobec ludzi. Celibat nie jest więc wymagany z natury kapłaństwa, jak o tym świadczy praktyka pierwotnego Kościoła i tradycja Kościołów wschodnich. W Kościołach wschodnich do współczesności są kapłani zachowujący celibat, ale są też prezbiterzy żonaci.

Encyklika pap. Pawła VI *Sacerdotalis caelibatus* z roku 1967 zawiera naukę Kościoła o celibacie kapłańskim, o racjach jego istnienia, ze względu na które celibat odpowiada kapłaństwu. Papież przypomniał w niej uzasadnienie chrystologiczne, eklezjologiczne i eschatologiczne oraz uwydatnił szczególnie antropologiczny punkt widzenia, wyjaśniając, że celibat nie może być pozostawiony woli poszczególnego kandydata do kapłaństwa, mimo iż sam Chrystus pozostawił apostołom prawo wyboru stanu życiowego. Życie rodzinne i małżeństwo nie stanowi bowiem wyłącznej szansy osiągnięcia dojrzałości psychicznej. Nowe więzy z biskupem i z innymi kapłanami oraz wiernymi przyczyniają się również do pełnego

<sup>16</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne...*, s. 170; M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 401.

<sup>17</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 400-401.

<sup>18</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* [dalej: LG], w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 44; *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatum totius”* [dalej: OT], w: tamże, nr 10; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum Ordinis”* [dalej: PO], w: tamże, nr 16.

rozwoju osobowości kapłana<sup>19</sup>. Wartość celibatu polega na doskonałej miłości, możliwości mistycznego utożsamiania się z Chrystusem i pełnienia wyjątkowego posłannictwa w Kościele i świecie<sup>20</sup>.

Celibat – w myśl *Przewodnika do formacji kapłańskiej o celibacie* z roku 1974 – polega na całkowitej gotowości do pełnienia posługi kapłańskiej i jest środkiem poświęcenia się Bogu sercem niepodzielnym. Ma wartość znaku i miłości. Celibat przerasta zwykle drogi życia i zakłada całkowite zaangażowanie osoby. Może on być zachowany tylko na drodze współpracy z łaską Boga. Celibat winien być rozumiany nie tyle jako prawo kościelne, ale jako „kwalifikacja”, która wobec Kościoła przybiera wartość publicznej ofiary<sup>21</sup>. Kościół ma prawo wymagać celibatu od kandydatów do kapłaństwa, ponieważ ufa, że dar charyzmatu może być wypraszany tak przez nich samych, jak i przez cały Kościół<sup>22</sup>.

Przeszkoda małżeńska wynikająca ze święceń w Kościele łacińskim wiąże się ściśle z obowiązkiem celibatu duchownych od XII w. i obejmuje również diakona i kapłana żonatego, co odnosi się do sytuacji, w której zostaje on wdowcem (nie może wówczas zawrzeć małżeństwa). W tej ostatniej kwestii zdania są podzielone wśród kanonistów. Niektórzy uważają, że skoro kan. 1037 nie odnosi się do diakonów stałych, to również kan. 1087 ich nie dotyczy<sup>23</sup>. Z kolei inni kanoniści<sup>24</sup> akcentują obowiązek celibatu z kan. 277, który dotyczy wszystkich święconych, i na zasadzie kan. 17 nie są z niego wyłączeni diakoni stali, skoro są święceni, chociaż nie wymienia ich kan. 1037. Kanoniści ci zwracają uwagę, że w tej sytuacji diakon stały wdowiec mógłby się ubiegać o dyspensę od przeszkody święceń, w więc o wiele łatwiej można ją otrzymać, natomiast nie od celibatu<sup>25</sup>. Wydaje się, że przy rozstrzygnięciu problemu, kto ma tutaj rację, warto odwołać się do tradycji Kościołów wschodnich, która nie akceptowała powtórnych małżeństw. Zatem, należałoby się opowiedzieć za opinią, że przeszkoda małżeńska święceń wiąże też diakonów stałych owdowiałych. Celibat natomiast nie jest

---

<sup>19</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika SC...*, nr 56; J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 2002, s. 98-113.

<sup>20</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 404; *Celibat*, EK T.2, kol. 1401.

<sup>21</sup> Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Przewodnik do formacji kapłańskiej o celibacie*, w: *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu...*, nr 9, s. 13; Szerzej na temat ofiary kapłańskiej pisze: M. Graczyk, *Ofiarniczy wymiar życia celibarycznego*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie w 40-lecie encykliki Sacerdotalis caelibatus*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 89-104.

<sup>22</sup> Por. *Celibat*, EK T. 2, kol.1401; L. Król, *Celibat w Kościele katolickim, w kościołach protestanckich i w kościele prawosławnym*, w: *Celibat znakiem płodności...*, s. 181-185; S. Mojek, *Jaki jest sens celibatu kapłańskiego?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 483-492.

<sup>23</sup> Por. F. Aznar Gil, *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1985, s. 198.

<sup>24</sup> Por. J. Hervada, *Comentario al Código de derecho canónico*, Pampeluna 1983, s. 649.

<sup>25</sup> J.F. Castaño, *El sacramento del matrimonio*, Roma 1992, s. 250-251.

wpisany w naturę święceń i nie jest tożsamy ze ślubem czystości, chociaż zakłada wstrzemięźliwość i czystość. Celibat i wstrzemięźliwość połączone razem, jak to już podkreślano, stanowią ślub czystości<sup>26</sup>.

### 3. POSŁUGA DIAKONA A CELIBAT

Wraz z reformą posoborową nastąpiła reforma posług i święceń. Ale nie tylko. Papież Paweł VI w roku 1967, w motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*<sup>27</sup>, ustanowił diakonat stały, czyli stan diakonów, którzy przyjmują święcenia diakonatu i nie zamierzają przyjąć święceń prezbiteratu. Kandydatami do diakonatu stałego mogli być zarówno bezzenni młodzieńcy, jak i żonaci mężczyźni, czyli obowiązek celibatu stał się względny. Przyjęcie święceń diakonatu przez żonatego mężczyznę stało się więc możliwe, gdy zamierzał on pozostać na tym stopniu święceń. Zatem, od wspomnianego motu proprio odróżniamy diakonów, którzy pozostają w diakonacie na sposób stały (bezzennych lub żonaty) i diakonów, którzy przyjmują te święcenia jako stopień przed prezbiteratem. Z tych 3 kategorii diakonów do celibatu zobowiązani są diakoni stali nieżonaci i diakoni przyjmujący święcenia diakonatu przed święceniami kapłańskimi.

Nieżonaty kandydat do stałego diakonatu, jak również kandydaci do prezbiteratu, w myśl kan. 1037 KPK, powinni być dopuszczani do diakonatu, zanim w przepisany obrzędzie nie oświadczą publicznie wobec Boga i Kościoła, że podejmują obowiązek celibatu, albo zanim nie złożą ślubów wieczystych w instytucie zakonnym. Kan. 1037 wyraźnie stanowi, że do święceń diakonatu można dopuścić tylko tego, kto wcześniej zobowiąże się do życia w celibacie. Jest to zgodne z wcześniejszym motu proprio *Ad pascendum* Pawła VI z roku 1972, które ustanowiło publiczne podjęcie się celibatu wobec Boga i Kościoła w specjalnym obrzędzie poprzedzającym święcenia diakonatu i będzie ono stanowić małżeńską przeszkodę zrywającą<sup>28</sup>.

Pomijam pewne wątpliwości interpretacyjne wynikające z różnych dokumentów liturgicznych w materii publicznego podjęcia się celibatu<sup>29</sup>. Z dokumentów liturgicznych wynika, że do publicznego podjęcia się celibatu w przepisany obrzędzie nie są zobowiązani ci, którzy przed święceniami diakonatu złożyli wieczyste śluby w instytucie życia konsekrowanego. Tak postanawia kan. 1037, ponieważ członkowie życia konsekrowanego przed święceniami diakonatu składają profesję zakonną, na którą składają się trzy śluby publiczne, a wśród nich – ślub

<sup>26</sup> Por. W. Barszcz, *Prawny wymiar...*, s. 51.

<sup>27</sup> Por. AAS 59(1967), s. 697-704; tekst polski: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* [dalej: PPK], zebrał i przetłumaczył E. Szafrowski, Warszawa 1969, T. I, z. 1, nr 465.

<sup>28</sup> Por. J.F. Castaño, *Il Sacramento...*, s. 248-250.

<sup>29</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 406-413.

czystości. Na skutek niego, zakonnik zobowiązuje się nie tylko do celibatu, czyli bezżenności, ale także do unikania grzechu zewnętrznego i wewnętrznego przeciwko VI i IX przykazaniu Bożemu, a wszystko z nowego tytułu, to jest z wymogów cnoty religijności. Przyjmując święcenia diakonatu, zakonnik nie składa drugi raz ślubu czystości, tylko potwierdza, że będzie żył w celibacie dla królestwa niebieskiego. Ponieważ Kościół wyraźnie wiąże celibat ze święczeniami, dlatego zobowiązuje zarówno duchownego diecezjalnego, jak i zakonnika, aby w czasie obrzędu święceń oświadczyli, że są gotowi do życia w celibacie. W czasie święceń (jedni i drudzy) to okazują, pisze ks. Marian Pastuszko, ale zobowiązują się do życia w celibacie wcześniej, przed święczeniami<sup>30</sup>.

W kontekście celibatu diakonów należy jeszcze poruszyć kwestię diakona, który wprawdzie przyjął diakonat jako stopień do prezbiteratu, ale później nie chce przyjąć święceń kapłańskich. O takiej sytuacji mówi kan. 1038. Zgodnie z nim oraz kan. 1026 KPK nie można zmuszać diakona do święceń prezbiteratu oraz nie może też biskup diecezjalny i kompetentny przełożony wyższy zakazać wykonywania przyjętego święcenia diakonatu. Zakaz może jednak mieć miejsce, gdy diakon jest dotknięty przeszkodą kanoniczną albo zachodzi jakaś inna poważna przyczyna. Wymienieni przełożeni kościelni oceniają, czy taka poważna przyczyna zachodzi w konkretnym przypadku<sup>31</sup>. Diakon ten w dalszym ciągu jest zobowiązany do zachowania celibatu, chociaż praktycznie staje się diakonem stałym bezżennym. Stan diakonatu stałego przewiduje diakonów żonatych, ale także w nim (stan) po święceniach diakonatu, jak się wydaje, nie można się żenić.

#### 4. DYSCIPLINA CELIBATU WOBEC PREZBITERÓW W KPK Z 1983 R.

Kan. 277 KPK/1983 zawiera normy dotyczące przestrzegania przez duchownych obowiązku celibatu i doskonałej czystości. W tym punkcie interesować będzie nas ta problematyka odnosząca się do prezbiterów, chociaż norma odnosi się do duchownych, zatem także do diakonów. Wspomniany kanon stwierdza, że „duchowni obowiązani są zachować ze względu na królestwo niebieskie doskonałą i wieczystą wstrzeźliwość; i dlatego zobowiązani są do celibatu, który jest szczególnym darem Bożym, dzięki któremu święci szafarze mogą niepodzielnym sercem łatwiej złączyć się z Chrystusem, a także swobodnie oddać się służbie Bogu i ludziom”(§1). Jednocześnie prawodawca wyraźnie wskazuje w kan. 1037, iż źródłem tego obowiązku jest dobrowolne zobowiązanie duchownego, będące warunkiem koniecznym dopuszczenia do diakonatu, a potem prezbiteratu<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 413; L. Chiappetta, *Il Codice...*, vol. II, s. 233.

<sup>31</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 418.

<sup>32</sup> Por. J.F. Castaño, *Il Sacramento...*, s. 250.

Obowiązek celibatu wobec kapłanów jest zasadniczo bezwzględny, gdyż w zwyczajnej sytuacji przyjmujący święcenia prezbiteratu jest do niego zobowiązany. Z przytoczonych kanonów jasno wynika, że żyć w celibacie, to znaczy żyć we wstrzeźliwości i w czystości. I nie może być inaczej, skoro przeżycia seksualne z punktu widzenia etyki i teologii moralnej są dozwolone tylko w małżeństwie. A jeśli nie ma małżeństwa, bo jest właśnie celibat, który z istoty swojej oznacza beżeństwo, to ma też być wstrzeźliwość i czystość, jeśli chodzi o przeżycia seksualne. Zawarcie małżeństwa przez duchownego wbrew zobowiązaniu do celibatu jest nie tylko niedozwolone, ale również w myśl kan. 1087 nieważne z uwagi na przeszkodę małżeńską wynikającą ze święceń<sup>33</sup>. Święcenia stanowią zatem przeszkodę, która czyni osobę niezdolną do zawarcia małżeństwa. Ponadto, za usiłowanie zawarcia małżeństwa chociażby cywilnego, kan. 194 §1 nr 3 przewiduje pozbawienie urzędu kościelnego. Duchowny podlega też suspensie *latae sententiae* i gdy nie poprawi się i nadal powoduje zgorzniecie, może być stopniowo ukarany pozbawieniami, a nawet wydalony ze stanu duchownego (kan. 1394 §1).

#### 5. PRZEJŚCIE NA KATOLICYZM DUCHOWNYCH ANGLIKAŃSKICH A OBOWIĄZEK CELIBATU

Kryzys na wielu odcinkach w Kościele anglikańskim spowodował przejścia nie tylko wiernych świeckich, ale także duchownych, do Kościoła katolickiego. Ta sytuacja ma również bezpośredni związek z prezentowanym tematem celibatu w dyscyplinie Kościoła łacińskiego. Unormowania tych kwestii znalazły się w dokumentach Stolicy Apostolskiej. Dnia 4 listopada 2009 r. została wydana Konstytucja apostolska papieża Benedykta XVI *Anglicanorum coetibus*<sup>34</sup> pozwalająca na tworzenie ordynariatów personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną komunie z Kościołem katolickim. Następnie, w tym samym dniu, promulgowano Normy<sup>35</sup> uzupełniające do wymienionej Konstytucji apostolskiej. Te dwa dokumenty dają odpowiedź na pytanie: co z diakonami i kapłanami anglikańskimi, w kontekście obowiązku celibatu, gdy przechodzą do wspólnoty katolickiej?

Konstytucja *Anglicanorum coetibus* w punkcie VI §1 stanowi: „Ci, którzy posługiwali jako anglikańscy diakoni, prezbiterzy lub biskupi, którzy wypełniają wymogi stawiane przez prawo kanoniczne i którzy nie mają przeszkód z powodu nieprawidłowości czy innych przeszkód mogą przez Ordynariusza zostać przyjęci jako kandydaci do sakramentu święceń w Kościele katolickim”. W przypadku

<sup>33</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakramenty...*, s. 410.

<sup>34</sup> Por. Benedykt XVI, *Konstytucja Apostolska Anglicanorum coetibus*, <<http://ekai.pl/bibliote-ka/dokumenty/x792/konstytucja-apostolska-an>>, (data dostępu: 2009.11.15).

<sup>35</sup> Por. *Normy Uzupełniające do Konstytucji apostolskiej Anglicanorum coetibus*, Wiadomości KAI z 22 XI 2009, s. 28-29.

duchownych żonatych należy przestrzegać norm zawartych w encyklice z roku 1967 papieża Pawła VI *Sacerdotalis coelibatus* nr 42 oraz w Deklaracji z 1980 r. *In June*<sup>36</sup>. Duchowni niezonaci muszą podlegać normie celibatu kapłańskiego zgodnie z kan. 277 §1 KPK/1983. Natomiast §2 VI punktu Konstytucji *Anglicanorum coetibus* stwierdza, że ordynariusz, zachowując w pełni dyscyplinę odnośnie do celibatu kapłańskiego w Kościele łacińskim, z reguły dopuści do święceń kapłańskich jedynie mężczyzn niezonatych. Może skierować prośbę do Biskupa Rzymu, by w poszczególnych przypadkach rozpatrywanych indywidualnie dopuścić do święceń kapłańskich także mężczyzn żonatych, jako wyjątek od zasady kan. 277 §1, zgodnie z kryteriami zaaprobowanymi przez Stolicę Apostolską.

Przyglądając się temu zapisowi Konstytucji, najpierw zauważamy, że przy przejściu z anglikanizmu duchownych konieczna jest nowa ordynacja święceń. Ta zaś jest możliwa, gdy są spełnione warunki określone w kan. 1024-1049 KPK/1983. W kwestii dyscypliny celibatu diakonów i prezbiterów anglikańskich przechodzących na katolicyzm zasadniczo obowiązują przepisy kan. 277 §1, zaś w przypadku duchownych żonatych obowiązuje procedura określona niniejszą Konstytucją i encykliką Pawła VI *Sacerdotalis coelibatus* nr 42, w których stwierdzono, że można wziąć pod uwagę szczególne warunki duchownych, którzy już związani małżeństwem żyją czy to w Kościołach, czy w społecznościach chrześcijańskich jeszcze oddzielonych od katolickiej wspólnoty, jeśli pragną korzystać z pełni owej wspólnoty, a potem sprawować obowiązki duchowne. Należy to jednak uczynić w taki sposób, który by nie przeszkadzał ustanowionej już dyscyplinie świętego celibatu, obowiązującego duchownych.

Z kolei w Normach<sup>37</sup> uzupełniających Konstytucję Apostolską *Anglicanorum coetibus* znajdujemy także zapis dotyczący duchowieństwa (art.6), w którym zaznaczono, że kandydat do sakramentu święceń musi zyskać zgodę Rady Zarządzającej, a następnie ordynariusz zwróci się do Ojca świętego z prośbą o dopuszczenie do pełnienia posługi kapłańskiej w ordynariacie mężczyzny żonatego, po procesie rozeznania, na podstawie obiektywnych kryteriów oraz potrzeb ordynariatu. Te obiektywne kryteria określa ordynariusz w konsultacji z miejscową Konferencją Episkopatu. Muszą być one zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. (§1). Wyraźnie jednak stwierdzono w §2 tego artykułu, że duchowni anglikańscy, którzy znajdują się w nieregularnych sytuacjach małżeńskich, nie mogą być przyjęci do sakramentu święceń w ordynariacie. Funkcji kapłańskiej nie mogą również pełnić duchowni, którzy uprzednio zostali wyświęceni w Kościele katolickim,

---

<sup>36</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja w sprawie duchownych Episkopalnych In June* z 1980, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 176.

<sup>37</sup> Por. *Normy...*, s. 28.



a następnie stali się anglikanami. Natomiast żonaty były biskup anglikański może być mianowany ordynariuszem.

W tym kontekście można dodać, że w roku 1980 Kongregacja Nauki i Wiary wydała deklarację w sprawie duchownych episkopalnych w przypadku dopuszczenia ich do pełnej łączności z Kościołem katolickim, w której wspomniana dykasteria sprecyzowała, że wyjątek od normy celibatu jest udzielony na korzyść tych poszczególnych żonatych duchownych i nie może być rozumiany w taki sposób, który zakładałby zmianę poglądu Kościoła co do wartości celibatu, bo ten pozostaje normą także dla przyszłych kapłanów wywodzących się z tej grupy<sup>38</sup>.

## 6. DYSPENSOWANIE OD OBOWIĄZKU CELIBATU

Na wstępie tego punktu wypada zaznaczyć, że święcenia ważnie przyjęte nigdy nie tracą ważności oraz że utrata stanu duchownego nie niesie z sobą dyspensy od obowiązku celibatu (kan. 291 KPK/83), z wyjątkiem stwierdzenia nieważności święceń przez wyrok sądowy lub dekret administracyjny (kan.290 1§). W ramach norm Kościoła łacińskiego istnieje możliwość ubiegania się duchownych o dyspensę od obowiązku celibatu w przypadkach, w których sakrament kapłaństwa został ważnie udzielony i przyjęty. Aktualne przepisy regulujące tę sprawę zawarte są w dwóch dokumentach Kongregacji Nauki Wiary z dnia 14.10.1980 r.: *Per litteras ad universos*<sup>39</sup> – podającym zasady doktrynalne oraz *Ordinarius competens*<sup>40</sup> – określającym normy proceduralne. Są one dalej wiążące, bowiem KPK/1983 w kan. 291 ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że dyspensy takiej udziela tylko Biskup Rzymski<sup>41</sup>. Te normy wskazują na cztery tytuły prawne, czyli przyczyny, dzięki którym można otrzymać dyspensę od celibatu. Są to: porzucenie życia kapłańskiego; brak należytej wolności; brak należytej odpowiedzialności oraz trwała niezdolność do życia w celibacie. W tym ostatnim przypadku chodzi o niezdolność konstytutywną (wrodzoną) lub nabytą przed przyjęciem święceń. Dotyczy to zatem tych kapłanów, którzy nie powinni przyjmować święceń, gdyż są niezdolni do prowadzenia życia w celibacie. Dyspensy od celibatu może udzielić jedynie papież. Dyspensą jest łaska udzieloną z powodów wyżej wskazanych, nie może więc być traktowana jako prawo przyznawane w sposób bezkrytyczny wszystkim kapłanom. Reskrypt papieski będący łaską zawiera w sobie dyspensę od celibatu kapłańskiego, utratę stanu kapłańskiego, dyspensę od ślubów zakonnych (jeśli kapłan jest zakonikiem), zwolnienie ze wszystkich

<sup>38</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja w sprawie duchownych...*, s. 176.

<sup>39</sup> Tekst polski listu w: *W trosce o pełnię wiary...*, s.149-151.

<sup>40</sup> Tekst polski norm dyspensowania w: tamże, s. 152-153.

<sup>41</sup> Por. W. Kiwior, *Dyspensy od celibatu kapłańskiego: kompetencja, tytuły prawne, procedura*, Prawo Kanoniczne 35(1992), nr 3-4, s. 162.

cenzur i legalizację potomstwa. Kapłan, który otrzymał dyspensę, może zawrzeć sakrament małżeństwa zgodnie z przepisami prawa kanonicznego<sup>42</sup>.

## 7. CZY KOŚCIÓŁ ŁACIŃSKI JUTRA Z CELIBATEM?

Z całości refleksji wynika, że celibat (rozumiany początkowo jako wstrzeżność, czystość, potem bezżenność) był pierwotnie wprowadzony przez prawo zwyczajowe, później partykularne, a w końcu powszechne, jako obowiązek w stosunku do przyjmujących święcenia. Jednak zawsze z zachowaniem pełnej dobrowolności ze strony każdego, który ten obowiązek i dar przyjmuje<sup>43</sup>.

Jest prawdą, że Kościół bardzo długo (do XII w.) rozumiał celibat jako wstrzeżność seksualną duchownego, niezależnie od tego, czy żył w rodzinie czy samotnie. Przez wiele wieków wyświęcano mężczyzn żonatych, jednak zakładano, że przyjęcie wyższych święceń wyklucza normalne życie małżeńskie. Nie można jednak zgodzić się z tezą, że o celibacie w sensie bezżenności można mówić dopiero od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku<sup>44</sup>. Jest natomiast prawdą tego okresu, że życie duchownych i ich małżeństwa oraz konkubinaty funkcjonowały jakby nie było obowiązku celibatu. Jest to jednak zupełnie inna kwestia, bowiem przepisy kościelne były dość jednoznaczne. Przeciwstawić się trzeba również tendencji teologów, którzy chcą wpisać celibat w naturę kapłaństwa.

Celibat jako bezżenstwo jest prawem i zobowiązaniem wyświęconych, jest „kwalifikacją” osoby do życia we wstrzeżności i czystości, jest darem i charyzmatem od Boga, jest znakiem nowego życia, zapowiedzią królestwa Bożego i „świętą” wartością<sup>45</sup>. Celibat nie jest wpisany w naturę kapłaństwa, ale wzmacnia pozycję i dyspozycyjność diakona i kapłana oraz ułatwia orientację na Pana. Szczególnie ważne jest, by kapłan rozumiał teologiczną motywację prawa o celibacie, które to prawo jako takie wyraża wolę Kościoła<sup>46</sup>.

Obowiązek zachowania celibatu w Kościele łacińskim został potwierdzony, ale nie ze względu na jego konieczny związek z kapłaństwem, lecz na ich wzajemną wielopłaszczyznową odpowiedniość (stosowność, zgodność). W tym też duchu są formułowane – jak zauważa Grzegorz Ryś – wszystkie argumenty za utrzymaniem tego prawa w Kościele łacińskim. Po książce *Miłość i odpowie-*

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 173.

<sup>43</sup> Por. M. Żurowski, *Kanoniczne...*, s. 173.

<sup>44</sup> Por. G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2002, s.

<sup>45</sup> Tej ostatniej nazwy „święta wartość” użył papież Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników międzynarodowego sympozjum teologicznego w Rzymie w dniu 12.03.2010. Papież prawdopodobnie nawiązał do przemówienia pap. Benedykta XIV z roku 1920, w którym ten ostatni stwierdził, że nigdy się tak nie stanie, że Stolica Apostolska święte i zbawienne prawo celibatu (podkreślenie H.S.) w jakiejś części złagodziła. Por. AAS 12(1920), s. 387.

<sup>46</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores...*, nr 29; G. Ryś, *Celibat...*, s. 113; J. Augustyn, *Celibat. Aspekty...*, Kraków 2002, s. 98-113.

*działność* i katechezach Jana Pawła II poświęconych „teologii ciała” jest oczywiste, że doskonałość życia w celibacie nie mierzy się stopniem „czystości rytualnej” tak bardzo podkreślanej niemal do XX wieku, lecz tak jak w przypadku każdego innego stanu życia – miarą samej miłości<sup>47</sup>.

Prawo celibatu wyraża wolę Kościoła. Wola zaś Kościoła znajduje swą ostateczną motywację w związku, jaki łączy celibat ze święceniami kapłańskimi, które upodabniają kapłana do Jezusa Chrystusa Głowy i Oblubieńca Kościoła. Kościół jako oblubienica Chrystusa pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus C – Głowa i Oblubieniec. Celibat kapłański jest więc darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła<sup>48</sup>.

Skoro wspólnota Kościoła składa się z ludzi, nieustannie się zmienia, ma swoją historię i przyszłość, więc czasami błądzi, ale stale dojrzewa. Zatem wydaje się, że Kościół jutra, to Kościół łaciński z dojrzałszym celibatem.

## THE CELIBACY OF DEACONS AND PRIESTS IN THE DISCIPLINE OF THE LATIN CHURCH

### Summary

The article concerns the priesthood and the discipline of celibacy it involves. The subject of celibacy has been drawn to the fore by discussion concerning the pedophilia scandal in the Church. Even though the media stress that no such sexual abuse should be linked with the requirement of celibacy, these events indirectly provoked a discussion about the meaning of celibacy and the need for it in contemporary reality. For this reason, some maintain that a new look at celibacy is needed. Others ask questions about the origins and the early understanding of celibacy. Was it understood in the same way by medieval canonists and thinkers as it is understood in our times? What does the celibacy of a deacon or a priest mean today? What about married priests from other religious communities who wish to be admitted into the Latin Church? What is the procedure for obtaining dispensation from celibacy? Will celibacy have its place in the Church of tomorrow? Such questions and answers to them constitute the main content of the study.

**Keywords:** celibacy, dispensation from celibacy, vow of chastity, sexual abstinence

**Nota o Autorze:** ks. 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 różnych instytucji kanonicznych.

**Słowa kluczowe:** celibat, dyspensa od celibatu, beżzenność, ślub czystości, wstrzemięźliwość seksualna

---

<sup>47</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 299-316.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Pastores...*, nr 29; G. Ryś, *Celibat...*, s. 114.



Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB  
UKSW, Warszawa

## ORGANY ZARZĄDU I WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚCI – RADY W PRAWIE WŁASNYM TOWARZYSTWA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

### WSTĘP

Historia rad wspomagających przełożonych sięga początków życia zakonnego, tj. *Reguły* św. Benedykta. Z czasem rozwiązanie to zostało przyjęte w innych zakonach. Sobór Watykański II dowartościował organy zarządu i odpowiedzialności, zwłaszcza w życiu zakonnym. W naturalny zatem sposób instytucje te występują w strukturach Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

W niniejszym artykule pokrótce zostanie zarysowana historia zagadnienia. Następnie zostaną wskazane normy prawa powszechnego Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego dotyczące rad zakonnych. Na tle przesłanek teologicznych oraz prawnych, w kolejnym punkcie opracowania będą przybliżone normy prawa własnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego<sup>1</sup>.

W tym instytucie zakonnym rozróżnia się rady na trzech poziomach zarządu, tj. całego instytutu, prowincji (inspektorii) oraz wspólnoty lokalnej. Celem opracowania jest skonfrontowanie prawa własnego salezjanów z normami powszechnymi, a tym samym ukazanie, jak szczegółowe rozwiązania obecne w normach salezjańskich, odpowiadają na wytyczne Kościoła nt. rad zakonnych.

---

<sup>1</sup> Por. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986; fundamentalne prawo własne salezjanów składa się z dwóch zbiorów, dalej cytuję Konstytucje lub Regulaminy Ogólne. Zamiennie z pełną nazwą „Towarzystwo św. Franciszka Salezego” używa się nazwy skróconej „Towarzystwo Salezjańskie” lub „Zgromadzenie Salezjańskie”. W tradycji instytutu określenie „prowincja zakonna” zastępowane jest terminem „inspektoria”, a „prowincja” znany jest „inspektorem”.

## 1. PRAWO POWSZECHNE KOŚCIOŁA

### 1.1. Historia rad zakonnych

Potrzeba odpowiedniego i przemyślanego zarządu od samego początku życia zakonnego prowadziła do skorzystania z pomocy zakonników pomagających przełożonego. Instytucja rad zakonnych sięga *Reguły* św. Benedykta.

W *Regule* znajduje się punkt *O zwoływaniu braci na radę* oraz *O dziekanach klasztornych*<sup>2</sup>. Przy podejmowaniu ważnych decyzji, opat zwoływał całą wspólnotę, aby wysłuchać opinii wszystkich, także najmłodszych braci. Po wysłuchaniu rady i jej rozważeniu, podejmował decyzję. W codziennym zarządzie korzystał z pomocy starszych zakonników. W liczniejszych wspólnotach, *Reguła* zalecała opatom ustanowienie dziekanów klasztornych i złożenie na nich części obowiązków przełożonego klasztoru.

Tradycje zakonne stopniowo stawały się powszechnym prawem stanowionym. Prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. także zauważył potrzebę istnienia rady, która wspomaga przełożonego. Prawo kodeksowe nakazywało posiadanie rady przez najwyższego przełożonego, przełożonego kongregacji monastycznej, przełożonego prowincji i domu uformowanego. Przełożony powinien pytać radców o zgodę lub radę w wypadkach przewidzianych w konstytucjach zakonnych lub w prawie powszechnym Kościoła<sup>3</sup>.

### 1.2. Aktualne normy prawa powszechnego

Współczesne prawo Kościoła bazuje m.in. na nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Sobór wyszedł naprzeciw potrzebie współuczestnictwa w kierowaniu Kościołem na różnych poziomach zarządu i w różnorodnych organach kościelnych. Partycypacja w zarządzie jest widoczna w: synodzie biskupów, radzie kapłańskiej, kolegium konsultorów, radach ekonomicznych i duszpasterskich. Najczęściej są to organy doradcze.

Natomiast rady zakonne w większym stopniu, niż wymienione wyżej organy, uczestniczą w zarządzie instytutem. Znacząca ich rola została zapisana w soborowym dekreście o życiu zakonnym. Ojcowie soborowi w pierwszym rzędzie zwracali

---

<sup>2</sup> Por. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi*. Księga druga, tłum. A. Świderkówna, wyd. 3, Kraków 2005, s. 50-53, 118-119.

<sup>3</sup> Por. *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1956, can. 516 § 1; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, wyd. 3, Opole 1957, s. 634-635, 644-645; J. Kałowski, *Udział przełożonego instytutu życia konsekrowanego w radach*, *Prawo Kanoniczne* 29(1986)3-4, s. 76.

cją uwagę na postawę współodpowiedzialności członków instytutów<sup>4</sup>. Odpowiedzialność obejmuje nadto gremia zarządzające i doradcze. „Kapituły i rady niech wiernie wypełniają obowiązki kierownicze i niech na swój sposób wyrażają wspólną troskę wszystkich członków o dobro całej społeczności”<sup>5</sup>.

Zagadnienie kapituł i rad zakonnych było następnie obecne w prawie posoborowym, zwłaszcza w liście apostołskim Pawła VI *Ecclesiae sanctae*. Papież podkreśla w nim istotną rolę, jaką w przystosowanej odnowie zakonów mają pełnić kapituły generalne (specjalne). W ich przygotowaniu rady generalne zakonów miały zadbać o szeroką konsultację i wypowiedzenie się wszystkich zakonników nt. odnowy<sup>6</sup>. Organizacja kapituł i rad miała wyrażać udział wszystkich zakonników w trosce o dobro całej wspólnoty, co łączy się m.in. z możliwością udziału w wyborach osób do tychże struktur zakonnych<sup>7</sup>.

Zagadnienie rad podejmuje również prawo powszechne Kościoła. *Kodeks Prawa Kanonicznego* stwierdza: „przełożeni powinni mieć własną radę, ustanowioną zgodnie z postanowieniami konstytucji, i korzystać z jej pomocy w wykonywaniu swojego urzędu”<sup>8</sup>. Przełożeni wszystkich szczebli (zarząd generalny, prowincji i lokalny) mają korzystać z pomocy swojej rady. Rada jest tu organem stałym, grupą osób, która towarzyszy przełożonemu. Przełożony jest jej przewodniczącym, zwołuje ją i otwiera obrady, przedstawia porządek spotkania, udziela głosu i zamyka obrady. Działająca w duchu wspomnianej wcześniej partycypacji rada zapewnia obiektywne i roztropne sprawowanie władzy<sup>9</sup>.

Postanowienia konstytucji każdego instytutu zakonnego określają to wszystko, co dotyczy ustanowienia rady, członków i ich kadencji, kompetencji i zasad działania; w ten sposób unika się niejasności i ewentualnych problemów prawnych<sup>10</sup>. Prawo własne stanowi także o charakterze działania rady przy niektórych

<sup>4</sup> „Skuteczna odnowa i właściwe przystosowanie do współczesności może być dokonane tylko przez współpracę wszystkich członków instytutu. (...) W sprawach zaś, które odnoszą się do egzystencji całego instytutu, przełożeni winni we właściwy sposób zasięgać rady i wysłuchiwać jego członków”. *Dekret Soboru Watykańskiego II o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”* (28 października 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264-275, nr 4; por. tamże, nr 14.

<sup>5</sup> Tamże, nr 14.

<sup>6</sup> Por. Paweł VI, *List apostołski motu proprio. Normy i przepisy wykonawcze do dekretów Soboru Watykańskiego II „Ecclesiae sanctae”* (06 sierpnia 1966), w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata”*, red. B. Hylla, Kraków 1998, s. 51-59, nr 4.

<sup>7</sup> Por. tamże, nr 18.

<sup>8</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu* [dalej: KPK 1983], Poznań 1984, kan. 627 § 1.

<sup>9</sup> Działanie rady wyraża także troskę zakonników o dobro wspólne instytutu czy wspólnoty. Por. KPK 1983, kan. 633 § 1.

<sup>10</sup> Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie „Congregavit nos in unum Christi amor”* (02 lutego 1994), Żabki 1994, nr 51.

aktach prawnych. Część z nich wymaga wyrażenia zgody rady, a inne opinii gremium doradczego. „Oprócz wypadków określonych prawem powszechnym, własne prawo powinno ustalić sytuacje, w których do ważnego działania wymagana jest zgoda lub rada, wyrażona zgodnie z postanowieniem kan. 127”<sup>11</sup>.

Kompetencje rady zależą od prawa własnego instytutów zakonnych i mogą być różne. Bardziej może zostać zaakcentowana forma zarządu lub współdziałania, lub tylko zwykłej konsultacji. Jednakże przełożony nie może być sprowadzony do roli wykonawcy postanowień rady. Większa czy mniejsza rola rady nie wyklucza sfery działania zastrzeżonej dla przełożonego. Inaczej mówiąc, nie dopuszcza się kolegialnego sposobu sprawowania władzy zakonnej. Taką interpretację pełnienia funkcji przełożonego potwierdza dokument Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich z 1983 r. „Władza przełożonego na jakimkolwiek szczeblu związana jest z osobą i nie może być wykonywana przez grupę”<sup>12</sup>. Tę samą zasadę potwierdza adhortacja Jana Pawła II *Vita consecrata*; przełożony wbrew współczesnym wpływom indywidualizmu może domagać się posłuszeństwa od podwładnych<sup>13</sup>. Zarazem przełożony zabiega o wzrastanie braterstwa, które jest owocem miłości uporządkowanej. Dlatego rozwojowi życia braterskiego służy:

<sup>11</sup> KPK 1983, kan. 627 § 2. Prawo powszechne w KPK 1983 stanowi o skorzystaniu z rady w następujących kanonach: 638 § 3, 647 § 1-2, 656- 3<sup>0</sup>, 665 § 1, 684 § 1 i 3, 686 i i 3, 689 § 1, 690, 691 § 1, 694 § 2, 697- 3<sup>0</sup>, 699 § 1, 703. Bez dokonywania analizy tekstu, warto przytoczyć wspomniany kan. 127 KPK 1983: „§ 1. Gdy prawo postanawia, że przełożony do podjęcia czynności potrzebuje zgody lub rady jakiegось kolegium lub zespołu osób, winien zwołać kolegium lub zespół, zgodnie z postanowieniem kan. 166, chyba że – gdy chodzi tylko o uzyskanie rady – inaczej zastrzega prawo partykularne lub własne. Do ważności zaś aktów wymaga się uzyskania zgody bezwzględnej większości tych, którzy są obecni, albo wysłuchania rady wszystkich. § 2. Gdy ustawa postanawia, że przełożony do podjęcia pewnych aktów potrzebuje zgody lub rady niektórych pojedynczych osób, wtedy: 1° jeśli jest wymagana zgoda, akt przełożonego jest nieważny bez zwrócenia się o wyrażenie zgody przez te osoby albo podjęty wbrew ich zdaniu lub któregoś z nich; 2° jeżeli jest wymagana rada, nieważny jest akt przełożonego bez wysłuchania zdania tych osób. Wprawdzie przełożony nie ma żadnego obowiązku pójść za ich zdaniem, chociażby było zgodne, jednakże bez przeważającego powodu – przez siebie ocenianego – nie powinien odstępować od wyrażonego przez nich zdania, zwłaszcza gdy jest zgodne. § 3. Wszyscy, których zgoda lub rada jest wymagana, obowiązani są szczerze wyrazić swoje stanowisko, a także, gdy domaga się tego ważność sprawy, pilnie zachować tajemnicę. Ten obowiązek może być urgowany przez przełożonego”.

<sup>12</sup> Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja: Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej* (31 maja 1983), w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, s. 225-251, § 43. Władza jest związana z osobą i niepodzielna; ostatecznie to przełożony, korzystając z pomocy radnych podejmuje decyzje. Por. tamże, nr 49-50.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie „Vita consecrata”* (25 marca 1996), w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, s. 454-551, nr 43; Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *Instrukcja: Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu „Ripartire da Cristo”* (19 maja 2002), Poznań 2002, nr 14.



posługa słuchania i dialogu, troska o wkład wszystkich w dobro wspólne i rozeznawanie wspólnotowe<sup>14</sup>. Z tego względu, należy szczegółowo ustalić w prawie własnym, kiedy przełożony jest zarazem członkiem rady z prawem przewodniczenia, a kiedy przewodniczy jej obradom, ale nie bierze udziału w głosowaniu<sup>15</sup>.

Ta ostatnia kwestia łączy się z interpretacją prawa powszechnego. Cytowany wyżej kan. 627 § 2 wprost odwołuje się do kan. 127, tj. do aktów prawnych, przy których wymagana jest zgoda lub rada kolegium czy zespołu osób. Można tu rozważać, czy tak podjęty akt – poprzedzony wyrażeniem zgody lub rady – jest kolegialny<sup>16</sup>. Przy braku jednoznacznego zapisu w konstytucjach, wiążąca jest odpowiedź Papieskiej Komisji Interpretacyjnej z 1985 r. Rzeczą dotyczyła wątpliwości co do wykładni kan. 127 § 1. Czy przełożony, prosząc o zgodę kolegium lub zespołu osób, może również głosować, a przy równości głosów przeciwnych przeważać swoim głosem? Odpowiedź Komisji była negatywna<sup>17</sup>. Zatem, „kiedy na mocy prawa powszechnego przed dokonaniem aktu prawnego przełożony jest zobowiązany uzyskać zgodę rady, on sam nie jest jej członkiem, nie uczestniczy w głosowaniu, ani nie posiada prawa do rozstrzygania swoim głosem równości głosów”<sup>18</sup>. Uzyskanie zgody, albo wysłuchanie rady, stanowi tu o ważności aktu prawnego.

Do podjęcia niektórych aktów wystarcza obecność części radnych, a przy ważniejszych decyzjach obraduje pełny skład rady. Praktyczną sugestią jest, aby liczba jej członków była nieparzysta. Wraz ze zwyczajnymi radami, dopuszcza się istnienie i zwoływanie rad nadzwyczajnych. Jest to przydatne zwłaszcza w przeprowadzaniu ważnych spraw instytutu lub prowincji. Rady nadzwyczajne są użyteczne w wymiarze wymiany informacji i konsultacji<sup>19</sup>. Każda z rad zakonnych

---

<sup>14</sup> Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Posługa władzy i posłuszeństwo „Faciem tuam, Domine, requiram”* (11 maja 2008), Kraków 2008, nr 20.

<sup>15</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 663.

<sup>16</sup> Por. B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2, cz. III, Lublin 1990, s. 82. Aktem kolegialnym, co jest wyraźnie zapisane w Kodeksie, jest wyalenie profesja z instytutu. Por. KPK 1983, kan. 699 § 1.

<sup>17</sup> Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando (14 maja 1985): „De Superiore eiusque consilio. D. Utrum cum iure statutur ad actus ponendos Superiore indigere consensu alicuius Collegii vel personarum coetus, ad normam can. 127, § 1, ipse Superior ius habeat ferendi suffragium cum aliis, saltem ad paritatem suffragiorum dirimendam. R. Negative”, AAS 77(1985), s. 771.

<sup>18</sup> B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, s. 82. Por. R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Księga I. *Normy Ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 207-210; J. Kałowski, *Udział przełożonego instytutu życia konsekrowanego w radach*, s. 75-99.

<sup>19</sup> Por. B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, s. 83; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, s. 664.

umożliwia zaangażowanie większej liczby współbraci (sióstr) oraz braterską integrację wspólnot.

## 2. PRAWO WŁASNE TOWARZYSTWA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Prawo powszechne wymaga, aby przełożonego wspierała rada ustanowiona zgodnie z konstytucjami zakonnymi. W Towarzystwie św. Franciszka Salezego, na każdym szczeblu sprawowania władzy, występuje rada. Kolejno zostaną omówione rady na poziomie zarządu generalnego, inspektorii oraz wspólnoty lokalnej.

### 2.1. Rada generalna

Normy dotyczące rad każdego poziomu są zapisane w części czwartej Konstytucji (*Posługa władzy w naszym Towarzystwie*) oraz w części trzeciej Regulaminów Ogólnych. Wśród zasad ogólnych występuje najpierw stwierdzenie: „zarząd centralny, inspektorialny i lokalny sprawuje przełożony, który ma władzę zwyczajną i jest wspomagany przez swoją radę”<sup>20</sup>. Generalnymi przesłankami dla działania rad są zasady przywołane w Konstytucjach: uczestnictwo i współodpowiedzialność wszystkich członków oraz pomocniczość i decentralizacja<sup>21</sup>.

Nadrzędnym celem rady generalnej, w łączności z przełożonym generalnym, jest pobudzanie współbraci do wierności charyzmatowi salezjańskiemu<sup>22</sup>. Rada współdziała z przełożonym generalnym w animacji i zarządzie całym Zgromadzeniem Salezjańskim. Do jej zadań należy: „wyodrębniać i rozpatrywać problemy, które dotyczą wspólnego dobra Towarzystwa, podtrzymywać jedność braterską między różnymi inspektoriami, troszczyć się o coraz sprawniejszą organizację, aby się realizowało posłannictwo salezjańskie w świecie”<sup>23</sup>. Radcy służą swą radą, biorą udział w głosowaniach, realizują zadania otrzymane od kapituły generalnej i przełożonego generalnego. Dlatego mają siedzibę w tym samym domu, co ten ostatni<sup>24</sup>.

Następnie Konstytucje salezjańskie wyliczają sytuacje, w których przełożony generalny musi uzyskać zgodę swej rady. Chodzi o erygowanie inspektorii, otwie-

---

<sup>20</sup> Konstytucje, art. 120. Przełożony posiada władzę zwyczajną i osobistą, ale nie wykonuje jej w sposób autorytarny i absolutny. Dlatego wspomaga go rada, wspiera go w rozeznawaniu sytuacji i podejmowaniu decyzji. Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, Kraków 1997, s. 594.

<sup>21</sup> Por. Konstytucje, art. 123-124; Regulaminy Ogólne, nr. 103, 169.

<sup>22</sup> Por. Konstytucje, art. 126. Przełożony generalny zwołuje i przewodniczy radzie generalnej. Por. tamże, art. 127. Historycznie, od 1874 do 1964 r., na określenie tej rady używano nazwy: „Kapituła Wyższa”. Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 616.

<sup>23</sup> Konstytucje, art. 130.

<sup>24</sup> Por. tamże, art. 131.

ranie i zamykanie domów lub zmianę przeznaczenia dzieł już istniejących, erygowanie nowicjatów, zwołanie kapituły generalnej, zatwierdzenie uchwał inspekto-rialnych, ustanowienie konferencji inspektorii, mianowanie zastępcy członka rady generalnej w razie śmierci lub przeszkody, mianowanie sekretarza, prokuratora i postulatora generalnego, mianowanie inspektorów, wygaśnięcie urzędu inspek- torów, alienację dóbr nieruchomości i ruchomych, gdy stanowią stałą własność Zgromadzenia, określenie kwoty pieniężnej będącej w kompetencji inspektora<sup>25</sup>.

Wyliczone powyżej zagadnienia są rozpatrywane na plenarnych posiedze- niach rady, przy pełnym jej składzie. Niekiedy potrzebna jest decyzja podjęta w szybszym terminie. Wówczas przełożony generalny musi uzyskać zgodę rad- ców, którzy są obecni w domu generalnym, ale nie może być ich mniej niż trzech. Dotyczy to: dyspensy od profesji zakonnej czasowej, mianowanie radców inspek- torialnych oraz udzielenia zezwolenia na niektóre operacje finansowe – wymie- nione w art. 188 Konstytucji<sup>26</sup>. W jednym przypadku, tj. wydalenia członków z Towarzystwa, przełożony generalny decyduje kolegialnie wraz ze swą radą<sup>27</sup>; tylko w tej jednej kwestii przełożony generalny oddaje swój głos. W innych sytu- acjach, kiedy zwraca się o zgodę czy opinię, nie głosuje<sup>28</sup>. W innych ważnych sprawach oraz ilekroć uzna to za stosowne, przełożony generalny ma prawo do wysłuchania zdania rady<sup>29</sup>.

Ważną część każdego zarządu stanowi administracja dobrami doczesnymi. Konstytucje poświęcają tej kwestii osobny punkt (należy zaznaczyć, że sprawy administracyjne łączą się z działalnością rad na każdym poziomie władzy). Prze-

---

<sup>25</sup> Por. Konstytucje, art. 132 § 1; 149, 162, 170; *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Fran- ciszka Salezego. Dodatek – nowe brzmienie artykułów* (dalej: Konstytucje-nowelizacja), art. 132 § 1; przed nowelizacją Konstytucji, art. 132 § 1 kończył się następująco: „wszystkie inne przypadki przewidziane przez prawo powszechnie”. Regulaminy Ogólne wyliczają ponadto sytuacje, kiedy przełożony generalny musi uzyskać zgodę swej rady: na wszczęcie rozpraw sądowych mogących zniesławić Zgromadzenie, założenie prokur misyjnych o zasięgu całego Zgromadzenia, przyjęcie parafii, zatwierdzenie inspekto-rialnego dyrektorium formacyjnego, mianowanie delegata dla jakie- goś sekretariatu centralnego, ustanowienie i wyznaczenie personelu oraz sposobu funkcjonowania biur i konsult związanych z radą generalną, mianowanie delegata dla grupy inspektorii, zatwierdze- nie decyzji wiążących, a uchwalonych przez konferencje inspekto-rialne, ustalenie sposobu konsul- tacji poprzedzającej mianowanie radców inspekto-rialnych, zatwierdzenie preliminarza budżetowe- go i bilansu rocznego przygotowanego przez ekonoma generalnego. Por. tamże, nr. 106, 154.

<sup>26</sup> Por. Konstytucje-nowelizacja, art. 132 § 2. Liczba radców, nie mniej niż trzech, została zmieniona. Wcześniej, Konstytucje stanowiły: „w liczbie nie mniejszej niż pięciu”, por. Konstytu- cje, art. 132 § 2.

<sup>27</sup> Por. Konstytucje, art. 132 § 3.

<sup>28</sup> *Komentarz do Konstytucji Salezjańskich*, wskazując, że przełożony nie wchodzi w skład rady generalnej i nie głosuje, odsyła do wypowiedzi: Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando (14 maja 1985), por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 617-618.

<sup>29</sup> Por. Konstytucje, art. 132 § 4.

łożony generalny potrzebuje zgody swojej rady na: nabywanie nieruchomości, dokonywanie ich alienacji i zmian oraz zakładanie hipoteki, zaciąganie pożyczek, przyjmowanie spadków zobowiązujących do świadczeń, zapisów czy darowizn (o spadkach bez obciążeń należy tylko poinformować), ustanawianie dożywocia, stypendiów naukowych, zobowiązań mszalnych, fundacji lub instytucji dobroczynnych, wznoszenie nowych budowli, burzenie istniejących lub przeprowadzanie w nich poważnych zmian<sup>30</sup>. Dodać należy, że dobrami doczesnymi administrują bezpośrednio ekonom generalny, inspektorialny i lokalny, każdy w swoim zakresie i pod kierownictwem swoich przełożonych oraz rad<sup>31</sup>.

W skład rady generalnej wchodzi: wikariusz przełożonego generalnego, radcy odpowiedzialni za poszczególne sektory i radcy regionalni<sup>32</sup>. Konstytucje wymieniają radców odpowiedzialnych za specjalne sektory: formacji, duszpasterstwa młodzieżowego, przekazu społecznego, misji i finansowego (ekonom generalny)<sup>33</sup>. Radcy regionalni utrzymują łączność pomiędzy zarządem centralnym a poszczególnymi inspektoriami i naświetlają sytuację lokalną w domu generalnym<sup>34</sup>. Ponadto, radcy regionalni mogą wizytować inspektorie, zwoływać zebrania inspektorów, rad inspektorialnych, aby w ten sposób określić to, co jest pożyteczne dla Zgromadzenia Salezjańskiego, Kościołów partykularnych i samych inspektorii<sup>35</sup>.

Ustanowienie radców generalnych dokonuje się na kapitule generalnej. Kapituła wybiera radców, każdego w oddzielnym głosowaniu; radców regionalnych wybiera się w oparciu o listy kandydatów, przygotowane przez kapitulnych z poszczególnych grup inspektorii<sup>36</sup>. O wyborze decyduje bezwzględna większość

---

<sup>30</sup> Por. tamże, art. 188-189.

<sup>31</sup> Por. tamże, art. 190. Ekonom generalny przedkłada sprawozdania z zarządu przełożonemu generalnemu i jego radzie. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 192. Por. też A. Domasz, *Funkcja ekonoma w prawie własnym Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Seminare. Poszukiwania naukowe 27(2010), s. 63-75.

<sup>32</sup> Por. Konstytucje, art. 133; Konstytucje-nowelizacja, art. 133. Szersze omówienie funkcji radców generalnych oraz historyczny rozwój zagadnienia, por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 618-630.

<sup>33</sup> Konstytucje regulują zadania własne radców odpowiedzialnych za poszczególne sektory. Por. Konstytucje, art. 134-139; Konstytucje-nowelizacja, art. 134, 137. Po nowelizacji dokonanej przez Kapitułę Generalną 25, odpowiedzialność za animację Rodziny Salezjańskiej ponosi wikariusz przełożonego generalnego.

<sup>34</sup> Por. Konstytucje, art. 140.

<sup>35</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr. 135. Również radcy troszczą się o więzi pomiędzy współbraćmi i różnymi strukturami salezjańskimi, o sprawy zainteresowanych inspektorii oraz struktury międzyinspektorialne, jak i dokumentację dotyczącą regionu. Por. tamże, nr. 136-137.

<sup>36</sup> Por. Konstytucje, art. 141 § 1, 147. W kapitule generalnej biorą udział członkowie rady generalnej (z prawem głosu), tak ustępujący z urzędu, jak i nowo wybrani radcy. Por. tamże, art. 151, nr. 3. Wybór radców dokonuje się w duchu wiary i poczuciu odpowiedzialności za Zgromadzenie

głosów<sup>37</sup>. Od kandydatów na radców wymaga się, by byli profesami wieczystymi od przynajmniej dziesięciu lat, a wikariusz przełożonego generalnego musi być ponadto kapłanem<sup>38</sup>. Kadencja trwa sześć lat, radcy mogą być jeden raz ponownie wybrani; śmierć radcy lub bezwzględna przeszkoda w działaniu uprawnia przełożonego generalnego do powierzenia urzędu innemu współbratu na czas upływu sześcioletniej kadencji<sup>39</sup>. Pomocniczą posługę notariusza względem rady pełni sekretarz generalny. Bierze on udział w posiedzeniach rady, protokołując obrady, ale nie posiada prawa głosu<sup>40</sup>. W wypełnieniu powierzonych zadań, radców wspiera zaplecze w postaci biur, konsult i sekretariatów. Ich personel i sposoby działania zależą od decyzji przełożonego generalnego za zgodą jego rady<sup>41</sup>.

Strukturami pośrednimi, z którymi szczególnie współpracują radcy regionalni, są grupy inspektorii (regiony). Ułatwiają one kontakty pomiędzy inspektoriami a przełożonym generalnym oraz między samymi inspektoriami. Ich ustanowienia dokonuje kapituła generalna, która zarazem dokonuje wyboru określonych radców regionalnych<sup>42</sup>. W razie potrzeby, mniejsze grupy inspektorii można łączyć w delegacje, dla których przełożony generalny za zgodą swej rady mianuje delegata osobistego, określając zarazem jego obowiązki<sup>43</sup>.

---

Salezjańskie, stąd poprzedza się go modlitwą i rozeznanie. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 127-128. Kapituła Generalna 26 zmieniła nr. 128 Regulaminów Ogólnych: współbracia z regionu, po tajnym głosowaniu, wskazują tylko jednego kandydata na radcę regionalnego. Por. *XXVI Kapituła Generalna Salezjanów Księdza Bosko „Da mihi animas cetera tolle”*, Dokumenty Kapitulne, Rzym, 23.02-12.04.2008, s. 79.

<sup>37</sup> Por. Konstytucje, art. 153. Zagadnienie wyborów i procedur z tym związanych, por. A. Domaszek, *Wybory w prawie własnym Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, Seminare. Poszukiwania naukowe 26(2009), s. 115-126.

<sup>38</sup> Por. Konstytucje, art. 141 § 2.

<sup>39</sup> Por. tamże, art. 142. W razie śmierci lub ustąpienia przełożonego generalnego, jego wikariusz przejmuje tymczasowe rządy i następnie, w porozumieniu z innymi członkami rady, zwołuje kapitułę generalną, celem wyboru przełożonego i nowej rady. Por. tamże, art. 143; por. także Konstytucje-nowelizacja, art. 142.

<sup>40</sup> Odpowiada on ponadto za prace sekretariatu i centralne archiwum Zgromadzenia Salezjańskiego; jest mianowany (*ad nutum*) przez przełożonego generalnego za zgodą rady. Por. Konstytucje, art. 144. Przełożony generalny w podobny sposób mianuje za zgodą swej rady również prokuratora (odpowiada za kontakty ze Stolicą Apostolską) i postulatora generalnego. Por. tamże, art. 145.

<sup>41</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr. 107-108.

<sup>42</sup> Por. Konstytucje, art. 154. Wewnątrz grupy (regionu) można utworzyć jedną lub więcej konferencji inspektorii; ich ustanowienia dokonuje przełożony generalny za zgodą swej rady. Por. tamże, art. 155. Konferencja inspektorii spotyka się przynajmniej raz w roku, by studiować sprawy duszpasterskie oraz koordynować wspólną działalność salezjańską. Konferencje przewodniczy radca regionalny, a uchwały posiadają zasadniczo charakter orientacyjny. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 139-142.

<sup>43</sup> Por. tamże, nr. 138.

## 2.2. Rady inspektorialne

Przełożonego inspektorii (inspektora) we wszystkim, co dotyczy animacji i zarządu, wspiera rada inspektorialna. „Zwołuje ją i przewodniczy inspektor. W jej skład wchodzi: wikariusz, ekonom inspektorialny i w drodze zwyczajnej trzech do pięciu radców”<sup>44</sup>.

Inspektor powinien wysłuchać zdania radców w sprawach większej wagi<sup>45</sup>. Natomiast musi koniecznie uzyskać zgodę rady w następujących przypadkach: dopuszczenie do nowicjatu, profesji, posług i święceń, mianowanie dyrektora lub jego przeniesienie, mianowanie mistrza nowicjatu, ustanowienie delegacji inspektorialnych i mianowanie delegatów, przedłożenie prośby do przełożonego generalnego o otwarcie lub zamknięcie domów oraz zmianę celów dzieła czy prowadzenie dzieł nadzwyczajnych, zwołanie nadzwyczajnej kapituły inspektorialnej, przeprowadzenie operacji finansowych (wyliczonych w art. 188 Konstytucji), określenie sektorów działalności wspólnot posiadających przedstawicieli w radach lokalnych, zmianę zwyczajnych struktur i funkcji wewnątrz wspólnot lokalnych, zezwolenie współbraciom na przebywanie poza domem zakonnym<sup>46</sup>. Radcy inspektorialni biorą udział, z prawem głosu, w kapitule inspektorialnej. Na

---

<sup>44</sup> Konstytucje, art. 164. Por. tamże, art. 161. Inspektor troszczy się o łączność między inspektorią a przełożonym generalnym i jego radą. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 144. Inspektor zwołuje swą radę przynajmniej raz w miesiącu. Por. tamże, nr. 155.

<sup>45</sup> Por. Konstytucje, art. 165. Inspektor w razie potrzeby może skierować współbrata do innej inspektorii (tymczasowo); czyni to „za wiedzą swojej rady”, a więc wysłuchawszy opinii radców. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 151. Inne sytuacje, kiedy inspektor winien wysłuchać swojej rady są następujące: wybór i przygotowanie wychowawców dla wspólnot formacyjnych, wybór proboszczów, mianowanie sekretarza inspektorialnego, tworzenie urzędów, sekretariatów i komisji na szczeblu inspektorialnym, wszczęcie procesu o wydalenie współbrata. Por. tamże, nr. 157, nr. 160. Przed omówieniem zagadnień dotyczących jakiegoś domu zakonnego, należy zapoznać się ze zdaniem tejże wspólnoty. Por. tamże, nr. 158.

<sup>46</sup> Por. Konstytucje, art. 165; przy delegacjach inspektorialnych, por. tamże, art. 159; zwołanie nadzwyczajnej kapituły, por. tamże, art. 172; określenie reprezentacji sektorów działalności w radzie lokalnej, por. tamże, nr. 180. Przed uzyskaniem zezwolenia przełożonego generalnego na operacje wyliczone w art. 188 Konstytucji, należy przedstawić pełną dokumentację z opinią inspektora i jego rady. Por. tamże, art. 188. Zgoda rady inspektorialnej jest wymagana ponadto w następujących sprawach: zezwolenie na prowadzenie szkół koedukacyjnych, sporządzanie umów z ordynariuszami miejsca, z instytucjami kościelnymi i cywilnymi, ustanowienie prokur misyjnych, zezwolenie współbratu na pracę w instytucjach niesalezjańskich, przeniesienie siedziby inspektorii, mianowanie kierownika kapituły inspektorialnej oraz zaproszenie na nią rzeczoznawców i obserwatorów, ustalenie sposobu konsultacji poprzedzającej mianowanie dyrektorów, przeniesienie dyrektora na inny urząd przed zakończeniem kadencji, zwrócenie się z prośbą o zezwolenia na operacje finansowe wyliczone w art. 188 Konstytucji, zatwierdzenie preliminarza budżetowego i bilansu rocznego inspektorii, ustalenie wysokości świadczeń ze wspólnot lokalnych na potrzeby inspektorii, zezwolenie na dokonywanie zmian i decyzje ekonomiczne lub inne o większym znaczeniu w domach inspektorii. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 153, 156, 168, 170-171, 193, 197. Kapituła Generalna 26,

wzór rady inspektorialnej, podobna struktura występuje w jednostce mniejszej od inspektorii, tj. w wizytatorii<sup>47</sup>.

Od kandydatów na radców w inspektorii wymaga się, aby byli profesami wieczystymi, od co najmniej pięciu lat oraz by nie znajdowali się na etapie formacji początkowej; a od wikariusza inspektora wymaga się ponadto, by był kapłanem<sup>48</sup>. W odróżnieniu od radców generalnych, którzy są wybierani, na poziomie inspektorii następuje mianowanie. Na wniosek inspektora, przełożony generalny mianuje ich, za zgodą swej rady; decyzję poprzedza konsultacja wśród współbraci inspektorii<sup>49</sup>. Zwyczajna kadencja trwa trzy lata; po niej mogą być potwierdzeni na kolejny okres, ale można ich zwolnić w trakcie trzylecia<sup>50</sup>. Prawo własne zawiera osobne punkty poświęcone zadaniom wikariusza inspektora oraz ekonomy inspektorialnego<sup>51</sup>. Ten ostatni okresowo informuje inspektora i jego radę o swej działalności, przygotowuje preliminarz budżetowy i bilans roczny do zatwierdzenia<sup>52</sup>. Prawo Towarzystwa Salezjańskiego nie precyzuje, za wyjątkiem wikariusza i ekonomy, obowiązków przypisanych radcom. Ich ustanowienie i zakres obowiązków zależy od lokalnej sytuacji i potrzeb inspektorii. W służbie inspektora i jego rady pracuje sekretarz inspektorialny. Uczestniczy w posiedzeniach rady, bez prawa głosu, sporządza protokoły z obrad, odpowiada za archiwum inspektorialne; po wysłuchaniu zdania rady, mianuje go inspektor i pozostaje do odwołania (*ad nutum*)<sup>53</sup>.

### 2.3. Rady wspólnot lokalnych

Przełożony lokalny zwany dyrektorem kieruje wspólnotą we współpracy ze swoją radą, która wspiera go w animacji i zarządzie; dyrektor zwołuje radę i jej przewodniczy<sup>54</sup>. Rada bardziej niż organem administracyjnym, jest grupą współbraci, którzy dzielą wraz z dyrektorem odpowiedzialność za posłannictwo wspólnoty<sup>55</sup>. Członkami rady są: wikariusz i ekonom wspólnoty, współbracia odpowie-

---

biorąc pod uwagę różnorodność prowadzonych dzieł i sposobów ich zarządzania, zdecydowała, aby inspektor za zgodą swej rady mógł powierzyć zarząd dzieł osobom świeckim oraz określił w tym wypadku zasady kompetencji, kadencji, mianowania, itp. Por. XXVI Kapituła Generalna Salezjanów Księdza Bosko, s. 80. Jeśli kapituła inspektorialna tak zdecyduje, to inspektor ze swą radą opracują przepisy dotyczące administracji. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 190.

<sup>47</sup> Por. Konstytucje, art. 158.

<sup>48</sup> Por. tamże, art. 166.

<sup>49</sup> Por. tamże, art. 167.

<sup>50</sup> Por. tamże, art. 167.

<sup>51</sup> Por. tamże, art. 168-169.

<sup>52</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr. 196; bilans finansowy, po podpisaniu przez inspektora i jego radców, jest przesyłany do ekonomy generalnego, por. tamże.

<sup>53</sup> Por. tamże, nr. 159.

<sup>54</sup> Por. Konstytucje, art. 176, 178; Regulaminy Ogólne, nr. 173.

<sup>55</sup> Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 664.

działni za ważniejsze sektory działalności oraz jeden lub więcej współbraci wybieranych przez coroczne zebranie współbraci, gdy jest ich większa liczba<sup>56</sup>. Radcami we wspólnocie lokalnej mogą być współbracia o ślubach wieczystych, którzy zakończyli okres formacji początkowej<sup>57</sup>. Wikariusza, ekonoma i odpowiedzialnych za główne sektory życia wspólnoty mianuje inspektor, po wysłuchaniu zdania dyrektora<sup>58</sup>. Okazję do spotkania rady lokalnej z inspektorem stanowi coroczna wizytacja we wspólnocie, podczas której dokonuje się przeglądu obserwacji zakonnej, świadectwa życia, pracy apostołskiej i spraw ekonomicznych<sup>59</sup>.

Dyrektor musi uzyskać zgodę swojej rady w następujących sytuacjach: zatwierdzenie rocznego programu życia i działalności wspólnoty, przedstawienie inspektorowi propozycji istotnych zmian w charakterze dzieła, zatwierdzenie preliminarza budżetowego i bilansu wydatków wspólnoty, dokonanie operacji finansowych (wyliczonych w art. 188 Konstytucji) oraz określenie zwyczajnej częstotliwości spotkań samej rady<sup>60</sup>. Rada winna się zbierać przynajmniej raz w miesiącu, ale należy ją także zwołać, ilekroć dyrektor uzna to za konieczne, lub na każdorazowy wniosek co najmniej jednej trzeciej jej członków<sup>61</sup>. Zgodnie z zasadą roztropności, Konstytucje formułują ogólną myśl, żeby dyrektor w innych ważnych sprawach zasięgał zdania swej rady<sup>62</sup>. Dyrektor zwołuje radców i zasięga ich rady lub zgody, ale sam nie głosuje. Odrębny przypadek stanowią dopuszczenia do profesji i święceń. Osobą dopuszczającą jest inspektor za zgodą swojej rady. Wpierw wysłuchuje opinii dyrektora wspólnoty i jego rady. Wówczas dy-

---

<sup>56</sup> Por. Konstytucje, art. 179. Obowiązki wikariusza i ekonoma we wspólnocie lokalnej, por. tamże, art. 183-184; z kolei zadania odpowiedzialnych za główne sektory posługi wspólnoty lokalnej określa kapituła inspektorialna, por. tamże, art. 185. Ekonom pełni posługę w relacji zależności od dyrektora i jego rady, por. Regulaminy Ogólne, nr. 198.

<sup>57</sup> Por. Konstytucje, art. 178.

<sup>58</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr. 183. Prawo własne nie określa czasu kadencji radców we wspólnocie lokalnej. Wyznaczone funkcje mogą pełnić przez czas nieokreślony, albo zależnie od pełnego zadania, np. dopóki współbrat jest ekonomem. Kapituła Generalna 26 zezwoliła, aby inspektor, jeśli jest taka konieczność, mógł mianować ekonomem lokalnym osobę świecką. W takiej sytuacji, ekonom na zaproszenie dyrektora wspólnoty uczestniczy w spotkaniu rady domu, ale bez prawa głosu. Por. XXVI Kapituła Generalna Salezjanów Księdza Bosko, s. 80-81.

<sup>59</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr. 146 pkt. 2.

<sup>60</sup> Por. Konstytucje, art. 181. Przed uzyskaniem zezwolenia przełożonego generalnego na operacje wyliczone w art. 188 Konstytucji, należy przedstawić pełną dokumentację z opinią dyrektora i jego rady. Por. tamże, art. 188. Wprowadzanie większych zmian w ekonomii domu wymaga zgody rady lokalnej, a następnie upoważnienia inspektora i jego rady. Por. Regulaminy Ogólne, nr. 200.

<sup>61</sup> Por. tamże, nr. 180. Z zebrania rady sporządza się protokoł przechowywany w domowym archiwum; należy poinformować pozostałych współbraci o podjętych decyzjach, które jednocześnie zobowiązują radnych do zachowania należytego szacunku i dyskrecji względem osób. Por. tamże.

<sup>62</sup> Por. Konstytucje, art. 181. Dokonywanie zmian we zwyczajnych strukturach i funkcjach wewnątrz wspólnoty poprzedza wysłuchanie samej wspólnoty, więc również radców. Po tych konsultacjach, inspektor za zgodą swej rady przeprowadza modyfikacje. Por. tamże, art. 182; por. także Regulaminy Ogólne, nr. 173.



rektor domu zakonnego „może głosować razem z radą, ale może również oddzielnie podać inspektorowi swoją osobistą opinię”<sup>63</sup>. Należy też wspomnieć, że jeśli w małych wspólnotach nie ma rady, to dyrektor winien zasięgać opinii inspektora w tych sprawach, dla których wymagana jest wg Konstytucji rada czy zgoda<sup>64</sup>.

Formą odpowiedzialności, która gromadzi wszystkich współbraci należących do określonej wspólnoty lokalnej, jest zebranie współbraci. Zwołuje je i przewodniczy dyrektor, a celem jest zasięgnięcie opinii nt. głównych zagadnień życia i działalności wspólnoty, opracowanie corocznego programu życia oraz działań wychowawczo-duszpasterskich, rozważenie spraw ekonomicznych i ubóstwa wspólnotowego<sup>65</sup>. Ekonom lokalny relacjonuje swą działalność dyrektorowi wraz z jego radą, ale także całej wspólnotcie, m.in. przy omawianiu planów i bilansów finansowych<sup>66</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Prawo własne Towarzystwa św. Franciszka Salezego w wyraźny sposób odnosi się do zagadnienia rad zakonnych. Występują one na każdym szczeblu sprawowania władzy. Konstytucje i Regulaminy Ogólne wskazują sytuacje, kiedy rady wspierają przełożonych. Zarazem, w obu zbiorach prawa własnego są wymienione przypadki, kiedy potrzebna jest zgoda lub rada tychże gremiów do podjęcia aktów prawnych.

Zasadniczo przełożony zwraca się do rady, ale sam nie głosuje. Jedyne jednoznaczne przypadki działania kolegiального, który jest ustanowiony w Konstytucjach, dotyczy wydalenia profesa. Wówczas przełożony generalny również oddaje swój głos. Druga, ale fakultatywna sytuacja, jest związana z dopuszczeniami do profesji i święceń. Dyrektor domu może głosować ze swoją radą lub oddzielnie podać inspektorowi własną opinię.

Prawo podąża za życiem. Dlatego widoczna jest dynamika rozwoju prawa własnego, m.in. w decyzjach ostatnich kapituł generalnych. Wydaje się, że istnieje potrzeba wznowienia wydania Konstytucji i Regulaminów Ogólnych w języku polskim, które uwzględni zaistniałe zmiany. Byłaby to także okazja do doprecyzowania języka, ponieważ występują w prawie własnym sformułowania, które można by oddać inaczej. Czy skierowanie współbrata do innej inspektorii dokonane „za wiedzą swojej rady” oznacza tylko jej powiadomienie czy również wysłuchanie

---

<sup>63</sup> *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, s. 664; ta sytuacja, wyrażona w oficjalnym komentarzu do Konstytucji Salezjańskich, byłaby drugim, choć fakultatywnym, działaniem kolegiальnym w prawie własnym. Dopuszczenia do profesji i święceń, por. Konstytucje, art. 108.

<sup>64</sup> Por. Regulaminy Ogólne, nr 181.

<sup>65</sup> Por. Konstytucje, art. 186; zebranie współbraci wybiera ponadto delegata na kapitułę inspektorialną oraz członka rady lokalnej, jeśli jest to dopuszczone przez inspektora. Por. tamże; Regulaminy Ogólne, nr 184.

<sup>66</sup> Por. tamże, nr 202.

opinii radców? W innym miejscu jest mowa o tym, że dyrektor i ekonom domu zakonnego nie mogą wprowadzać większych zmian ekonomicznych „bez upoważnienia inspektora i jego rady”. Czy chodzi tu o zgodę rady?

Podsumowując, prawnie określone zadania rad odpowiadają myśli Kościoła o współodpowiedzialności zakonników za dobro wspólne. Jednocześnie, zaangażowanie radców efektywnie wspomaga zarząd na każdym szczeblu organizacji instytutu. Należy także zauważyć troskę wszystkich współbraci o realizację misji salezjańskiej oraz możliwość wyrażania opinii, na zebraniach całej wspólnoty.

## GOVERNING AND RESPONSIBILITY BODIES – COUNCILS IN THE PARTICULAR LAW OF THE SOCIETY OF ST FRANCIS DE SALES

### Summary

The history of councils which assist superiors dates back to the origins of monastic life, i.e. St Benedict's Rule. The Second Vatican Council recognized the importance of governing and responsibility bodies, especially in religious life. The particular law of the Society of St. Francis de Sales clearly refers to the issue of religious councils which are found on every authority level.

The article presents a short history of this issue. It also provides information about the norms of the common law of the Catholic Church regarding religious councils. In the second part of the article, the norms of the Salesian particular law are explained against the background of theological and legal premises.

The Salesian Constitutions regulate the way councils support superiors. In some of the cases mentioned in the article, councils' approval or advice is necessary to adopt legal acts. In principle, the superior turns to the council but does not vote himself. The only case of collegial action provided for in the Constitutions concerns the dismissal of members. Then the superior general also votes.

The law follows life and some dynamics can be seen in the development of the particular law, among others in the decisions of recent general chapters. It seems that it is necessary to reissue the Constitutions and the General Regulations in Polish to include these changes. This would also be an opportunity to clarify the language.

To sum up, the tasks of councils specified by the law and the actual ministry of the religious who are members of councils are in keeping with the shared responsibility of the religious for their common good, an idea endorsed by the Church. At the same time councilors' commitment effectively supports the board at every level of congregational organization.

**Keywords:** religious rule, religious council, Salesians, Salesian councils, general council, provincial council, local council

**Nota o Autorze:** ks. dr Arkadiusz Domaszak – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, prawo zakonne, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, rady zakonne, salezianie, rady salezjańskie

## Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 29 \* 2011\* s. 75–89

Ks. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB  
UKSW, Warszawa

### W SPRAWIE POLITYKI DLA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU\*

#### 1. WSTĘP

Od początku zainicjowanej w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia debaty nad kwestią ekologiczną wyraźnie ujawnił się jej nurt polityczny. Dotyczył on politycznych koncepcji rozwoju społeczeństw poszczególnych krajów, regionów, kontynentów i całej ludzkości, ze szczególnym uwzględnieniem ekologicznej pomyślności aktualnych i nadchodzących pokoleń<sup>1</sup>. W jego ramach najogólniej rozumiany postulat partnerstwa człowieka z właściwym mu środowiskiem naturalnym<sup>2</sup> został sformułowany jako postulat wypracowania i urzeczywistnienia programu globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii, czyli politycznego dążenia do „pogodzenia nierozdzielnych wymagań zdrowego środowiska i zdrowej gospodarki dla wszystkich narodów świata”<sup>3</sup>. Wśród licznych dzisiaj prób sprostania temu zadaniu niniejsze opracowanie szczególną uwagę zwraca na przed-

---

\* Podstawę niniejszego opracowania stanowi praca: Z. Łepko, *The ecological postulate of the sustainable development policy*, w: *A humanist approach to sustainable development*, red. Z. Łepko, R. Sadowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 187-207.

<sup>1</sup> Por. G. Picht, *Umweltschutz und Politik*, w: *Humanökologie und Umweltschutz*, red. E. von Weizsäcker, Ernst Klett Verlag, Kösel Verlag, Stuttgart-München 1972, s. 80-95; F.R. Roy, E. von Weizsäcker, *Einige politisch-ökonomische Fragen im Umweltschutz*, w: *Humanökologie und Umweltschutz*, red. E. von Weizsäcker, Ernst Klett Verlag, Kösel Verlag, Stuttgart-München 1972, s. 95-122.

<sup>2</sup> Por. A. Suchantke, *Partnerschaft mit der Natur, Entscheidung für das kommende Jahrtausend*, Urachhaus, Stuttgart 1993, s. 300-312.

<sup>3</sup> R. Philippe, *Przedmowa*, w: M. Keating, *Szczyt Ziemi. Globalny program działań*, tłum. R. Tertil, K. Brzózka, GEA, Warszawa 1994, s. VIII.

kładany do dyskusji przez uczonych i polityków projekt „kapitalizmu ekologicznego”<sup>4</sup>. Jego twórcy pragną przywracać wiarygodność polityce rozumianej nie tyle jako sztuka osiągania i sprawowania władzy, ile jako sztuka zabezpieczania ludzkiej egzystencji w zagrożonym świecie.

## 2. OD KONCEPCJI EKOSYSTEMU DO POLITYCZNEGO PROJEKTU OCHRONY ŚRODOWISKA

Przełomowym wydarzeniem w rozwoju ekologii było wyodrębnienie przez Artura G. Tansley’a ekosystemu jako najbardziej złożonego poziomu biologicznej organizacji funkcjonowania grupy organizmów żywych w przyrodzie<sup>5</sup>. Jego wymowę wzmocniło mniej więcej równoczesne wypracowanie przez Ludwiga von Bertalanffy’ego ogólnej teorii systemów<sup>6</sup>, czyli nowatorskiej metody badawczej w biologii, którą dzisiaj można określić jako „adekwatna systemowo analiza przyczynowa”.

W pierwotnych planach Tansley’a koncepcja ekosystemu miała służyć wyłącznie naukowemu opisowi i analizie zależności zachodzących między biotycznymi i abiotycznymi komponentami środowiska przyrodniczego. Faktycznie zaś jej znaczenie wykroczyło daleko poza te czysto poznawcze oczekiwania. Koncepcja ekosystemu coraz bardziej zyskiwała bowiem na znaczeniu jako pewne przesłanie ideowe, a więc źródło inspiracji i podstawowy punkt odniesienia dla metodycznych działań na rzecz przezwyciężenia zagrożeń środowiska naturalnego. W tym przypadku można więc słusznie mówić o nieoczekiwanej „karierze” pomysłów Tansley’a na drodze od *ekosystemu* do *ekomanagementu*, czyli na drodze od teorii do praktyki ekologicznej<sup>7</sup>.

Dokonania Tansley’a i Bertalanffy’ego umożliwiły wyznaczenie holistycznej perspektywy prac ekologicznych z uwzględnieniem człowieka jako istotnego komponentu środowiska naturalnego. Konsekwentnie też z początkiem lat sześć-

<sup>4</sup> Por. E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde. Die globale Partnerschaft von Wirtschaft und Ökologie*, Herausgegeben von Christoph Quarch, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1999; Por. tenże, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997; tenże, A.B. Lovins, L.H. Lovins, *Faktor vier. Doppelter Wohlstand-halbiertes Naturverbrauch*, Der neue Bericht an den Club of Rom, Droemer Knauer, München 1995.

<sup>5</sup> Por. A.G. Tansley, *The use and abuse of vegetational concepts and terms*, Ecology 16(1935)3, s. 284-307.

<sup>6</sup> Por. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum. E. Wojdyło-Woźniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.

<sup>7</sup> Por. H.W. Ingensiep, *Auf der Suche nach einer anderen Biologie*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, Verlag C. H. Beck, München 1997, s. 298-305.

dziesiątych ubiegłego stulecia zaczęto mówić wprost o ekologii człowieka, czego wyrazem stała się wydana w 1962 r. książka Amerykanki Racheli Carson pt. *Silent Spring*<sup>8</sup>. Książka ta była pierwszą próbą uświadomienia społeczeństwu zachodnim, żyjącym w warunkach cywilizacji technokratycznej, że ich położenie musi być oceniane ambiwalentnie: z jednej strony, cywilizacja ta umożliwia liczne sukcesy człowieka, z drugiej zaś, niesie ze sobą jeszcze liczniejsze, choć nie zawsze w porę uświadamiane i dostrzegane, zagrożenia człowieka.

Zdaniem niektórych historyków nauki książka Carson zapoczątkowała powstanie humanistycznego nurtu w nowoczesnej ekologii. Obok nurtu pacyfistycznego, wyrażającego dążenie do wyeliminowania globalnej wojny atomowej, następnie nurtu prorynkowego, wyrażającego dążenie do uniwersalnego zastosowania zasad gospodarki wolnorynkowej, a także nurtu wyrażającego dążenie do wolnej wymiany myśli i wolnej komunikacji między kulturami, narodami i państwami, humanistyczny nurt w nowoczesnej ekologii stał się istotnym wyznacznikiem przemian zachodzących w świecie końcowych dziesięcioleci dwudziestego wieku<sup>9</sup>. Choć jej popularnonaukowy charakter wskazywał na szerokie grono adresatów, to jednak najżywsze zainteresowanie wywołała ona wśród polityków i naukowców. Pod jej wpływem właśnie John Kennedy przyczynił się do ogłoszenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych roku 1963 jako Roku Ochrony Środowiska.

Od tego czasu obserwuje się dużą aktywność ONZ i jej agend w działaniach na rzecz rozwijania i upowszechniania humanistycznego nurtu problematyki ekologicznej. W 1968 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ zobowiązało swojego sekretarza generalnego do zebrania danych o stanie środowiska naturalnego w różnych regionach świata i przeciwdziałania jego zagrożeniom. Wynikiem przeprowadzonego rozpoznania w tym zakresie stał się ogłoszony w następnym roku tzw. Raport U Thanta pt. *Człowiek i jego środowisko*. Zawierający strategię ochrony przyrody i środowiska, raport ten stał się następnie podstawą organizowanych przez UNESCO w Azji, Afryce, Ameryce Południowej, na Bliskim Wschodzie i w Europie regionalnych sympozjów naukowych, przygotowujących światową konferencję w sprawie ochrony środowiska człowieka. Poprzedzona publikacją w 10 językach raportu ponad stu uczonych świata pt. *Only One World – Nous n'avons qu'une Terre*, konferencja odbyła się 5-14 VI 1972 r. w Sztokholmie, przyjmując tzw. Deklarację Sztokholmską wraz z 26 zasadami ochrony naturalnego środowiska człowieka. Przekazując Deklarację Sztokholmską wszystkim państwom świata,

---

<sup>8</sup> R. Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1962.

<sup>9</sup> Por. B. Fritsch, *Mensch – Umwelt – Wissen. Evolutionsgeschichtliche Aspekte des Umweltproblems*, Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hochschulen und Techniken AG, Zürich-Stuttgart 1990, s. 9-17.

ONZ stała się koordynatorem współpracy międzynarodowej w zakresie badań i kontroli zjawisk zagrażających środowisku człowieka. Do 1980 r. pod egidą ONZ zostało zawartych 78 umów i konwencji w dziedzinie ochrony i kształtowania środowiska człowieka<sup>10</sup>.

Tę wiodącą rolę ONZ w koordynowaniu działań na rzecz ochrony i kształtowania naturalnego środowiska człowieka potwierdza zorganizowany w Rio de Janeiro 3-14 czerwca 1992 r. tzw. Szczyt Ziemi, czyli światowa konferencja na rzecz środowiska i rozwoju. Fakt, że pracom konferencji w Rio de Janeiro przyświecało dążenie do „pogodzenia nierozdzielnych wymagań zdrowego środowiska i zdrowej gospodarki dla wszystkich narodów świata”<sup>11</sup>, wskazuje na ścisły związek podejmowanych współcześnie inicjatyw politycznych z pracami badawczymi na temat przyczyn, złożoności, dynamiki i zasięgu kryzysu ekologicznego. Największe w historii spotkanie przywódców państw podjęło w Brazylii decyzje o istotnym znaczeniu dla sposobów prowadzenia gospodarki i zabezpieczenia naszej przyszłości. Zasady, na które zgodzili się wysocy przedstawiciele prawie 200 krajów, nie są niczym innym, jak planem przestawienia przyszłego rozwoju świata na drogę rozwoju zrównoważonego w kategoriach ekonomicznych, społecznych i ekologicznych. Bez obawy o intelektualne nadużycie można z pewnością powiedzieć, że prezentowane w niniejszym opracowaniu postulaty etosu przetrwania ludzkości i proporcjonalnie zrównoważonej symbiozy przyrody z kulturą stanowią niejako teoretyczne zaplecze i inspiracje dla takich inicjatyw politycznych, których wstępne efekty dokumentują choćby publikacje prac wykonanych podczas Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro. Na tej podstawie można też powiedzieć, że problematyka naturalnego środowiska człowieka, stanowiąca jedno z priorytetowych zadań szeroko rozumianej kultury wiąże się ściśle z problematyką przyrody rozumianej jako szczegółowe wyzwanie dla polityki.

### 3. OD PRZESTROGI O „GRANICACH WZROSTU” DO POLITYKI „POKOJU CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ”

Wiele wskazuje na to, że projekt globalnie pojmowanej polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi podstawowe inspiracje czerpie z opracowanego przez zespół autorów w 1972 r. pierwszego Raportu Klubu Rzymskiego na temat *Granice wzrostu*<sup>12</sup>. Wiele też wskazuje na to, że polityka na rzecz Ziemi staje się dzisiaj najpoważniejszą bodaj próbą urzeczywistnienia przesłania zawartego w ostrzegawczych prognozach autorów tego raportu. Potwierdza tym samym opinię, że

---

<sup>10</sup> Por. E.J. Osmańczyk, *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 357-358.

<sup>11</sup> R. Philippe, *Przedmowa*, s. VIII.

<sup>12</sup> Por. D.L. Meadows, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972.

temu raportowi faktycznie przyświecał cel bardziej dalekosiężny niż deklarowali to jego autorzy. Zawarte w nim prognozy odnośnie do wyczerpywania się zasobów naturalnych i wskazywania naturalnych granic gospodarczego rozwoju ludzkości ostatecznie miały bowiem na celu zmianę dotychczasowych, krótkowzrocznych ekologicznie zachowań ludzkich na zachowania dalekowzroczne, czyli takie, które falsyfikowałyby te prognozy<sup>13</sup>.

Można więc powiedzieć, że przyświecający autorom *Granic wzrostu* dalekosiężny cel kształtowania postaw proekologicznych w społeczeństwach krajów wysoko rozwiniętych uwzględniał swoistą dydaktykę w tym zakresie. Wiele wskazuje zaś na to, że jest ona w znacznym stopniu zgodna z postulowaną nieco później przez Hansa Jonasa „heurystyką lęku”<sup>14</sup>. Jej zadanie polega właśnie na wzbudzaniu we współczesnym człowieku wyobrażenia przyszłych zdarzeń jako odległych w czasie skutków obecnego oddziaływania ludzi na przyrodę. Trzeba mianowicie wyostrzyć świadomość w tym zakresie i techniczne zaangażowanie człowieka w przyrodzie wiązać z naukowymi prognozami, uwzględniającymi dalekosiężne skutki tego zaangażowania. Jonas proponuje w tym przypadku unacornienie długofalowych skutków technicznej działalności człowieka poprzez wspierane metodami naukowymi hipotetyczne ich przewidywania. Całość zbudowanej w ten sposób strategii przedsięwzięć proekologicznych nazywa zaś „futurologią porównawczą”<sup>15</sup>.

Przed współczesnym człowiekiem trzeba zatem uwiarygodnić apokaliptyczną wizję jego przyszłości i wskazać na jej zależność od zjawisk wywołanych jego aktualną działalnością w przyrodzie. Efektem takiej pedagogicznej strategii miałyby być najpierw zrodzone w człowieku uczucie lęku, wyostrażające zmysł obserwacji i dostrzegania zjawisk kryzysowych w przyrodzie poddanej techniczno-technologicznej potędze człowieka, a następnie poczucie odpowiedzialności i gotowość do odpowiedzialności za przyrodę. Zgodnie z tym ujęciem, tylko uczucie wsparte intelektem jest w stanie motywować i kierować odpowiedzialnym działaniem człowieka. Dlatego też opracowania koncepcji Jonasa podkreślają, że postulat „heurystyki lęku” stanowi konieczne ogniwo łączące teorię z praktyką odpowiedzialności człowieka za los nadchodzących pokoleń ludzkich<sup>16</sup>.

Z punktu widzenia autorów programów politycznych, którzy mają ambicję dotrzeć z ideą globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii do jak najszerzych

---

<sup>13</sup> Por. G. Picht, *Die Bedingungen des Überlebens – Die Grenzen der Meadows-Studie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

<sup>14</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 63-65.

<sup>15</sup> Tamże, s. 62.

<sup>16</sup> Por. B. Wille, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Verlag J. H. Röll, Dettelbach 1996, s. 258-262.

kregów społeczeństw krajów wysoko rozwiniętych, a więc przywiązanych do utartych od kilku pokoleń szlaków kultury politycznej, zabezpieczającej wysoki poziom dobrobytu materialnego, wielkie znaczenie raportu o *Granicach wzrostu* polega właśnie przede wszystkim na jego przesłaniu ideowym, czyli ostrzeżeniu przed katastrofą, która z pewnością nastąpi, jeśli pozwolimy, aby sprawy ekologii biegly dotychczasowym torem<sup>17</sup>.

Ekologiczne przesłanie zawarte w postulatcie polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi obejmuje także odnowę szeroko rozumianej kultury politycznej krajów wysoko rozwiniętych. Wymagana jest mianowicie bardziej niż dotychczas „elastyczna” kultura polityczna, sprzyjająca potrzebom i możliwościom wykorzystania dynamiki nowoczesnej gospodarki i najogólniej pojmowanej dynamiki postępu cywilizacyjnego przekształceniu dominującego dzisiaj w świecie jednowymiarowego paradygmatu ekonomicznego w wielowymiarowy paradygmat ekologiczny. Odtąd dążenie do ochrony środowiska i działanie na rzecz polityki wzrostu gospodarczego nie muszą i nie powinny być postrzegane jako stanowiska radykalnie sobie przeciwstawne. W świetle polityki na rzecz Ziemi jawią się one raczej jako dwa równoległe nurty działania politycznego, które ma ambicje uzgodnić utrzymanie, a nawet wzrost dobrobytu materialnego ludzkości z gospodarowaniem uwzględniającym jej pomyślność ekologiczną.

Z pewnością taki cel przyświeca polityce ekologicznej postulowanej przez Klausa Michaela Meyer-Abicha. Chodzi o politykę zabezpieczającą pokój człowieka z przyrodą<sup>18</sup>. Zgodnie z przyjętą przez autora tej propozycji fizjocentryczną perspektywą poznawczą ma to być polityka wynikająca z prawdy o wyrażonej w działaniu obecności człowieka w przyrodzie<sup>19</sup>. Jej punktem wyjścia musi być zatem bezsporny fakt, że pełna przynależność człowieka do przyrody niejako naturalnie predestynuje go do panowania nad przyrodą. Idzie jednak o to, aby – jak ujął to K.M. Meyer-Abich – „przejsć od panowania absolutystycznego do panowania dozwolonego w państwie prawa. Antropokracja – panowanie człowieka w przyrodzie – musi być usankcjonowana prawnie”<sup>20</sup>. Pokój człowieka z przyrodą należałoby zatem rozumieć jako swego rodzaju niespisany kontrakt, na pod-

---

<sup>17</sup> Por. Z. Łepko, *Antropologiczny postulat kapitalizmu ekologicznego*, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Klósaka*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2004, s. 218-219.

<sup>18</sup> Por. K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, Carl Hanser Verlag, München 1984; Por. tenże, *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, Verlag C. H. Beck, München 1988; tenże, *Mit-Wissenschaft. Erkenntnisideal einer Wissenschaft für die Zukunft*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. tenże, Verlag C. H. Beck, München 1997, s. 19-161.

<sup>19</sup> Por. K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, s. 14.

<sup>20</sup> Tamże, s. 138.



stawie którego panowanie człowieka nad przyrodą spełnia się poprzez jego odpowiedzialność za przyrodę. Najbardziej czytelnym wyrazem takiego panowania człowieka nad przyrodą powinna zaś być „politycznie zorientowana nauka dla przyszłości”<sup>21</sup>. Zgodnie z przeświadczeniem, że nie nauka jako taka, lecz dominujący aktualnie typ ludzkiej wiedzy stanowi podstawę destrukcyjnej działalności człowieka w przyrodzie, zachodzi konieczność podjęcia prac nad alternatywnym wobec dominującego od początków nowożytności paradygmatem nauki nierozdzielnie sprzęgniętej z techniką. Zdaniem K.M. Meyer-Abicha prace te powinny zmierzać do takiego paradygmatu nauki, dla której konstytutywna jest holistyczna perspektywa ujmowania prawdy poznania rzeczywistości oraz ścisła korelacja wolności i odpowiedzialności badacza<sup>22</sup>.

Równocześnie K.M. Meyer-Abich podkreśla, że prace nad przyszłościowym modelem nauki warunkują prace nad przyszłościowym modelem gospodarowania człowieka w przyrodzie. Pokój człowieka z przyrodą zabezpiecza bowiem przyszłość społeczeństwa industrialnego i polega na uzgodnieniu praw gospodarczych z prawami przyrody. Stąd pojawia się postulat, aby ekonomię, czyli naukę o gospodarowaniu, uprawiać jako ekologię gatunku *Homo sapiens*. Tak rozumiana ekonomia miałaby nosić nazwę ekologii humanistycznej i stanowiłaby istotny element całościowej wiedzy o związkach ludzkiego życia z przyrodą pozaludzką<sup>23</sup>. Zgodnie z tym ujęciem holistyczna perspektywa przyszłościowej nauki o miejscu i roli człowieka w przyrodzie warunkuje utrzymanie holistycznej perspektywy ludzkiego gospodarowania w przyrodzie. Politycznie zorientowana nauka dla przyszłości musi więc być uprawiana ze względu na przeświadczenie, że warte poznania jest tylko to, co sprzyja naturalnemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką<sup>24</sup>.

Alternatywny wobec paradygmatu nauki nowożytnej paradygmat nauki holistycznej od kilkunastu lat jest przedmiotem prac studyjnej grupy uczonych niemieckich, która pod kierunkiem K.M. Meyer-Abicha podejmowała problematykę paradygmatycznej struktury nauki holistycznej w ramach prac nad projektem badawczym pod ogólnym tytułem *Kulturowa historia przyrody*. Ich efektem okazały się liczne publikacje, z których bodaj najważniejsze składają się na szeroko dyskutowany w gronie specjalistów obszerny tom pt. *Od drzewa poznania do drzewa życia*.

Zredagowaną przez K.M. Meyer-Abicha książkę należy odczytywać zgodnie z jej podtytułem: *Holistyczne myślenie o przyrodzie w nauce i gospodarce*.

<sup>21</sup> Tamże, s. 14.

<sup>22</sup> Por. K.M. Meyer-Abich, *Wissenschaft für die Zukunft*, s. 82.

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Por. K.M. Meyer-Abich, *Einführung*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, Verlag C. H. Beck, München 1997, s. 9-17.

Autorzy książki dostrzegają w niej kolejną próbę zdynamizowania kultury europejskiej w dążeniu do wyjścia z kryzysu ekologicznego poprzez przewartościowanie wartości od kilku stuleci dominujących w tej kulturze. To przewartościowanie wartości musi mieć charakter paradygmatyczny i musi stanowić wynik ściągania się różnych systemów wartości wpływających na biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia współczesnego człowieka.

Najogólniej mówiąc, te systemy wartości funkcjonalnie przypominają paradygmaty Thomasa Kuhna, ale w przedkładanej tutaj propozycji wspartej naukowo polityki ekologicznej wyrażają się poprzez idee i ideały poznawcze stanowiące warunki nowego stylu myślenia o przyszłości. Zgodnie z tym ujęciem, K.M. Meyer-Abich wskazuje na epistemologiczno-ekologiczny charakter współczesnego sporu o wartości i postuluje, aby punkt odniesienia w tym zakresie wyznaczała myśl, którą paradoksalnie można by wyrazić w formie pytania, „co powinniśmy wiedzieć, aby przy pomocy nauki i techniki móc rozwiązywać problemy, których nie mielibyśmy bez nauki i techniki?”<sup>25</sup>. Autorzy książki *Od drzewa poznania do drzewa życia* możliwość taką dostrzegają w wykorzystaniu nauki i techniki wartościowanej ekologicznie. W konkretnym przypadku oznacza to wartościowanie zgodne z ideałem poznawczym, wyznaczającym holistyczną perspektywę ujmowania prawdy o rzeczywistości. Tym samym autorzy ci odcinają się od ideałów poznawczych, związanych z dominującym od nowożytności europejskiej dziedzictwem F. Bacona. Idzie więc o przełamanie tradycji badawczej, w ramach której ideał poznawczy wyraża się najwyższym stopniem obiektywizacji poznania. Jej efektem miałyby zaś być zapoczątkowanie tradycji, w ramach której wiodące poznawczo jest uczucie dla życia. Ono miałyby konstytuować naukę, dla której warta zdobycia jest tylko ta wiedza, która sprzyja pokojowemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką<sup>26</sup>.

Widać więc, że współczesny spór o wartości konstytuujące ludzkie poznanie przenosi się z obszaru filozofii przyrody i następnie filozofii nauki na obszar antropologii. Wytyczna dla przedkładanej przez K.M. Meyer-Abicha polityki środowiskowej fizjocentryczna koncepcja przyrody implikuje bowiem fizjocentryczną koncepcję człowieka. Według niej przyroda wyznacza przestrzeń dla różnych, ale zarazem równouprawnionych przejawów życia. Zgodnie z tą koncepcją sama przyroda także legitymizuje to równouprawnienie. Stąd wynika postulat, aby ontologiczna zasada równouprawnienia różnych przejawów życia w przyrodzie stała się zasadą polityki środowiskowej. Oznacza to, że K.M. Meyer-Abich politykę środowiskową rozumie jako istotną część uprawianej przez siebie praktycznej filo-

---

<sup>25</sup> Tamże, s.10.

<sup>26</sup> Por. M. Drieschner, *Die Macht der Objektivität, w: Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, Verlag C. H. Beck, München 1997, s. 337-356.

zofii przyrody, czyli tego rodzaju filozoficznej refleksji nad przyrodą, która w punkcie wyjścia uwzględnia aktywną obecność człowieka w przyrodzie, w punkcie dojścia zaś kreśli polityczną wizję pokoju człowieka z przyrodą. W tym sensie przedkładana przez K.M. Meyer-Abicha polityka środowiskowa stanowi odmianę prewencyjnej polityki ekologicznej, a więc wzbogaca tę część polityki na rzecz kapitalizmu ekologicznego, którą można nazwać projektem politycznym. Ten projekt zaś domaga się dopełnienia przez określony program, czyli sposoby wdrożenia projektu w życie.

#### 4. OD POLITYKI „POKOJU Z PRZYRODĄ” DO „KAPITALIZMU EKOLOGICZNEGO”

Wdrożenie w życie projektu polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi oznacza dążenie do nadania kapitalizmowi oblicza ekologicznego<sup>27</sup>.

Z tego punktu widzenia, na szczególną uwagę zasługują dokonania badawcze, a także inicjatywy polityczne, społeczne i wydawnicze grupy uczonych, skupionych wokół Ernsta Ulricha von Weizsäckera, związanego z Klubem Rzymskim autora projektu politycznego, stanowiącego swoisty pomost między prognozami zawartymi w pierwszym Raporcie Klubu Rzymskiego a przyszłością ludzkości, pomyślną ekologicznie i gospodarczo.

Istotę projektu von Weizsäckera wyraża postulat podwojenia dobrobytu ludzkości przy równoczesnym zmniejszeniu o połowę zużycia naturalnych reśursów przyrody. Realistyczny wymiar projekt ten uzyskuje zaś dzięki programowi działań, uwzględniającemu konkretne (wyjściowe) warunki jego realizacji, a skuteczność w zakresie jego realizacji zależy od zasięgu społecznego przekonania o słuszności sprawy, której program ten dotyczy. Dlatego też, z myślą o upowszechnieniu takiego przekonania, von Weizsäcker popularyzuje swój projekt polityczny, a także włącza się w inicjatywy uzdalniające ludzkość do podjęcia wskazanych przez ten projekt postulatów w imię pomyślniej ekologicznie i cywilizacyjnie przyszłości<sup>28</sup>.

Pierwszy warunek realizacji politycznego projektu na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi stanowi mobilizacja młodego pokolenia do zmierzenia się z problemami pozostawionymi w spadku po pokoleniu starszym. Właściwym kontekstem sformułowania tego warunku jest przywołana niepewność młodego pokolenia wobec wyzwań związanych z tymi problemami<sup>29</sup>. Chodzi więc tutaj najpierw o problem zadłużenia, następnie zabezpieczenia socjalnego ludzi starszych i wreszcie problem kryzysu ekologicznego. O ile dwa pierwsze problemy wydają się być stosunkowo proste przez swoją oczywistość i w tym sensie także stosunkowo

---

<sup>27</sup> Por. Ch. Quarch, *Vorwort des Herausgebers*, w: E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde*, Herausgegeben von Christoph Quarch, Herder, Freiburg im Breisgau 1999, s. 8.

<sup>28</sup> Por. E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde*, s. 142.

<sup>29</sup> Por. Ch. Quarch, *Vorwort des Herausgebers*, s. 9.

łatwe do rozwiązania, o tyle problem kryzysu ekologicznego jawi się jako niezwykle złożony, a przez to szczególnie groźny i napędlający lękiem. Można z nim poradzić sobie tylko wówczas, gdy powiedzie się zmiana podstawowej orientacji w myśleniu o naglących problemach współczesności: temu myśleniu musi bowiem towarzyszyć perspektywa przeszłości.

Pierwszy warunek realizacji programu polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi wiąże się więc z twórczym spożytkowaniem współczesnego konfliktu pokoleń i postuluje wzmocnienie obecnej w społeczeństwach krajów wysoko rozwiniętych tendencji do takiej przemiany myślenia, by przejść od polityki zdominowanej przez problemy przeszłości do polityki nastawionej na problemy przyszłości<sup>30</sup>. Przyspieszenie takiej przemiany myślenia uwarunkowane jest odwagą do przekroczenia zidentyfikowanego w projekcie polityki na rzecz Ziemi progu między minionym stuleciem ekonomii a aktualnym stuleciem ekologii.

Drugi warunek realizacji politycznego projektu zrównoważonego rozwoju Ziemi stanowi wysuwany przez E.U. von Weizsäckera od 1997 roku postulat globalizacji wysiłków w dążeniu do opanowania i przewyciężenia globalnego zasięgu kryzysu ekologicznego. Jakkolwiek bowiem w pewnych regionach świata obserwuje się poprawę stanu środowiska naturalnego, to jednak ciągle jeszcze brakuje powszechnej zgody na współdziałanie w wysiłkach zmierzających do pogodzenia racji ekonomicznych z racjami ekologicznymi w globalnym wymiarze Ziemi. Odnosi się to szczególnie do współdziałania w zakresie opanowania i przewyciężenia cywilizacyjnych przyczyn zmiany klimatu na Ziemi. Także i w tym przypadku ostatecznie idzie więc o to, aby dla zaspokojenia potrzeb ludzkości zmniejszyła się zużycie naturalnych resursów przyrody. Od początku nowożytności postęp techniczny wiązał się nierozdzielnie z coraz większym wykorzystaniem przyrody. Dzisiaj zaś nadszedł czas, aby tę od kilku co najmniej stuleci stałą tendencję nie tylko przerwać, ale także odwrócić. Dzisiejsza gospodarka powinna wymusić na technice i technologii innowacyjną kreatywność ze względu na dalekosiężne cele korzyści ekologicznych<sup>31</sup>.

Przejście od stulecia ekonomii do stulecia ekologii jest według E.U. von Weizsäckera równoznaczne z postulowanym w trzecim warunku realizacji politycznego projektu na rzecz Ziemi przejściem od wydajności pracy do wydajności naturalnych resursów przyrody. W tym przypadku idzie o pytanie, jakie techniczne i technologiczne innowacje umożliwiają przeprowadzenie ekologicznej rewolucji skutecznego gospodarowania, czyli przejścia od wydajności pracy do wydajności naturalnych resursów przyrody. Nie oznacza to bynajmniej, że wydajność pracy nie powinna wzrastać. Musi ona jednak uwzględniać taką przemianę

---

<sup>30</sup> Por. E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde*, s. 13-26.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 33-54.

skuteczności gospodarowania, by wysokie zyski osiągać przy mniejszych niż dotychczas nakładach. Przy czym, nie chodzi o mniejszy nakład pracy, lecz o mniejsze wykorzystanie naturalnych zasobów przyrody. Według E.U. von Weizsäckera, warunek ten wyznacza nowy poziom rewolucji industrialnej – właśnie ową ekologiczną rewolucję skutecznego gospodarowania<sup>32</sup>.

Takie przeorientowanie rozwoju gospodarczego wymaga zaangażowania ze strony politycznej władzy ustawodawczej i wykonawczej poszczególnych państw narodowych. Dlatego też czwarty warunek realizacji politycznego projektu zrównoważonego rozwoju Ziemi stanowi postulat przeprowadzenia przez poszczególne parlamenty i rządy narodowe ekologicznej reformy podatków i subwencji. Postulat ten obejmuje szereg swoistych reguł podstawowych gospodarki ekokapitalistycznej. E.U. von Weizsäcker wyraża je w formie imperatywów<sup>33</sup>:

- sprzyjaj uczciwej konkurencji,
- wspieraj zachowania gospodarczo pożądane,
- nakładaj podatki na inicjatywy mniej pożądane,
- inwestuj w gospodarkę skuteczną, bo jest ona zawsze tańsza niż gospodarka rabunkowa,
- przyspiesz wycofanie z użycia niewydajnych narzędzi,
- twórz rynki ograniczonych zasobów,
- wykonuj najpierw to, co wymaga mniejszych kosztów,
- dbaj o to, aby ceny wyrażały prawdę ekologiczną.

Zdaniem E.U. von Weizsäckera należy przy tym uwzględnić fakt, że inicjatywy rządów narodowych zostały silnie ograniczone w następstwie gospodarczej globalizacji świata. Stąd też poszukiwanie możliwości realizacji projektu nowej polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi faktycznie oznacza poszukiwanie nowych dróg kształtowania polityki międzynarodowej. Wymagana jest „globalizacja polityki”, a ściślej mówiąc, „globalizacja demokracji”<sup>34</sup>. Ona też stanowi piąty punkt projektu polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi: za gospodarczą globalizacją świata musi nadążyć demokratyczna globalizacja świata.

Ten punkt programu tworzy spójną całość z punktem szóstym, wymagającym uwzględnienia antropologicznego kontekstu polityki na rzecz globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii. Wysiłkom politycznym w tym względzie musi więc towarzyszyć praca nad zmianą obrazu człowieka – podmiotu działań politycznych: od *Homo oeconomicus* do *Homo oecologicus*<sup>35</sup>. Pierwszy z tych obra-

---

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 55-74.

<sup>33</sup> Tamże, s. 76-77; Por. P. Hawken, A. Lovins, H. Lovins, *Natural Capitalism: The Next Industrial Revolution*, Earthscan Ltd, Boston 1999.

<sup>34</sup> E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde*, s. 110.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 117-138.

zów człowieka odpowiada koncepcji świata tworzonej z uwzględnieniem zasady ekonomiczności: człowiek funkcjonuje w nim jako racjonalnie kalkulujący egoista gospodarczy, nastawiony na szybki zysk materialny. Drugi z tych obrazów odpowiada natomiast ekologicznej koncepcji świata: człowiek funkcjonuje w nim jako istota zdolna do altruistycznej odpowiedzialności za właściwe jej środowisko naturalne. Zgodnie z tym ujęciem *Homo oeconomicus* preferuje potrzeby materialne, *Homo oecologicus* zaś potrzeby niematerialne. W projekcie polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi ostatecznie chodzi o to, aby we współczesnym człowieku dokonało się swoiste pojednanie obu tych obrazów człowieka.

Wysoki poziom ogólności zapisu tego punktu programu może nasuwać wątpliwości co do realistycznego charakteru zawartego w nim wymagania. Dlatego też na podkreślenie zasługuje fakt, że E.U. von Weizsäcker możliwość jego urealnienia dostrzega w uwzględnieniu wyników prac instytutów badawczych, wśród których szczególna rola przypada Wuppertalskiemu Instytutowi Klimatu, Środowiska i Energii<sup>36</sup>. Prowadzone w nim badania z zakresu ekonomii konsumpcji wskazują na jej ogromną złożoność. Zgodnie z nimi, określony model i struktura konsumpcji wynika nie tylko z racji ekonomicznych, lecz również religijnych, obyczajowych, psychologicznych, społecznych itd., a więc najszerzej rozumianych racji światopoglądowych. Prace nad rozpoznaniem tych racji i ich rzeczywistego znaczenia, a także zachodzących między nimi zależności mają m.in. na celu wytyczenie strategii działania na rzecz zmiany hierarchii potrzeb i porzucenia rozrzutnego stylu życia obywateli państw wysoko rozwiniętych. Przy czym strategia ta ma polegać nie tyle na wdrażaniu w życie określonych norm postępowania, ile na przewartościowaniu wartości, czyli upowszechnieniu i wzmacnianiu przekonania co do konieczności zmiany hierarchii potrzeb i struktury konsumpcji<sup>37</sup>.

E.U. von Weizsäcker wskazuje na różne miary tego punktu projektu i powołuje się w tym względzie na przyjętą przez Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro *Agendę 21*. Jego zdaniem, zawarte w niej propozycje zrównoważonego rozwoju, domagając się zerwania z marnotrawstwem i rozrzutnością w korzystaniu z naturalnych resursów przyrody, różnicują zalecenia odnośnie do hierarchii ludzkich potrzeb i struktury konsumpcji w zależności od poziomu rozwoju gospodarczego poszczególnych państw i narodów. Oznacza to, że w odniesieniu do krajów o niskim potencjale gospodarczym powinno chodzić przede wszystkim o wzrost konsumpcji dóbr materialnych, zaś w odniesieniu do krajów o wysokim potencjale gospodarczym przede wszystkim o wzrost konsumpcji dóbr niematerialnych. Idzie

---

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 139-142.

<sup>37</sup> Por. G. Scherhorn, *Konsumentenverhalten und Wertewandel*, w: *Ökologie-Dialog. Umweltmanager und Umweltschützer im Gespräch*, red. M. Henze, G. Kaiser, Econ, Düsseldorf 1994, s. 196-221. Por. także: tenże, *Plädoyer für nachhaltigen Konsum*, w: *Umwelt und Verkehr. Beiträge für eine nachhaltige Politik*, red. H. Schauffler, Verlag Moderne Industrie, München 1997, s. 15-23.

przy tym o takie wskazania, które wyrażałyby przekonanie, że dobre życie w krajach wysoko rozwiniętych oznacza na przyszłość coś więcej niż życie jedynie w dobrobycie materialnym<sup>38</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Prezentowany tutaj projekt polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi trafnie wyraża formuła kapitalizmu ekologicznego. Oznacza to, że projekt ten rozróżnia między prewencyjną i ekspansywną polityką ekologiczną. Pierwsza ma na celu zabezpieczenie naturalnych zasobów przyrody<sup>39</sup>, druga zaś coraz bardziej efektywne gospodarczo spożytkowanie przyrody z zachowaniem respektu wobec zasad funkcjonowania naturalnej infrastruktury biotopów długotrwale zdolnych do życia. W przypadku polityki prewencyjnej chodzi przede wszystkim o ekologiczną politykę na rzecz naturalnego środowiska człowieka, w przypadku polityki progresywnej zaś przede wszystkim o ekologiczną politykę na rzecz skutecznego gospodarowania człowiekiem w środowisku naturalnym. Oba te rodzaje polityki nie tworzą, rzecz jasna, opozycji względem siebie. Raczej wzajemnie się komponują w jedną całość tak, że „ekologiczna polityka prewencyjna” stanowi niejako etap przygotowawczy do „ekologicznej polityki gospodarczej”. Jeśli wypracowany przez *Szczyt Ziemi* w Rio de Janeiro *Globalny program działań* uzna się za główny punkt odniesienia w dzisiejszej debacie ekologicznej, to „ekologiczną politykę prewencyjną” można nazwać polityką przed tego szczytu, „ekologiczną politykę gospodarczą” zaś polityką po tym szczycie. W obu przypadkach celem jest bowiem tworzenie porozumienia między naukami przyrodniczymi, które reprezentuje ekologia, jako dział biologii ewolucyjnej, a naukami społecznymi, które reprezentuje ekologia humanistyczna<sup>40</sup>.

Prezentowany tutaj projekt polityki na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi stanowi odpowiedź na kryzys ekologiczny, identyfikowany jako globalne i zarazem totalne zjawisko cywilizacyjne. Jego odpowiedź na globalny charakter kryzysu ekologicznego jest oczywista i wyklada się zgodnie z treścią projektu i programu globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii. Z tej racji, na szczególną uwagę zasługuje mniej oczywista, ale równie faktyczna odpowiedź na totalny charakter kryzysu ekologicznego, związany z dynamicznym wzrostem jego złożoności. Idzie mianowicie o to, że kryzys ekologiczny rodzi problemy stanowiące

<sup>38</sup> Por. E.U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde*, s. 142.

<sup>39</sup> Por. B. Glaeser, *Vorwort*, w: *Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik*, red. B. Glaeser, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen 1989, s. 7.

<sup>40</sup> Por. P. Weichert, *Werte und die Steuerung von Mensch-Umwelt-System*, w: *Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik*, red. B. Glaeser, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen 1989, s. 76-93.

totalne wyzwanie dla ludzkości, a próby ich adekwatnego rozpoznania, opanowania i przezwyciężenia wymagają ścisłej współpracy przedstawicieli coraz większej ilości dyscyplin naukowych. Taka polityka ekologiczna uwzględnia fakt, że zrodzone przez kryzys ekologiczny problemy stanowią wyzwanie nie tylko dla specjalistów z zakresu różnych nauk przyrodniczych, ale także dla antropologów, politologów, socjologów, psychologów, filozofów i teologów. Zdobyte w tym względzie doświadczenia, choćby tylko w ostatnim dziesięcioleciu, pozwalają stwierdzić, że liczba dyscyplin naukowych zaangażowanych w przezwyciężenie kryzysu ekologicznego stanowi rzeczywistą miarę jego złożoności<sup>41</sup>.

Wprawdzie trudno dzisiaj wyrokować o efektywności współdziałania tak różnych dyscyplin ludzkiej wiedzy, to jednak z pewnością wiadomo, że problemu kryzysu ekologicznego nie rozwiąże się jedynie środkami technicznymi. Zastosowanie samej techniki w ramach przedsięwzięć ekologicznych nie tylko szkodzi na niepowodzenie, lecz nawet często sytuację w tym względzie pogarsza. W każdym razie już dzisiejsza współpraca różnych i licznych dyscyplin naukowych w opanowaniu i przezwyciężeniu kryzysu ekologicznego dowodzi, że jego globalny i totalny charakter wymusza coraz ściślejsze zjednoczenie ludzkości w działaniu na rzecz jej biologicznego i duchowego przetrwania. Stąd tak ważne jest zawarte w wypowiedziach E.U. von Weizsäckera i jego współpracowników uzasadnione programowo przesłanie nadziei na ekologiczną pomyślność Ziemi. Postulowana polityka na rzecz zrównoważonego rozwoju Ziemi może się bowiem urzeczywistnić tylko wtedy, gdy przekonanie o jej naglącej konieczności zwiąże się z nadzieją na lepszy świat dla współczesnych i przyszłych pokoleń ludzkich.

## ON THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT POLICY

### Summary

Launched in the early 1960s, the global debate on ecological issues involves attempts both to adequately define and to solve them. The former aim at a correct diagnosis of the current ecological threats to humanity and the latter at proposing appropriate ecological strategies that would take into account mankind's aspirations of civilization while ensuring stable and sustained growth.

From the beginning, the debate had palpable political overtones manifested in the political concepts of development for particular countries, regions, and continents, and also for humanity as a whole. Within the debate, the broadly conceived postulate of partnership between man and his natural environment was adopted as the basis for proposing and implementing a program of global partnership of economy and ecology, or in other words as a political aspiration of "reconciling the inseparable demands of a healthy environment and a healthy economy for all the nations of the world." Many attempts to manage this task include the project of "ecological capitalism" put forward for discussion by scholars and politicians, to which the present study pays special attention.

---

<sup>41</sup> Por. L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, s. 76-77.



---

The proponents of this program thus aim to reaffirm the credibility of politics, which should be understood not only as the art of achieving and wielding power, but also as the art of safeguarding human existence in a world under threat.

**Keywords:** political project, sustainable development, ecology, future

**Nota o Autorze:** **Ks. prof. UKSW dr hab. Zbigniew Łepko SDB** – dyrektor Instytutu Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

**Słowa kluczowe:** projekt polityczny, rozwój zrównoważony, ekologia, przyszłość



# Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 29 \* 2011\* s. 91–103

KS. JAROSŁAW KORAL SDB  
UKSW, Warszawa

## ZATRUDNIENIE SOCJALNE JAKO INSTRUMENT PRZECIWDZIAŁANIA MARGINALIZACJI SPOŁECZNEJ

### WSTĘP

Współczesne społeczeństwa to niezwykle zróżnicowane struktury, struktury, w których ujawniają się głębokie różnice zarówno w dostępie do podstawowych dóbr, jak i w partycypowaniu w życiu społecznym. Znacząca przepaść, która dzieli dzisiejsze społeczeństwa na lepszych i gorszych, aktywnych i biernych, staje się przyczynkiem do poszukiwania metod nie tyle całkowitej zmiany, co zbilansowania owego dystansu. Niezwykle palącym problemem czy kwestią społeczną pozostaje problem marginalizacji społecznej i konsekwencje, jakie ze sobą niesie. Jest to przede wszystkim szeroko rozumiana kwestia wykluczenia społecznego, czyli ograniczonej partycypacji w życiu społecznym. Tym samym, udział na pełnoprawnych uczestników życia społecznego oraz tych, którzy pozostają na marginesie, nie tylko nadal się utrzymuje, ale nieustannie się pogłębia.

Zatrudnienie socjalne jest elementem niewątpliwie elementem skłaniającym do działania, jak również promującym społeczną i zawodową mobilność. Działania te wpisują się niewątpliwie w nurt aktywnej polityki społecznej opartej na pobudzaniu do działania, nastawionej na maksymalizację ludzkich zasobów. Aktywność na gruncie pomocy społecznej to bardzo pożądana forma pomocy. Bo wiem pomoc nie może być utożsamiana z zastępowaniem potencjału poszczególnych jednostek. Działania aktywizujące mają na celu przede wszystkim przerwanie okresu bezczynności zawodowej, a także stworzenie pomostu prowadzącego do trwałego zatrudnienia.

Promocja szeroko rozumianej ekonomii społecznej zdaje się przybierać na znaczeniu. Rozwój działalności w sferze publicznej jest pożądanym kierunkiem postępu społecznego. Ważną składową ekonomii społecznej stanowi przedsiębiorczość społeczna. Przedsiębiorczość może być bowiem również rozumiana jako zdolność społeczności lokalnej do kreowania zbiorowych form zachowań ekonomicznych<sup>1</sup> jako zaangażowanie na rzecz potrzeb lokalnej społeczności, wspólna praca dla jej dobra. Dla polityki społecznej ważne jest, że przedsiębiorstwa społeczne jako podmioty prowadzące działalność w sektorze ekonomii społecznej wychodzą naprzeciw potrzebom marginalizowanych grup społecznych. W ten nurt zapewne wpisuje się powoływanie do życia spółdzielni socjalnych jako specyficznych form samoorganizowania się społeczności.

Celem niniejszej refleksji jest, po pierwsze, całościowe ukazanie problemu marginalizacji społecznej, a po drugie analiza założeń ustawy o zatrudnieniu socjalnym. Próbując zrozumieć specyfikę zjawiska wykluczenia, łatwiej będzie można dokonać oceny samej idei zatrudnienia socjalnego. Zatem podjęta zostanie próba pokazania, na ile instrumenty zawarte w ustawie mogą przyczynić się do przeciwdziałania marginalizacji społecznej.

## 1. CHARAKTERYSTYKA I WYZNACZNIKI MARGINALIZACJI SPOŁECZNEJ

Życie społeczne i związane z nim zjawiska wymagają, z jednej strony, dogłębnej analizy i poszukiwania przyczyn, czynników powodujących taki, a nie inny, stan, ale z drugiej, domagają się – głosem setek tysięcy osób – podejmowania działań. Jednym z takich zjawisk czy problemów jest marginalizacja społeczna, czyli wykluczenie społeczne. Pojęcie marginalizacja społeczna (ekskluzja) wywodzi się od łacińskiego *excludere* i oznacza wykluczenie, niedopuszczenie, trzymanie się z dala lub usunięcie. Termin ten używany jest przede wszystkim w szeroko rozumianych badaniach nad współczesnymi procesami ubożenia zarówno społeczeństw, jak i jednostek ludzkich; wyłączenie, alienacja z instytucji życia społecznego; nierówny dostęp do praw i urzędów; drastyczne załamanie się stosunków społecznych. Ma miejsce wtedy, gdy ludzie są systematycznie wykluczani z sensownego uczestnictwa w ekonomicznych, politycznych, społecznych, kulturowych i innych formach ludzkiej aktywności w ramach swoich społeczności i w ten sposób odmawia się im możliwości spełniania się jako istoty ludzkie<sup>2</sup>.

Termin marginalizacja społeczna po raz pierwszy pojawił się w USA i służył określeniu różnicy między ludnością pochodzenia anglosaskiego a grupami et-

---

<sup>1</sup> Por. A. Niesporek, K. Wódcz, *Grupy zmarginalizowane, przedsiębiorczość społeczna, praca socjalna – strategie rozwoju społeczności lokalnych*, w: *W stronę aktywnej polityki społecznej*, red. T. Kaźmierczak, M. Rymsza, Warszawa 3003, s. 123.

<sup>2</sup> Por. L. Dziewięcka-Bokun, *Ekskluzja społeczna w Europie*, *Polityka Społeczna* 10(1998), s. 5.

nicznie różnych od niej emigrantów. Później odnoszono ten termin do stosunków panujących wewnątrz większych społeczności, do kolonizatorów i kolonizowanych i do krajów gospodarczo rozwiniętych i zacofanych. Marginalizacja społeczna jest więc wielowymiarowym procesem społecznym, mającym wpływ tak na poszczególne osoby, jak i na cały system społeczny, który charakteryzuje się pewnym zespołem syndromów o charakterze strukturalnym i kulturowym. W obecnej rzeczywistości marginalizacja jawi się przede wszystkim jako zjawisko ubóstwa w płaszczyźnie społecznej, ekonomicznej, kulturowej i moralnej, które dotyka pojedynczego człowieka, rodziny, grupy zawodowe, a czasami całe społeczności.

Bardziej precyzyjnie określa to zjawisko R. Marks-Bielska, mówiąc że „Marginalizacja oznacza nie tylko pozbawienie dostępu, w różnym zakresie i z różnych powodów, do instytucji pracy, edukacji, kultury i rekreacji, ochrony zdrowia, wymiaru sprawiedliwości i zabezpieczenia społecznego, ale może oznaczać także dostęp do tych instytucji, jednak gorszej jakości”<sup>3</sup>. Najbardziej oczywiste skojarzenia to właśnie ów brak dostępu – który jest koniecznym wyznacznikiem definicji. Określając marginalizację społeczną, myśli się o relacjach społecznych, w których istnieje grupa odniesienia, względem której inne grupy lub osoby znajdują się na pozycji „krańcowej”. Tym samym społeczeństwo wewnętrznie się różnicuje, co skutkuje powstaniem dychotomii i dysfunkcji w społecznym komunikowaniu.

Marginalizacja, blisko utożsamiana z wykluczeniem społecznym, pozostaje zjawiskiem wewnętrznie zróżnicowanym. Można bowiem mówić o marginalizacji „zawinionej” i „niezawinionej”, „zależnej” i „niezależnej” od woli jednostki sytuacji, w której się znajduje. Przynależność do grupy zmarginalizowanej może być zatem efektem świadomej decyzji, bądź też może powstawać w sposób zupełnie niezależny od woli ludzi. Jasne jest zatem, że marginalizacja bywa czasami zjawiskiem, które pozostaje poza człowiekiem i jego możliwościami. Osobie, która znajdzie się w takiej sytuacji wydawać się może, że wszelkie wysiłki podejmowane w celu zmiany własnej sytuacji z góry skazane są na niepowodzenie. Taki fatalizm jest chyba najmniej pożądanym stanem. Determinacja i wola zmiany własnej sytuacji powinny brać górę nad takim przeświadczeniem. Okazuje się bowiem, że w określonych przypadkach człowiek ma ogromne możliwości na normalne życie w społeczeństwie, na wyjście „z cienia”.

Powyższe stwierdzenia nieuchronnie kierują do smutnej konstatacji, że „we współczesnych społeczeństwach, mimo wieloletnich i kosztownych wysiłków mających na celu uniwersalizację dostępu do podstawowych instytucji życia zbiorowego i powszechność partycypacji w funkcjonowaniu tych instytucji, ciągle okazuje się, że pokaźne segmenty populacji tych społeczeństw albo są izolowane,

---

<sup>3</sup> R. Mark-Bielska, *Marginalizacja społeczno-ekonomiczna w świetle polskiej literatury przedmiotu lata 90*, Polityka Społeczna 3(2003), s. 12.

albo same – w postaci rozmaitych społeczności alternatywnych – się izolują”<sup>4</sup>. Marginalizacja, oznaczająca wyłączenie jednostek czy grup z głównego nurtu życia społeczno-ekonomicznego, może zatem być dookreślona jako auto marginalizacja. Jest ona w pewnych sytuacjach efektem działania, czy raczej – braku działania poszczególnych jednostek.

Marginalizacja stanowi produkt uboczny rozwoju społecznego. Pozostaje ona wciąż zjawiskiem nie tylko negatywnym i niepożądanym z punktu widzenia jednostek bezpośrednio dotkniętych tym problemem, stanowi także ważką kwestię społeczną, pośrednio odnoszącą się do całego społeczeństwa. W odniesieniu do jednostki powoduje izolację i frustrację. Zubaża także kapitał ludzki i kapitał społeczny, doprowadzając do jego dewastacji i marnotrawstwa. Proces społecznej marginalizacji prowadzi do niepokojącej sytuacji w społeczeństwie. Ludzie żyjący w ciągłym strachu egzystencjalnym, w przeświadczeniu o własnej bezradności i niższości, są nie tylko sfrustrowani, ale ponadto skumulowany w nich gniew i negatywne emocje muszą znaleźć kiedyś swoje ujście. Przekonanie o braku wpływu na bieg spraw publicznych powoduje ogólną apatię i marazm. Stąd też rodzi się właśnie ekskluzja, wyłączenie ze społeczeństwa, tworzenie swoistych pod kategorii społecznych.

Zatem uzasadnione wydaje się twierdzenie, że im więcej człowiek spełnia ról społecznych i im bardziej jest zaangażowany w życie społeczne, tym bardziej jest włączany w to życie. Ekskluzja oznacza więc w swej istocie życie „na uboczu”, brak aktywnego uczestnictwa w tworzeniu i korzystaniu ze wspólnego dobra. Marginalizacja stanowi zatem antynomię społecznej partycypacji i jako taka powinna być sukcesywnie ograniczana.

Punktem wyjścia w analizie marginalizacji jako zjawiska społecznego jest określenie czynników ją wyznaczających. Co to bowiem znaczy, że ktoś jest wykluczony czy pozostaje na społecznym marginesie? Od czego zależy owa marginalizacja i kiedy można o niej mówić?

Społeczna ekskluzja może być określana na podstawie wielu czynników. Nędza, brak środków do życia, a w konsekwencji niski standard życia stają się podstawą do różnicowania. Stają się nią tym bardziej, że właśnie uniemożliwiają dostęp do pełnego partycypowania w dobru wspólnym. Ocena samego siebie, postrzeganie swojej pozycji społecznej, dają podstawę do marginalności subiektywnej. Tym samym tworzy się grupa społeczna ludzi, którzy pozostają w społeczeństwie, ale do niego nie należą. Wycofanie się z życia społecznego, które wynika z przeświadczenia o własnej bezradności i niemożności przystosowania się do realiów życia społecznego pogłębiają ekskluzję, a zagubienie i dezorientacja

---

<sup>4</sup> K.W. Frieske, *Dynamika koncepcji marginalizacji społecznej*, *Polityka Społeczna* 11-12(2002), s. 34.

utrudniają społeczną integrację, sprzyjając alienacji i utrwalając społeczne podziały na „lepszych” i „gorszych”.

W poszukiwaniu głównych wyznaczników marginalizacji, w sposób naturalny przychodzi odwoływanie się do biedy i bezrobocia zjawisk społecznych tak bardzo współzależnych i niewątpliwie prowadzących do społecznego naznaczenia. Zwłaszcza bezrobocie pozostaje tym czynnikiem, który zatacza „błędne koło”, a w warunkach ubóstwa prowadzi nieuchronnie do powielania negatywnych schematów i tym samym właściwie do minimum ogranicza możliwość inkluzji i reintegracji. Obecnie wydaje się, że marginalizacja społeczna generowana jest przede wszystkim przez brak dostępu do pracy (bezrobocie) lub wykonywanie pracy źle opłacanej, nie satysfakcjonującej w ramach niestabilnego systemu zatrudnienia<sup>5</sup>.

Marginalizację powoduje także zła sytuacja mieszkaniowa, wzrost narkomanii i alkoholizmu, przestępczość dorosłych i młodzieży, bezdomność mężczyzn i kobiet, przemoc w rodzinie, niski poziom wykształcenia oraz nieodpowiednie systemy zabezpieczeń socjalnych. Współczesne procesy marginalizacji posiadają swoje przyczyny między innymi w kurczeniu się zakresu usług publicznej służby zdrowia, co objawia się obniżeniem poziomu zdrowia społeczeństwa. Najbardziej narażone są w tym zakresie dzieci z rodzin wielodzietnych i patologicznych. Istotny wpływ mają także nierówności gospodarcze, jakie występują pomiędzy krajami gospodarczo bogatymi i skrajnie biednymi. Istotną przyczyną marginalizacji jest źle pojęta globalizacja ekonomiczna, społeczna i kulturowa, zwłaszcza wtedy, gdy następuje tzw. absolutyzacja dążenia do jedności, co niesie ze sobą niebezpieczeństwo uniformizmu<sup>6</sup>. Jednak najbardziej widoczną przyczyną marginalizacji społecznej jest dziś postępująca bieda i stałe ubożenie społeczeństwa.

Wydaje się, że wykluczeniu społecznemu niewątpliwie sprzyja szereg innych czynników, chociażby niski poziom wykształcenia. Intelktualna słabość przekłada się zazwyczaj na inne dziedziny życia począwszy od pracy zawodowej, która najczęściej pozostaje raczej podrzędną pracą fizyczną. Ponadto, pozostawanie na marginesie występuje znacznie częściej w odniesieniu do rodzin niepełnych, ale także wielodzietnych. To rodzina generuje postawy i zachowania kolejnych pokoleń i to ona w dużej mierze odpowiada za wzorce zachowań i promuje taki czy inny obraz życia. Trudno mówić o tym, że rodziny dysfunkcyjne kultywują pozytywne wzorce społeczne, chociaż z pewnością nie można w tej kwestii generalizować. Próbując zebrać wszystkie te czynniki w całość, można powiedzieć za A. Kurzynowskim, że: „Jednostki czy całe grupy wykluczonych cechuje przede wszystkim mniejszy zakres uprawnień do uczestnictwa w życiu społecznym, niskie wykształcenie oraz niedostosowanie do potrzeb rynku pracy grani-

---

<sup>5</sup> Por. J. Koral, *Etyczno-społeczne aspekty bezrobocia w świetle doświadczeń polskich*, Warszawa 2004, s. 104-105.

<sup>6</sup> Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 145-147.

czenie konsumpcji, ograniczony dostęp do usług zdrowotnych, do korzystania z kultury, wypoczynku oraz gorsza od przeciętnej sytuacja mieszkaniowa”<sup>7</sup>.

Mówiąc o przeciwdziałaniu wykluczeniu społecznemu, można wyróżnić dwie płaszczyzny działań, pierwsza to: niedopuszczanie do marginalizacji, czyli system edukacyjny, rynek pracy, ochrona zdrowia, z drugiej to przede wszystkim pomoc tym, którzy znaleźli się już „na dole”. Jednym z elementów tej pomocy jest praca, która odnaleźć wiarę w siebie i własne możliwości. Wydostanie się ze społecznego marginesu to wyzwanie, które stoi zarówno przed państwem, jak i przed samymi jednostkami. Wymaga wielu kompleksowych działań i konkretnych, stanowczych decyzji. Pytanie, które należy sobie postawić, to pytanie o sens i rzeczywiste możliwości niwelowania tego zjawiska. Jak stwierdza K.W. Frieske: „Jeśli trafne są koncepcje, które wskazują na to, że procesy marginalizacji społecznej wbudowane są w mechanizmy strukturotwórcze otwartych, rynkowych społeczeństw – to kluczowym zagadnieniem jest nie blokowanie tych mechanizmów, lecz przeciwdziałanie ich konsekwencjom”<sup>8</sup> Stwierdzenie to wskazuje że marginalizacja jest zjawiskiem naturalnym w społeczeństwach, uniwersalnym i wpisanym w ich wewnętrzną strukturę. Marginalizacja społeczna generuje szereg negatywnych następstw, takich jak patologie, wzrost przestępczości czy uzależnień. Dlatego wyraźne rozgraniczenie pomiędzy blokowaniem, tzn. hamowaniem ich naturalnego rozwoju, a przeciwdziałaniem, czyli koniecznym ograniczaniem następstw wynikających z wykluczenia społecznego.

Szukając metod rozwiązania problemu, jakim niewątpliwie pozostaje marginalizacja społeczna, należy wskazać przede wszystkim na szeroko rozumianą profilaktykę, a także przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu. Trzy główne nurty tych działań powinny obejmować: działania uprzedzające (strategie informacyjno-edukacyjne kierowane do ogółu społeczeństwa), działania powstrzymujące (kierowane do osób z grup ryzyka), działania interwencyjne (kierowane do grup wykluczonych i zagrożonych wykluczeniem społecznym). Niestęchanie ważne w przywróceniu jednostek społeczeństwu wydaje się stworzenie odpowiednich warunków do podjęcia pracy. Możliwość uczestnictwa w zatrudnieniu i dostęp do wszelkich zasobów, praw, dóbr i usług, to jak najbardziej pożądane działania w stosunku do osób wykluczonych.

Konieczność podejmowania działań na rzecz integracji społecznej zaczyna się uwidaczniać w polskich realiach. W roku 2003 powstała Narodowa Strategia Integracji Społecznej dla Polski. Głównym jej założeniem było umożliwienie włączenia Polski do realizacji drugiego z celów Strategii Lizbońskiej UE, ukierunkowanego na zwalczanie społecznego wykluczenia, inwestowanie w ludzi oraz modernizację europejskiego modelu socjalnego.

---

<sup>7</sup> A. Kurzynowski, *Pamiętniki bezrobotnych jako źródło wiedzy o wykluczeniu społecznym*, w: *Zapobieganie wykluczeniu społecznemu*, red. L. Frąckiewicz, Katowice 2005, s. 23.

<sup>8</sup> K.W. Frieske, art. cyt., s. 35.



Podsumowując rozważania dotyczące marginalizacji społecznej, trzeba stwierdzić, że skala tego problemu jest znacząca, a skuteczne ograniczanie następstw tego zjawiska wymaga kompleksowych działań w sferze ekonomicznej, społecznej, kulturowej. Ważnym elementem wydaje się także zmiana mentalności, pewnego sposobu myślenia. Warto także zastanowić się, czy walka z marginalizacją to jedynie „walka z wiatrakami”, z czymś, co tak naprawdę ciężko nazwać i określić, czy raczej walka z jej konkretnymi przejawami i konsekwencjami.

## 2. ZATRUDNIENIE SOCJALNE JAKO ELEMENT AKTYWIZACJI SPOŁECZNEJ

Pojęcie „zatrudnienie socjalne” było już znane w PRL. W owych czasach utożsamiane było z przerostami zatrudnienia, czyli zbędnymi dla procesu produkcji nadwyżkami zasobów pracy, jako zjawisko nieefektywne ujemnie wpływające na wydajność pracy. Traktowane było, jako coś trwałego dla socjalistycznej gospodarki, gdzie realizowana była zasada pełnego zatrudnienia<sup>9</sup>. Z kolei w państwach o gospodarce rynkowej dotyczy ono określonych grup i opiera się na działalności szkoleniowej. A celem tak rozumianego zatrudnienia jest przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu i reintegracja społeczna. Ustawa o zatrudnieniu socjalnym jest właśnie odpowiedzią na obserwowany proces „narastającej fali” marginalizacji społecznej, zjawiska określanego obecnie, zgodnie z terminologią Unii Europejskiej, jako społeczne wykluczenie<sup>10</sup>.

Nowym elementem działań rządu w kwestii walki z bezrobociem i marginalizacją stało się u progu XXI wieku właśnie zatrudnienie socjalne. Związek między terapią oraz pracą socjalną, a działaniami w zakresie aktywizacji zawodowej i subsydiowania różnych form zatrudnienia został wpisany w ustawę o zatrudnieniu socjalnym z dnia 13 czerwca 2003 r.<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. K. Piątek, *Zatrudnienie socjalne – dwadzieścia lat później*, Polityka Społeczna 7(2003), s. 6.

<sup>10</sup> Por. C. Miżejewski, *Założenia ustawy o zatrudnieniu socjalnym*, w: *W stronę aktywnej polityki społecznej*, red. T. Kaźmierczak, M. Rymsha, Warszawa 2004, s. 201.

<sup>11</sup> Zatrudnienie socjalne to nowa forma pomocy osobom, które nie są w stanie własnym staraniem zapewnić sobie podstawowych potrzeb życiowych oraz znalazły się w sytuacji uniemożliwiającej lub ograniczającej uczestnictwo w życiu zawodowym, społecznym i rodzinnym. Ukierunkowane jest ono na: bezdomnych realizujących indywidualny program wychodzenia z bezdomności w rozumieniu przepisów o pomocy społecznej, uzależnionych od alkoholu, po zakończeniu programu psychoterapii w zakładzie leczenia odwykowego, uzależnionych od narkotyków lub innych środków odurzających, po zakończeniu programu terapeutycznego, chorych psychicznie w rozumieniu przepisów o ochronie zdrowia psychicznego, bezrobotnych w rozumieniu przepisów o zatrudnieniu i przeciwdziałaniu bezrobociu, pozostających bez pracy przez okres co najmniej 24 miesięcy, zwalnianych z zakładów karnych, mających trudności w integracji ze środowiskiem, uchodźców realizujących indywidualne programy integracji w rozumieniu przepisów o pomocy społecznej, którzy podlegają wykluczeniu społecznemu.

Uchwalenie tego aktu prawnego było zapowiedziane już w dokumencie pt. *Strategia polityki społecznej 2002-2005*. Ustawodawca skupił się przede wszystkim na pomocy specyficznym grupom ludności. Grupom zmarginalizowanym społecznie. Podstawowym celem było zatem umożliwienie – właśnie tym ludziom reintegracji zawodowej jak i społecznej.

Bezpośrednio ustawa odnosi się zatem do tych osób lub grup społecznych, które mają utrudniony dostęp do rynku pracy. Wynika to bądź z niskich kwalifikacji, bądź też z braku umiejętności społecznego zaangażowania. Ustawa ta, to próba zmiany dotychczasowych w znacznej mierze pasywnych instrumentów pomocy społecznej. Oparta na doraźnej pomocy finansowej czy rzeczowej pomoc społeczna sprzyjała społecznemu marazmowi, nie tylko pogłębiała marginalizację, ale także niejako ją konstytuowała. Wobec powyższego, zasadnym wydało się stworzenie aktu prawnego, który w sposób klarowny nie tylko wylicza grupy pozostające na marginesie życia społecznego, ale poprzez stworzenie Centrów Integracji Społecznej zmierza do praktycznego wdrożenia teorii zatrudnienia socjalnego.

Ustawa w artykule 1. zawiera definicję osób zagrożonych wykluczeniem. Są to osoby, które ze względu na swoją sytuację życiową nie są w stanie zaspokoić własnym staraniem swoich podstawowych potrzeb życiowych i znajdują się w sytuacji powodującej ubóstwo oraz uniemożliwiającej lub ograniczającej uczestnictwo w życiu zawodowym, społecznym i rodzinnym

Zatrudnienie socjalne wpisuje się także w realizację założeń Europejskiej Strategii Zatrudnienia, tzn. w promocję równych szans w dostępie do rynku pracy. Zgodnie z założeniami ustawy, działania podejmowane przez Centra Integracji Społecznej mają doprowadzić do usamodzielnienia osób dotkniętych dysfunkcjami, aby umożliwić im osiągnięcie własnym staraniem niezależności ekonomicznej. Ustawa ta angażuje także sektor pozarządowy w realizację zatrudnienia socjalnego. Jak stwierdza M. Szyłko-Skoczny: „Opierając się na idei spółdzielczości, przyjęto rozwiązania pozwalające zwiększyć znaczenie sektora pozarządowego w walce z bezrobociem oraz wykluczeniem społecznym”<sup>12</sup>.

Ustawa o zatrudnieniu socjalnym była niewątpliwie odpowiedzią rządu na wzrastające zagrożenie marginalizacją społeczną. Dość oczywisty pozostaje fakt, że owe wykluczenie czy marginalizacja są w znacznej mierze generowane bezrobociem, choć nie tylko. Jednak właśnie brak pracy wydaje się być tym punktem wyjścia dla mnożenia się innych patologii społecznych, a to z kolei prowadzi do wyselekcjonowania grup społecznie zmarginalizowanych. Pomoc tym ludziom świadczona przez urzędy pracy, które działają podobnie jak ośrodki pomocy spo-

---

<sup>12</sup> M. Szyłko-Skoczny, *Polityka społeczna wobec bezrobocia Trzeciej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004, s. 245.

łecznej, łagodzą jedynie skutki bezrobocia, zapewniając bezrobotnym wyłącznie osłonę socjalną. I w tym właśnie miejscu zamyka się „błędne koło” pomocy społecznej. skutki – to znaczy działa się po czasie, kiedy bezrobotny już zupełnie upadnie na dno. W tej sferze polityki społecznej należy działać zapobiegawczo, aktywizująco. Podejmowanie działań, które zwiększyłyby szansę osób bezrobotnych na powrót na rynek pracy wydają się w tej mierze podstawowymi. Warto zatem zapytać, czy ustawa z 13 czerwca 2003 roku o zatrudnieniu socjalnym wyszła naprzeciw istniejącym problemom?

Ustawa o zatrudnieniu socjalnym jest ustawą napisaną do określonej kategorii osób wykluczonych społecznie. Bezpośrednio odnosi się do tej grupy i zawiera prawną definicję zatrudnienia. Rozumiane jest ono przez ustawodawcę jako aktywność, która zmierza do nabycia zdolności zatrudnieniowej, odzyskania poczucia godności i wiary w siebie. Zatem zatrudnienie nie jest tutaj rozumiane wyłącznie jako praca zarobkowa, ale właśnie jako umiejętność ponownego dostosowania się do rynku pracy i funkcjonowania w nim. Wprowadzono niejako nową treść zatrudnienia.

Podobne ustawy funkcjonują we Włoszech, Grecji, Finlandii, Portugalii, Hiszpanii. Stanowią one w dużej mierze realizację zasady spółdzielczości socjalnej i wpisują się w szeroki nurt ekonomii społecznej. Projekt ustawy o zatrudnieniu socjalnym przedstawiono pod koniec 2002 roku, a sama ustawa została uchwalona 13 czerwca 2003 roku (Dz.U. z 2003 r., nr 122, poz. 1143). W uzasadnieniu do projektu ustawy czytamy, że ustawa o zatrudnieniu socjalnym stanowi element szerszych działań rządu zmierzających do zbudowania krajowej strategii przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu. Wyraźnie zatem określono i sprecyzowano cel ustawy – ograniczenie skali zjawiska marginalizacji. Zdefiniowano także samo zatrudnienie socjalne jako zapewnienie określonym grupom możliwości uczestnictwa w zajęciach prowadzonych w Centrach Integracji Społecznej i klubach integracji społecznej lub podjęcia zatrudnienia wspieranego. Jest ona zatem adresowana do tych samych kategorii osób, co ustawa o pomocy społecznej, różnica polega jednak na tym, że tutaj postawione są przed nimi konkretne wymagania. Widać już chociażby w tej na pozór szerokiej, ale tak naprawdę zawężającej się w praktyce, grupie osób, że pozostawanie na marginesie życia społecznego może być bardzo różnie rozumiane. Ilu spośród wszystkich bezdomnych w naszym kraju uczestniczy w programach integracyjnych, ilu narkomanów chce odbywać terapię? Jeżeli ta ustawa jest chociażby w niewielkim stopniu motywacją do zmiany własnego życia, to już można mówić o pozytywnych skutkach jej działania.

Należy zaznaczyć, że przepisy tej ustawy nie dotyczą osób, które pobierają zasiłek dla bezrobotnych, przedemerytalny, świadczenie przedemerytalne, rentę socjalną, strukturalną rentę z tytułu niezdolności do pracy, emeryturę. Zatem osoby określone w ustawie charakteryzuje przede wszystkim brak aktualnych docho-

dów<sup>13</sup>. Widać więc, że sama idea zatrudnienia socjalnego jest skierowana do wyrażonej, okrojonej grupy społecznej, grupy społecznie upośledzonej, wykluczonej. Zatrudnienie socjalne ma być kołem ratunkowym, chroniącym przed stoczeniem się na margines społeczny, a ustawa o zatrudnieniu socjalnym może się stać prawdziwą wędką dla ludzi, którzy bardzo chcą się z tego stanu wyrwać. Reintegracja społeczna i zawodowa ma przebiegać w dwóch etapach. Po pierwsze należy dotrzeć do osób wykluczonych z ofertą pomocy, następnie umożliwić im realizację indywidualnego programu integracji w specjalnie do tego utworzonych jednostkach nazwanych Centrami Integracji Społecznej. Zatem, jasno określonym i wyartykułowanym celem tworzenia Centrów Integracji Społecznej jest reintegracja zawodowa i społeczna. Założenie to jest jak najbardziej szlachetne i społecznie użyteczne. Reintegrować, to przecież przywracać społeczeństwu tych ludzi, którzy z jakichś powodów pozostają niejako poza nim – o ile jest to w ogóle możliwe, Kidy mowa o człowieku jako osobie społecznej. Realizacja reintegracji zawodowej dokonuje się poprzez szkolenia, praktyki zawodowe, natomiast reintegracja społeczna – poprzez warsztaty terapeutyczne czy grupy samopomocowe. W ramach reintegracji zawodowej, centra mogą prowadzić działalność wytwórczą, usługową, handlową, czy działalność wytwórczą w rolnictwie z wyłączeniem działalności związanej z przemysłem tytoniowym, spirytusowym, piwowarskim.

Uczestnictwo w zajęciach prowadzonych przez centra może nastąpić na wniosek samego zainteresowanego, jak też może on zostać skierowany tam na wniosek zakładu lecznictwa odwykowego, powiatowego centrum pomocy rodzinie, powiatowego urzędu pracy, ośrodka pomocy społecznej, organizacji pozarządowej lub klubu integracji społecznej, za zgodą tej osoby lub jej przedstawiciela ustawowego. Zajęcia w Centrum opierają się na podpisanym przez kierownika centrum z osobą zainteresowaną indywidualnym programie zatrudnienia socjalnego. Program ten zasadza się na obserwacji i ocenie sytuacji zawodowej i społecznej danego uczestnika, co z kolei pozwala na uzależnienie udzielenia pomocy od aktywności świadczeniobiorcy (np. podjęcie szkolenia). Okres próbny przebywania w centrum wynosi 1 miesiąc i w tym czasie osoba ta dostaje 50% zasiłku dla bezrobotnych, tzw. świadczenie integracyjne (zwracane przez starostę z Funduszu Pracy), po tym okresie wynosi ono już 80%. Maksymalny okres uczestnictwa w zajęciach w Centrum Integracji Społecznej wynosi 11 miesięcy (może być wyjątkowo przedłużony o 6 miesięcy). Zasadniczym zadaniem jest realizowanie pełnego zakresu programu zatrudnienia socjalnego umożliwiającego walkę z ubó-

---

<sup>13</sup> W Polsce działa około 50 Centrów Integracji Społecznej. Nadrzędnym celem CIS jest usamodzielnienie osób wykluczonych społecznie, wyciągnięcie ich z systemu pomocy społecznej przez doprowadzenie do samodzielnego powrotu na rynek pracy. Kompleksowe działania Centrów zmierzają do zapewnienia uczestnikom pomocy w uzyskaniu bezpieczeństwa socjalnego przy zastosowaniu oddziaływań profilaktycznych, aktywizacji zawodowej oraz wsparcia w rozwoju osobistym.

stwem i wykluczeniem społecznym. Centrum Integracji Społecznej, chcąc przyczynić się do powrotu swoich podopiecznych na „otwarty” rynek pracy, musi zaplanować od samego początku, a więc od momentu uzyskania statusu, ściśle współpracę z lokalnymi instytucjami działającymi na rzecz zatrudnienia i przeciwdziałania bezrobociu.

Wśród wielu głosów wypowiadających się na temat zatrudnienia socjalnego, dostrzec można zarówno głosy pozytywne, jak i negatywne. Warto więc zastanowić się nad jednymi i drugimi. Spośród wielu formułowanych zarzutów, na pierwszym miejscu wyłania się ten mówiący o tym, że w ustawie brakuje zachęty dla władz lokalnych, a tylko lokalny sojusz na rzecz zatrudnienia socjalnego ma szansę przynieść wymierne korzyści wszystkim sektorom<sup>14</sup>. Niemniej ważna jest wątpliwość, którą wyraża A. Rajkiewicz. Wychodzi on w ocenie ustawy z 13 czerwca 2003 roku od wątpliwości, czy jest w ogóle sens uchwalania nowej ustawy i powoływania nowej instytucji – Centrum Integracji Społecznej. Nie podważając konieczności podejmowania działań na rzecz ograniczania wykluczenia społecznego, wątpi on w sam sens tworzenia odrębnej ustawy. Stwierdza między innymi: „Wszak mamy dzisiaj rozbudowany system pomocy społecznej i urzędów pracy, działa inwalidzka spółdzielczość pracy, a organizacje pozarządowe rozpoczynają nowy – ustawowo umocowany – etap funkcjonowania”<sup>15</sup>.

W podobnym duchu ustawę ocenia J. Staręga-Piasek, mówiąc że: „istnieją duże niewykorzystane możliwości tkwiące w obowiązującym ustawodawstwie, jak i w potencji samorządów lokalnych i społecznościach obywatelskich, których nie uruchomi kolejna ustawa, a jedynie determinacja ludzi i pojawienie się lokalnych liderów”<sup>16</sup>. Mimo to, wskazuje ona szereg pozytywnych rozwiązań, jak chociażby – co ważne szczególnie dla organizacji pozarządowych – wyłączenie ich z przepisów dotyczących działalności gospodarczej, kiedy prowadzą Centrum. Poza tym, walorem ustawy jest fakt, że przywracanie do zawodu, do podjęcia pracy odbywa się pod opieką psychologa czy instruktora, jest to ważne, gdyż – jak wiadomo – brak pracy powoduje znaczne spustoszenie także w sferze psychiki.

Pozytywny stosunek do ustawy prezentuje także K. Piątek, który mówi: „że zatrudnienie socjalne będzie sposobem na ograniczenie bezrobocia poprzez subwencjonowanie stanowisk pracy czy całych przedsiębiorstw. Inny pozytywny skutek wynikający z obowiązywania ustawy o zatrudnieniu socjalnym, to „wzrost aktywności społecznej w postaci nowopowstających organizacji pozarządowych lub reanimacja już istniejących”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. J. Tomczak, *Promocja przedsiębiorczości a zatrudnienie socjalne*, *Polityka Społeczna* 10(2002), s. 38.

<sup>15</sup> A. Rajkiewicz, art. cyt., s. 6.

<sup>16</sup> J. Staręga-Piasek, *Ustawa o zatrudnieniu socjalnym*, w: *W stronę aktywnej polityki społecznej*, red. T. Kaźmierczak, M. Rymśa, Warszawa 2003, s. 197.

<sup>17</sup> K. Piątek, art. cyt., s. 9.

Po siedmiu latach od wejścia w życie ustawy o zatrudnieniu socjalnym, w kraju składającym się z prawie 2,5 tysiąca gmin, aktywnie działa jedynie około 50 Centrów Integracji Społecznej. Najlepszym podsumowaniem samej idei ustawy i treści w niej zawartych jest – w opinii autora – myśl pani J. Staregi-Piasek, która pisze: „Ustawa daje duże możliwości. Ale o to, aby bakcył aktywności przetrwał, przerodził się w efektywność ekonomiczną, wszedł w obszar ekonomii społecznej, trzeba specjalnie zadbać i stworzyć ku temu odpowiednie warunki zewnętrzne”<sup>18</sup> Do tych słów należy jeszcze dodać i to, że w polskim społeczeństwie muszą dokonać się głębokie zmiany mentalne w stosunku do bezrobotnych i grup społecznie zmarginalizowanych. Nie wszyscy ludzie są źli, nie wszyscy nie chcą pracować czy poddawać się szkoleniom. Są przecież wielorakie uwarunkowania osobiste, społeczne, kulturowe czy religijne, które decydują o zaistniałych przypadkach.

### ZAKOŃCZENIE

Zjawisko marginalizacji społecznej – rozumiane jako niepełnowartościowa i ograniczona możliwość partycypowania w życiu społecznym – powoduje napięcia i dysproporcje, które mogą stać się punktem wyjścia do zachowań patologicznych, przestępczości czy innych szkodliwych społecznie zjawisk. Pozostawanie na marginesie może być przez jednych zaakceptowane – i tym gorzej dla nich, bo tkwią oni w swej bezradności i beczynności i nie mają wpływu na bieg spraw publicznych, inni mogą przyjąć postawę buntowniczą, roszczeniową, a to prowadzi do frustracji, oporu, buntu przeciwko strukturom życia społecznego. Trzeba zatem jasno stwierdzić, że samo zjawisko marginalizacji, jak i grupy nią dotknięte, jest złożone i wewnątrznie zróżnicowane. Zatem dogłębna analiza wszystkich aspektów marginalizacji społecznej jest niezbędna, aby móc podejmować konkretne działania celem przywrócenia względnej równowagi w społeczeństwie.

Naprzeciw owym problemom społecznej izolacji wychodzi ustawa o zatrudnieniu socjalnym. Idea ta wpisuje się w nurt działań zmierzających do pobudzania aktywności i promocji mobilności wśród specyficznych grup społeczeństwa – grup upośledzonych, wytraconych z rytmu społecznego życia. W świetle tej ustawy, praca staje się czynnikiem podstawowym, nie tylko włączającym w społeczny obieg, ale – co więcej – przywracającym wiarę we własne możliwości i w możliwość wpływu na bieg spraw publicznych. Potencjał, który stwarza ustawa, zwłaszcza za pośrednictwem Centrów Integracji Społecznej, jest swego rodzaju furtką do reintegracji społecznej, ale także ogromnym wyzwaniem, przed którym stoją nie tylko same Centra – odpowiedzialne za należyte przeprowadzenie programów kształcących, ale przede wszystkim sami zainteresowani, ludzie którzy podejmu-

---

<sup>18</sup> J. Starega-Piasek, art. cyt., s. 200.

ją ogromny wysiłek, wysiłek, w którym nie mogą być pozostawieni sami sobie. Realizowane przez Centra programy reintegracji społecznej i zawodowej to niezmiernie ważny czynnik wzmacniający społeczeństwo i jednostki w przekonaniu o konieczności pełnego uczestnictwa w życiu społecznym.

Podsumowując, należy stwierdzić, że ustawa o zatrudnieniu socjalnym jest dużą szansą i daje nadzieję na reintegrację społeczną i zawodową grup wykluczonych. Działalność Centrów i klubów integracji społecznej jest ważnym czynnikiem wspierającym wykluczonych w ich zmaganiach. Widać zatem konieczny związek między zjawiskiem marginalizacji a zatrudnieniem socjalnym, jedno generuje takie czy inne następstwa, a drugie jest próbą przeciwdziałania tym następstwom. Czy działalność Centrów przyniesie realne korzyści, czy wpłynie na zwiększenie mobilności i wzrost kwalifikacji – to pokaże z pewnością czas. Pewne jest natomiast, że działania na rzecz społecznej reintegracji powinny być nie tylko wzmagane i kontynuowane, ale także powinny stać się priorytetem w działaniach polityki społecznej.

## SOCIAL EMPLOYMENT AS AN INSTRUMENT TO COUNTERACT SOCIAL EXCLUSION

### Summary

The article puts forward the thesis that social employment may be an appropriate instrument to counteract social exclusion. Employment is an element of social stimulus to action, and promotes social and occupational mobility. These are part of an active social policy geared for maximizing human resources. Welfare services are a very desirable form of assistance but this assistance cannot replace the potential of individuals. It is aimed at ending the period of unemployment and creating conditions leading to sustainable employment.

**Keywords:** social pathologies, social employment, social marginalization, employment, unemployment, social isolation, social and professional reintegration, social policy, professional development, professional qualifications

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. Jarosław Koral prof. UKSW, urodzony 31 maja 1960 r. w Świebodzinie, salezjanin, dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, kierownik katedry Socjologii Pracy i Zarządzania w Instytucie Socjologii. 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 6 książek i około 70 artykułów z zakresu: bezrobocia, patologii życia społecznego, ubóstwa, niepełnosprawności oraz działalności charytatywnej Kościoła.

**Słowa kluczowe:** patologie społeczne, zatrudnienie socjalne, marginalizacja społeczna, aktywność i bezczynność zawodowa, izolacja społeczna, reintegracja społeczna i zawodowa, polityka społeczna, wzrost kwalifikacji zawodowych, bezrobocie, kwalifikacje zawodowe





JAN F. TERELAK, JUSTYNA DZIĘGIELEWSKA  
Instytut Psychologii – UKSW

## STRATEGIE RADZENIA SOBIE ZE STRESEM A SKUTECZNOŚĆ TERAPII UZALEŻNIEŃ ALKOHOLIKÓW

### WPROWADZENIE

Zainteresowanie szkodliwymi skutkami nadużywania alkoholu i poszukiwanie sposobów radzenia sobie z nałogiem ma bardzo długą historię, niewiele krótszą niż pisana historia cywilizacji. Spożywanie alkoholu pierwotnie było elementem obrzędów. Następnie upowszechniło się w formie biesiad, a to z kolei szybko zmieniło się w zwyczaj. Stosowany rytualnie, leczniczo, jako pożywka i jako używka, może pozostawić za sobą zamieszanie, ból, chorobę i tragedię. Używanie i nadużywanie alkoholu szło w parze ze sobą we wszystkich kręgach kulturowych. W wielu przypadkach okazjonalne picie powodowało uruchomienie się psychologicznego mechanizmu uzależnienia od alkoholu, a co za tym idzie braku kontroli nad ilością spożywanego trunku.

Obecnie w Stanach Zjednoczonych alkohol przyczynia się do co dziesiątego zgonu wśród ludzi dorosłych i jest trzecią w kolejności przyczyną śmierci<sup>1</sup>. Polskie statystyki niewiele się różnią od amerykańskich. Statystyczny polski pacjent leczenia odwykowego to mężczyzna (średni wiek 46 lat), pochodzący z dużego lub średniej wielkości miasta, posiadający jedno lub dwoje dzieci, o ustabilizowanej sytuacji rodzinnej i zawodowej (choć istnieje spora grupa osób bezrobotnych i rozwiedzionych)<sup>2</sup>.

Alkoholizm jest często odpowiedzią na stres życia codziennego i w obecnych czasach predestynuje do miana choroby cywilizacyjnej. Stres taki nazywa-

---

<sup>1</sup> Por. J. Kinney, G. Leaton, *Zrozumieć alkohol*, PZWL, Warszawa 1996, s. 41-42.

<sup>2</sup> Dane na podstawie programu badawczego Analiza Przebiegu i Efektów terapii Alkoholików „APETA” (program zaprojektowany i prowadzony od 1994 r. przez Instytut Psychologii Zdrowia Polskiego Towarzystwa Psychologicznego). Koncepcja ta wywodzi się z nurtu psychologii behawioralnej i opiera się na założeniach uczenia się społecznego. Por. P. Monti, D.B. Abrams, N.L. Cooney, *Psychologiczna Terapia uzależnienia od alkoholu*, Wyd. Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 1994.

ny jest przez R.S. Lazarusa „utrapieniem”<sup>3</sup>, które wiąże się z irytacją, frustracją i niepokojącymi incydentami, zdarzającymi się w kontakcie z otoczeniem.

Warto podkreślić, że słowa „alkoholizm” jako nazwa zaburzenia i „alkoholik” jako nazwa człowieka pojawiły się dopiero w połowie XIX wieku, kiedy szwedzki lekarz Margus Huss wprowadził te pojęcia do opisu szkodliwych konsekwencji nadmiernego picia alkoholu. Od tego czasu powstało wiele różnych sposobów myślenia o naturze problemów alkoholowych i sposobach postępowania z osobami uzależnionymi.

Alkoholizm, podobnie jak każda inna choroba, rozwija się w czasie, a wczesna interwencja pozwala proces chorobowy zatrzymać. Terapeuci potrafią proponować sposoby i środki, które będą sprzyjać całkowitej abstynencji. Rzadko stosowana jest w Polsce metoda leczenia pozwalająca osobie uzależnionej na powrót do kontrolowanego picia. Dlatego w Polsce mówimy raczej „trzeźwy alkoholik”, a nie „były alkoholik”.

Metoda leczenia skoncentrowana na nauce osoby uzależnionej powrotu do nieszkodliwego spożywania alkoholu zyskuje już zwolenników w Stanach Zjednoczonych i także w Polsce. Przedmiotem niniejszej pracy jest wstępna ocena skuteczności strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia od alkoholu, opartej na psychologicznych mechanizmach uzależnienia Jerzego Mellibrudy<sup>4</sup>. Skuteczność tej terapii ma się ujawniać w wyborze strategii radzenia sobie ze stresem zorientowanej na problem oraz poczuciu sensu uczestnictwa w terapii osób jej poddawanych.

## 1. STRATEGIE RADZENIA SOBIE ZE STRESEM W TRANSAKCYJNEJ TEORII STRESU RICHARDA S. LAZARUSA I SUSAN FOLKMAN

Zgodnie z założeniami Transakcyjnej Teorii Stresu R. Lazarusa i S. Folkman<sup>5</sup>, stres wynika z braku równowagi między wymaganiami stawianymi przez środowisko a możliwościami zaradczymi jednostki. Konsekwencją takiego podejścia teoretycznego jest rozumienie uzależnienia od alkoholu jako próby mało konstruktywnego przystosowania się do sytuacji stresu, będącej konsekwencją obniżonych zdolności człowieka do antycypacji, czyli planowania i przewidywania przyszłych zdarzeń<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Por. R.S. Lazarus, *Utrapienia życiowe mogą być niebezpieczne dla zdrowia*, Nowiny Psychologiczne (1983)1, s. 8-15.

<sup>4</sup> Por. J. Mellibruda, *Psychoterapia uzależnienia od alkoholu*, Terapia Uzależnienia i Współuzależnienia (1999)6, s. I-VIII; J. Mellibruda, Z. Sobolewska-Mellibruda, *Integracyjna psychoterapia uzależnień: Teoria i praktyka*, IPZ, Warszawa 2006.

<sup>5</sup> Por. R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal and coping*, Springer, New York 1984.

<sup>6</sup> Por. R.S. Lazarus. *Towards the understanding and effective treatment of alcoholism*, South African Medical Journal (1965)39, s. 736-741.

R. Lazarus<sup>7</sup> wyróżnia dwa procesy poznawcze oceniające relacje między podmiotem a środowiskiem, a mianowicie poznawcze wartościowanie i radzenie sobie ze stresem. Poznawcze wartościowanie jest to proces, dzięki któremu jednostka ocenia czy określone wydarzenie ma znaczenie dla jej dobrego samopoczucia, a jeśli tak, to w jaki sposób. Ten proces poznawczy obejmuje dwa rodzaje sądów: ocenę pierwotną i wtórną. Podczas pierwotnego wartościowania jednostka ocenia, czy dane wydarzenie zagraża jej w jakiś sposób, tzn. czy ma wpływ na realizowane przez nią cele i jest zgodne z wyznawanymi przez nią wartościami. Podczas wtórnego wartościowania jednostka ocenia, co może zrobić w oparciu o swoje zasoby (np. osobowość, inteligencja, doświadczenie, itp.), aby sobie z daną sytuacją poradzić. Przy czym należy podkreślić, że ocena zagrożenia ujmowana jest z trzech perspektyw: przeszłości – gdy zwracamy uwagę na straty (fizyczne, moralne, społeczne. itp.), teraźniejszości – gdy spostrzegamy straty *hic et nunc* oraz przyszłości – gdy koncentrujemy się na wyzwaniach. Sama jednak ocena pierwotna zagrożenia – bez oceny wtórnej naszych własnych zasobów osobowych (np. doświadczenia, cech osobowości i charakteru, inteligencji, motywacji, itp.) i dostępu do zasobów zewnętrznych (np. wsparcia społecznego, medycznego, edukacyjnego itp.) – nie jest podstawą do stwierdzenia, czy jest ono rzeczywistym stresem. W celu zminimalizowania negatywnych reakcji emocjonalnych w sytuacji wystąpienia stresu, człowiek uruchamia dostępne mu strategie radzenia sobie ze stresem, które Lazarus i Folkman definiują jako „stale zmieniające się (dynamiczne), poznawcze i behawioralne wysiłki mające na celu opanowanie określonych zewnętrznych i wewnętrznych wymagań ocenianych przez osobę jako obciążające lub przekraczające jej zasoby”<sup>8</sup>.

Powyżej przedstawiona teoria radzenia sobie ze stresem wyjaśnia, że jednostka podejmuje określony wysiłek poznawczy nastawiony na ocenę zagrożenia. Jednakże wśród psychologów zajmujących się problemem stresu i radzenia sobie panuje opinia o niejednoznaczności tego sposobu wyjaśniania, gdyż ocena (wewnętrznych i zewnętrznych wymagań) nie musi być realistyczna – w sensie zgodności z rzeczywistością, a cel nie musi być uświadomiony, aby można było mówić o radzeniu sobie. Takie stanowisko pozwala na włączenie mechanizmów obronnych do sposobów radzenia sobie”, a więc wykorzystywać strategie zaradcze skoncentrowane na emocje<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Por. tenże, *Paradygmat stresu i radzenia sobie*, Nowiny Psychologiczne (1986)3-4, s. 2-39.

<sup>8</sup> Por. R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal...*, s.141.

<sup>9</sup> Por. *Performance under stress*, red. P.A. Hancock, J.L. Szalma, Ashgate Publ. Comp., Aldershot, Hampshire (UK) 2008; I. Heszen-Niejodek, *Radzenie sobie z konfrontacją stresową*, Nowiny Psychologiczne (1991)1-2, s. 13-28; R.S. Lazarus, *Stress and emotion: A new synthesis*, Springer, New York 2006, J.F. Terelak, *Człowiek i stress*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz-Warszawa 2008.

Strategie radzenia sobie ze stresem pełnią dwie funkcje: (a) instrumentalną – zorientowaną na rozwiązanie problemu, który był źródłem stresu, poprzez zmianę własnego działania (koncentracja na „ja”) albo zmianę zagrażającego otoczenia; (b) regulacyjną – zorientowaną na obniżenie przykrego napięcia emocjonalnego, które przeszkadza w działaniu, bądź na stymulowanie emocji w celu mobilizacji do działania. Można więc wyróżnić na tej podstawie cztery zasadnicze strategie radzenia sobie ze stresem: poszukiwanie informacji, bezpośrednie działanie, powstrzymanie się od działania i procesy intrapsychiczne, które można ująć w dwa typy: (1) typ zorientowany na rozwiązanie problemu (konfrontacja i planowe rozwiązanie problemu); (2) typ zorientowany na emocje (dystansowanie się, unikanie-ucieczka, samoobwinianie się, samokontrola, poszukiwanie wsparcia i pozytywne przewartościowanie).

## 2. ALKOHOLIZM JAKO NIEKONSTRUKTYWNY SPOSÓB RADZENIA SOBIE ZE STRESEM

Jeden z powszechnie akceptowanych poglądów dotyczących picia alkoholu mówi, że ludzie piją alkohol ponieważ redukuje on napięcie psychofizjologiczne i może służyć jako strategia radzenia sobie ze stresem. Pogląd ukształtował się na podstawie wypowiedzi osób uzależnionych, które zgodnie twierdzą, że muszą się napić, ponieważ przytłaczają je trudy dnia codziennego, konflikty z rodziną, trudne sytuacje w pracy. Alkohol istotnie przynosi minimalizację napięcia i redukcję lęku, błyskawicznie przynosi odmianę. Jeżeli dana osoba nie ma odpowiednich umiejętności radzenia sobie z wymaganiami dnia codziennego, to stara się przywracać utraconą równowagę przy pomocy alkoholu i w ten sposób przystosowuje się do sytuacji.

Pogląd ten ma swoje potwierdzenie w badaniach empirycznych i współczesnej koncepcji uzależnienia wywodzącej się z podejścia behawioralnego, ukształtowanego na podłożu teorii uczenia się społecznego w ujęciu A. Bandury<sup>10</sup>. Współczesna koncepcja uzależnienia wywodząca się z podejścia behawioralnego, określa je jako: wzór zachowania nawykowego oraz błędne koło zachowań autodestrukcyjnych. Jest ono związane z efektami warunkowania klasycznego (nabyta tolerancja na alkohol) i warunkowania instrumentalnego (pozytywnie wzmacniana przyjemność po spożyciu alkoholu i negatywnie wzmacniana ulga, związaną z uniknięciem dysforycznych skutków uprzedniego picia)<sup>11</sup>. Terapia osób leczo-

<sup>10</sup> Por. A. Bandura, *Teoria społecznego uczenia się*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

<sup>11</sup> Por. G.A. Marlatt, *Coping and substance abuse: Implications for research, prevention and treatment*, w: *Coping and substance use*, red. S. Schiffman, T.A. Wills, Academic Press Inc, New York 1985.

nych w myśl w/w koncepcji, polega na nauce konstruktywnych zachowań, czyli konstruktywnych sposobów radzenia sobie ze stresem.

Z medycznego punktu widzenia alkohol to rodzaj środka psychotropowego, który poraża ośrodkowy układ nerwowy. Substancja ta ma zdolność wywoływania psychicznego i fizjologicznego uzależnienia oraz powoduje nieodwracalne uszkodzenie tkanek. Jest to jedna z encyklopedycznych definicji alkoholu. W potocznych opiniach istnieje głęboko zakorzeniona wiara w magiczną moc tej substancji jako środka leczniczego, rozgrzewającego, podnoszącego sprawność seksualną, minimalizującego napięcie i lęk, jednym słowem łagodzącego trudy dnia codziennego. Wiele badań potwierdziło tę potoczną fascynację alkoholem. Z różnych środków chemicznych, takich jak np. leki psychotropowe, narkotyki i alkohol, w autoterapii najczęściej jest stosowany alkohol. Częste używanie alkoholu w celu redukcji w/w zjawisk, jak również w odpowiedzi na stres zwłaszcza chroniczny, powoduje powstanie uzależnienia od tej substancji i ukształtowanie się procesu chorobowego określanego mianem alkoholizmu, czyli uzależnienia od alkoholu.

Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), zaleca rezygnowanie z posługiwania się terminem „alkoholizm” i proponuje zastąpienie go określeniem „uzależnienia od substancji typu alkoholowego” (*alcohol-type drug dependence*). Eksperti Światowej Organizacji Zdrowia proponują też posługiwanie się definicją określającą uzależnienie jako: „psychiczny, a czasem również fizyczny stan spowodowany przez interakcję żywego organizmu z substancją chemiczną, charakteryzujący się specyficznymi reakcjami, które zawsze obejmują wewnętrzny przymus do zażywania tej substancji, w sposób ciągły bądź okresowy, w celu doświadczania efektów psychicznych, a czasem w celu unikania przykrości wynikających z braku tej substancji”<sup>12</sup>. Od kilkunastu lat postuluje się także traktowanie alkoholizmu jako syndromu choroby (*alcohol dependence syndrom*).

W 1992 roku została wydana rewizja dziesiąta Międzynarodowej Klasyfikacji Zaburzeń Psychiczych i Behawioralnych (ICD 10) określająca zaburzenia i sposoby diagnozowania zaburzeń związanych z piciem alkoholu. Jednak według polskich znawców problematyki uzależnienia od alkoholu, kryteria przyjęte w ICD 10, skoncentrowane są głównie na sferze objawowej, bez odniesień do patologicznych mechanizmów odpowiedzialnych za destrukcyjny przebieg tej choroby<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. J. Mellibruda, Z. Soboleska-Bała, *Wprowadzenie do psychoterapii uzależnienia*, Instytut Psychologii Zdrowia i Trzeźwości, Warszawa 2000 (mps).

<sup>13</sup> Por. tamże.

### 3. KONCEPCJE TERAPEUTYCZNE LECZENIA UZALEŻNIENIA OD ALKOHOLU

#### 3.1. Program leczenia odwykowego w Szpitalu Psychiatrycznym Willmar, w Stanie Minnesota (USA)

W 1949 roku, w Szpitalu Psychiatrycznym Willmar, utworzono eksperymentalny program leczenia alkoholików. Przyjęto założenie, że pacjent uzależniony powinien być leczony z alkoholizmu za pomocą terapii indywidualnej i grupowej.

Choroba ta powinna być traktowana jak inne choroby o charakterze chronicznym (np. cukrzyca czy gruźlica), bez obwiniania pacjenta o wpływ na jej powstanie. Ponieważ prawie wszyscy pacjenci leczeni w tym ośrodku trafili tam przymusowo, nie koncentrowano się na wzbudzaniu ich motywacji do leczenia, lecz na odnajdowaniu związku pomiędzy nałogowymi zachowaniami a problemami psychospołecznymi. Terapia miała na celu nauczenie pacjenta radzenia sobie z chorobą, przy całkowitej rezygnacji z alkoholu. Okres terapii obejmował 60 dni i rozpoczynał się na oddziale detoksykacji. Po tzw. „odtruciu”, pacjenta poddawano diagnozie w celu określenia indywidualnego programu leczenia.

Celem udziału pacjenta w grupie zadaniowej prowadzonej przez doradcę była zmiana destruktywnych postaw ukształtowanych pod wpływem długoletniego picia. Oprócz czynnego udziału w grupie zadaniowej, pacjent ośrodka stawał się również uczestnikiem prowadzonych pięć razy w tygodniu wykładów mających na celu przybliżenie istoty choroby, tzn. przyczyn objawów i skutków uzależnienia. Oferta dla pacjenta obejmowała także indywidualne spotkania z osobistym doradcą – niepijącym alkoholikiem oraz – w przypadku problemów somatycznych, psychologicznych czy małżeńskich – leczenie medyczne lub psychoterapeutyczne. W trakcie pobytu w ośrodku możliwe były spotkania z duchownym w celu przygotowania pacjenta do uczestnictwa w spotkaniach AA.

Model leczenia stosowany przez Ośrodek w Minnesota obejmował trzy fazy. Po przezwyciężeniu zaprzeczania i uznaniu faktu, że jest się alkoholikiem bezradnym wobec alkoholu, personel szpitala dawał oparcie w przypadku podjęcia decyzji o zmianie stylu życia jeszcze w trakcie leczenia. Wypis ze szpitala nie kończył leczenia, a personel planował dla pacjenta dalsze postępowanie lecznicze i wspieranie zmiany.

#### 3.2. Model oddziaływania terapeutycznego w Instytucie Johnsona w Minneapolis

W Instytucie Johnsona podkreślano, że alkoholizm jest chorobą postępującą, podstawową, chroniczną i prowadzącą do śmierci. Główny ciężar terapii spoczywał jednak na terapii grupowej, skoncentrowanej na pogłębieniu rozumienia wła-

snego życia emocjonalnego i mechanizmów obronnych utrudniających proces zmiany osobistej. Innowacją była metoda konfrontacji interpersonalnej, stosowana w celu zburzenia systemu zaprzeczeń i racjonalizacji funkcjonujących w umyśle osoby uzależnionej<sup>14</sup>.

### 3.3. Model terapii uzależnienia oparty na teorii uczenia się A. Bandury

Stanowisko behawiorystów na temat pojawienia się uzależnienia od alkoholu jest dość skonkretyzowane. Według nich człowiek staje się alkoholikiem w procesie uczenia się społecznego. Pod wpływem niekorzystnej sytuacji rodzinnej, nacisku przyjaciół czy stresujących warunków pracy zawodowej alkohol staje się wzmocnieniem pozytywnym. Nałogowe picie kształtowane jest na zasadzie warunkowania, a nawyk wzmocniony poprzez fizjologiczną reakcję na alkohol.

Za działanie terapeutyczne pierwotnie uznawano stosowanie awersyjnych metod odwykowego oddziaływania na alkoholików, czyli wyrabianie negatywnych skojarzeń z piciem poprzez kojarzenie bolesnych doświadczeń czy też wzmacnianie lęku przed skutkami picia. Technikami były szoki elektryczne, prowokowane wymioty, kary dyscyplinarne. Obecnie zaczęto uczyć alkoholików unikania określonych zdarzeń poprzedzających picie, a także konstruktywnych zachowań rozwijających samokontrolę.

### 3.4. Psycho-bio-społeczny model uzależnienia i strategiczno-strukturalna forma psychoterapii w Polsce

W Polsce od dziesiątków lat posługiwano się nazwą „terapia odwykowa”. Nazwa ta jest reliktem starych czasów, w których alkoholizm był traktowany jako zły nawyk, od którego trzeba odwyknąć w trakcie pobytu w specjalnych placówkach. Oduczania tego dokonywano najczęściej za pomocą stosowania środków farmakologicznych takich jak antikol czy esperal. Od końca lat osiemdziesiątych, w placówkach odwykowych w Polsce stosowana jest nowa forma leczenia uzależnienia od alkoholu polegająca na psychoterapii osób uzależnionych, jak również członków ich rodzin.<sup>15</sup> Podejście strategiczno-strukturalne nawiązuje do

---

<sup>14</sup> Koncepcja pracy terapeutycznej szczegółowo przedstawiona została przez autora programu w publikacji: V.E. Johnson, *Od jutra nie piję*, Instytut Psychologii Zdrowia i Trzeźwości, Warszawa 1992; Por. także: *Psychologia kliniczna*, red. H. Sęk, T. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

<sup>15</sup> Psycho-bio-społeczny model uzależnienia został opracowany przez J. Mellibrudę i współpracujących z nim członków Instytutu Psychologii Zdrowia Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Por. J. Mellibruda, *Psycho-bio-społeczna koncepcja uzależnienia od alkoholu*, Alkoholizm i Narkomania 28(1997)3, s. 277-306.

tw. modelu Minnesota, a następnie do behawioralno-poznawczego nurtu psychoterapii związanego z teorią uczenia się oraz do psychologii humanistycznej. Oparte jest na założeniu, że uzależnienie jest zaburzeniem podstawowym, a nie odmianą innych zaburzeń. Terapia skoncentrowana jest na zatrzymaniu działania mechanizmów uzależnienia, które są charakterystyczne dla osób z problemem alkoholowym.

Podstawowe mechanizmy uzależnienia to: (a) mechanizm nałogowego regulowania emocji; (b) mechanizm iluzji i zaprzeczania; (c) mechanizm rozproszenia i rozdwojenia „ja”. Czynniki wewnętrzne, które aktywizują mechanizmy uzależnienia, to: (a) uszkodzenia organizmu oraz choroby somatyczne; (b) destrukcyjna orientacja życiowa; (c) deficyt praktycznych umiejętności życiowych. Do zewnętrznych czynników aktywizujących mechanizmy uzależnienia autorzy koncepcji zaliczają: (a) sytuacje stresu i podwyższonego ryzyka; (b) trwałe uszkodzenia ważnych relacji społecznych; (c) negatywne konsekwencje społeczne szkodliwego picia.

Podstawowym źródłem strategii terapeutycznej jest zrozumienie pacjenta, a warunkiem do jej prowadzenia utrzymywanie przez niego abstynencji. Konieczne jest także uczestnictwo pacjenta w intensywnym programie terapii profesjonalnej, zarówno w oddziałach stacjonarnych, jak i poradniach, wspieranym przez środowisko wzajemnej pomocy oraz współpracę z członkami rodziny.

Celem omawianej koncepcji jest nie tylko doprowadzenie do utrzymywania abstynencji, ale także przywrócenie osobie uzależnionej zdrowia psychicznego. Podstawowe elementy technologii psychoterapii uzależnienia to: zorganizowany system działań edukacyjnych, autoanaliza zdarzeń, dostarczanie przykładów i wzorów postępowania, wpływ interpersonalny, zarówno indywidualny, jak i grupowy, ćwiczenia umiejętności, przygotowanie do uczestnictwa w środowiskach wzajemnej pomocy. Proces terapeutyczny przebiega na dwóch równoległych poziomach, które wzajemnie na siebie oddziałują. Jeden z nich polega na realizowaniu indywidualnego programu terapii w trakcie spotkań indywidualnych z terapeutą, drugi zaś, na uczestnictwie pacjenta w grupowych zajęciach terapeutycznych. Zasady nawiązania kontaktu terapeutycznego z uzależnionymi w dużej mierze oparte są o autorytet terapeuty, gdyż program terapeutyczny nie jest przedmiotem pertraktacji z pacjentem.

#### 4. BADANIA WŁASNE

Analizując różne podejścia do problemu uzależnienia i obserwując pracę terapeutyczną w placówce działającej w oparciu o podejście do uzależnienia J. Mellibrudy, wysunięto następujące hipotezy badawcze:



- H1: Badani po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia uzyskują wyższą samoocenę sensu uczestnictwa w terapii, co świadczy o skuteczności tej formy terapii;
- H2: Badani po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wybierają strategię radzenia sobie ze stresem zorientowaną problemowo;
- H3: U badanych po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wzrasta potrzeba radzenia sobie ze stresem przy zastosowaniu strategii poszukiwania wsparcia społecznego;
- H4: Istnieje pozytywny związek pomiędzy poczuciem sensu uczestnictwa w terapii a wyborem strategii radzenia sobie ze stresem zorientowanych problemowo.

#### 4.1. Materiał badań

Badania psychologiczne były prowadzone w Poradni dla Osób z Problemem Alkoholowym, w której program terapeutyczny oparty jest na koncepcji działania psychologicznych mechanizmów uzależnienia opracowanych przez Jerzego Mel-librudę. Istnienie choroby alkoholowej określano za pomocą diagnozy dokonywanej na podstawie ICD 10.

W badaniach brało udział 35 mężczyzn w wieku od 23 do 56 lat, którzy rozpoczęli cykl podstawowego leczenia w ramach strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia. Po upływie trzech miesięcy ponownie poddano osoby badaniom za pomocą tych samych technik badawczych.

#### 4.2. Metody badania i techniki badawcze

W celu weryfikacji przedstawionych hipotez zastosowano trzy techniki badawcze: Kwestionariusz do badania Strategii Radzenia Sobie ze Stresem (*Ways of Coping Questionnaire*) R.S. Lazarusa i S. Folkman oraz dwie ankiety własnej konstrukcji, a także wywiad kliniczny:

- *Kwestionariusz do badania Strategii Radzenia Sobie ze Stresem*, w polskiej adaptacji WCQ opracowanej przez Irenę Heszen-Niejodek<sup>16</sup>, służy do badania następujących strategii: 1) planowe rozwiązanie problemu, 2) walka, 3) dystansowanie się, 4) myślenie życzeniowe, 5) szukanie wsparcia społecznego, 6) dystrakcja, 7) przyjmowanie odpowiedzialności, 8) pozytywne przewartościowanie, 9) samokontrola.

---

<sup>16</sup> Por. I. Heszen-Niejodek, *Polska adaptacja kwestionariusza S. Folkman i R.S. Lazarusa do badania sposobów radzenia sobie ze stresem (WCQ)*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1989 (mps).

Kwestionariusz składa się z dwóch części. W pierwszej części badany opisywał przeżytą ostatnio sytuację stresową. Druga część składa się z 43 pozycji będących opisami konkretnych działań, jakie człowiek stosuje w sytuacji stresowej. Są to działania skoncentrowane na problemie, zmierzające do opanowania źródła stresu oraz zachowania skoncentrowane na emocjach, mające na celu regulację negatywnych emocji wywołanych przez wydarzenia stresowe.

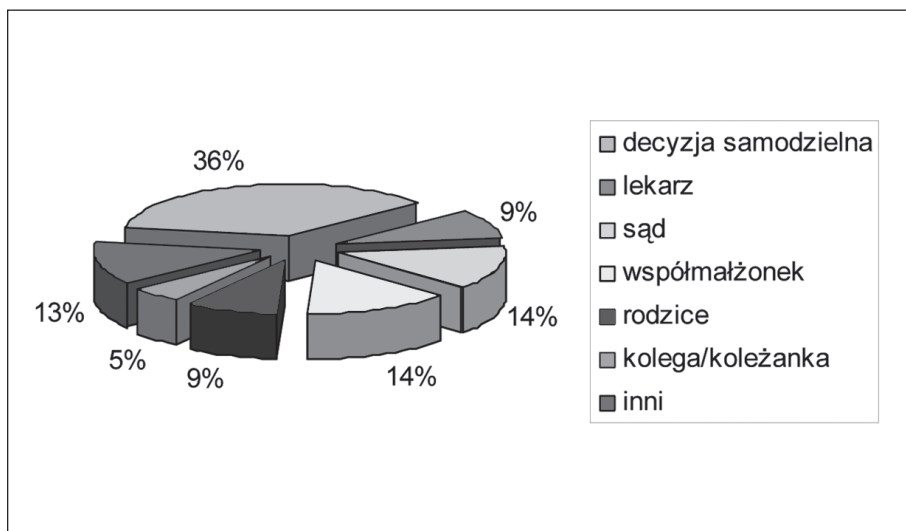
Przy każdej pozycji osoba badana określa na czterostopniowej skali typu Likerta, czy dane zachowanie wystąpiło w związku z opisaną w części pierwszej sytuacją stresową. Odpowiedziom przyporządkowano następujące wartości liczbowe: zdecydowanie nie – 0, raczej nie – 1, raczej tak – 2, zdecydowanie tak – 3.

Dla celów pracy badawczej zmodyfikowano częściowo instrukcje do całego kwestionariusza. Treść jej była następująca: „Proszę przypomnieć sobie sytuację, która miała miejsce ostatnio, a była dla Pana kłopotliwa, stresująca i spowodowała u Pana złe samopoczucie, wymagała wysiłku przy jej załatwieniu, rozwiązaniu. Ważne jest, aby była to sytuacja związana z przeżywaną aktualnie przez Pana fazą abstynencji (powstrzymywania się od picia alkoholu). Proszę opisać krótko tę sytuację. Może to być zdarzenie, które miało miejsce i teraz nie stanowi już problemu; może być też takie, którego skutki są dotychczas odczuwalne. Proszę nie przejmować się stylem opisu i napisać wszystko, co wiąże się z tym problemem oraz co wydaje się Panu ważne w tej sprawie”. Powodem tej zmiany był cel badania sposobów radzenia sobie z sytuacją stresową przeżywaną w fazie abstynencji.

- *Ankiety* – do badania: (1) Ankieta otwarta, dotycząca długości okresu abstynencji, motywów rozpoczęcia terapii, pierwszych wrażeń, wykształcenia, wieku, statusu cywilnego, form terapii, w jakich pacjent już wcześniej uczestniczył; (2) Ankieta strukturalizowana, służąca do oceny poczucia sensu uczestnictwa w terapii.

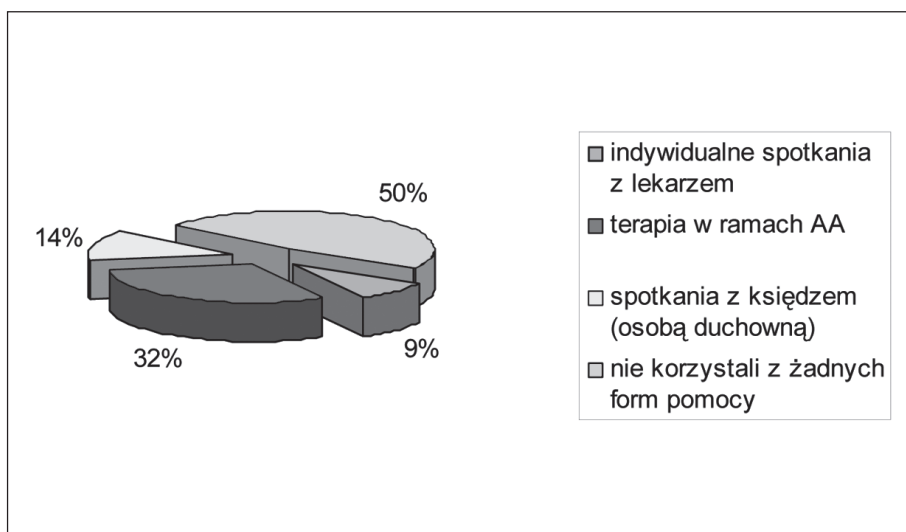
#### 4.3. Wyniki badań

Na podstawie odpowiedzi na pytania otwarte uzyskano następujące dane zawarte w poniższych rysunkach i ujęte procentowo:



**Rysunek 1.**

Motywy rozpoczęcia terapii, na które wskazywały osoby badane.



**Rysunek 2.**

Formy terapii, z jakich osoby badane korzystały przed rozpoczęciem strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia – ujęcie procentowe.

Na podstawie analizy statystycznej uzyskano przedstawione poniżej wyniki badań. Porównanie średnich wyników uzyskanych w badaniu I i II ilustruje tabela 1<sup>17</sup>.

**Tabela 1.** Różnice między badaniem I i II w zakresie rozpatrywanych zmiennych (Test t-Studenta dla grup zależnych)

	sd	różnica sd	M	różnica M	t	p
ANK	3,51 2,10	4,70	22,00 24,86	-2,86	<b>-2,86</b>	0,009
WCQ1	4,66 3,76	4,67	10,55 14,59	-4,05	<b>-4,06</b>	0,001
WCQ2	2,48 1,74	2,43	5,32 6,55	-1,23	<b>-2,37</b>	0,027
WCQ3	3,31 3,46	4,46	8,91 7,95	0,95	1,00	0,326
WCQ4	3,35 2,93	3,62	8,36 7,91	0,45	0,59	0,562
WCQ5	5,35 3,40	4,65	8,73 12,45	-3,73	<b>-3,76</b>	0,001
WCQ6	3,20 4,02	4,65	7,64 7,91	-0,27	-0,28	0,786
WCQ7	2,37 21,67	21,30	4,73 10,27	-5,55	-1,22	0,236
WCQ8	3,46 1,69	3,42	6,59 8,09	-1,50	-2,06	0,052
WCQ9	2,05 1,01	2,34	8,00 6,82	1,18	<b>2,37</b>	0,028
ABS	56,03 73,87	34,22	39,77 76,50	-36,73	<b>-5,03</b>	0,001

<sup>17</sup> Legenda: ANK – ankieta ujawniająca poczucie skuteczności terapii w odczuciu osób badanych; WCQ1 – planowe rozwiązanie problemu; WCQ2 – walka; WCQ3 – dystansowanie się; WCQ4 – myślenie życzeniowe; WCQ5 – szukanie wsparcia społecznego; WCQ6 – dystrakcja; WCQ7 – przyjmowanie odpowiedzialności, obwinianie się; WCQ8 – pozytywne przewartościowanie, przemiana wewnętrzna; WCQ9 – samokontrola; ABS1 – długość okresu abstynencji przed terapią; WIEK – wiek osoby badanej; ABS – ankieta ujawniająca poczucie skuteczności terapii; ABS2 – długość okresu abstynencji w trakcie trwania terapii; M – średnia arytmetyczna; sd – odchylenie standardowe; t – test t-Studenta; p – poziom istotności; R – współczynniki korelacji R-Pearsona dla małych prób; p ? 0,05; p ? 0,01; p ? 0,001.

Na podstawie analizy statystycznej przedstawionej w tabeli 1 stwierdzono:

- 1) Badani po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia uzyskują wyższy poziom poczucia sensu uczestnictwa w terapii.
- 2) Badani po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wybierają strategię radzenia sobie ze stresem zorientowaną problemowo.
- 3) Badani po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wybierają strategię radzenia sobie ze stresem zorientowaną problemowo i określaną w skali WCQ jako walka.
- 4) U badanych po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wyraźnie wzrasta potrzeba radzenia sobie ze stresem przy zastosowaniu strategii poszukiwania wsparcia społecznego.
- 5) Uczęszczanie na spotkania w ramach strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia od alkoholu przyczynia się do trwania osób badanych w stanie abstynencji.
- 6) Badani po zakończeniu programu podstawowego terapii uzależnienia od alkoholu, odchodzą od sposobu radzenia sobie ze stresem określanego w skali WCQ jako samokontrola (wstrzymywanie negatywnych emocji).

Korelacja między zmiennymi przy użyciu R-Pearsona przedstawiona została w tabeli 2, gdzie stwierdzono ujemną korelację pomiędzy poczuciem sensu uczestnictwa w terapii a strategią radzenia sobie ze stresem określaną w skali WCQ jako dystansowanie się od problemu ( $r=-0,32$ ;  $p=0,036$ ) oraz dodatnią korelację pomiędzy poszukiwaniem wsparcia społecznego a utrzymywaniem abstynencji (zob. tabela 2), gdzie ( $r=0,32$ ;  $p=0,034$ ).

Tabela 2. Macierz korelacji R-Pearsona

	ANK	WCQ1	WCQ2	WCQ3	WCQ4	WCQ5	WCQ6	WCQ7	WCQ8	WCQ9	ABS
<b>ANK</b>	1	0,22	-0,04	-0,32	0,02	0,12	0,03	-0,02	0,06	-0,28	0,17
		p=,151	p=,805	p=,036	p=,900	P=,431	p=,842	p=,911	p=,719	p=,065	p=,270
<b>WCQ1</b>	0,22	1	<b>0,75</b>	-0,24	<b>0,41</b>	<b>0,71</b>	<b>0,41</b>	0,20	<b>0,58</b>	-0,21	0,18
	p=,151		p=,001	p=,121	p=,006	P=,001	p=,007	p=,191	p=,000	p=,175	p=,246
<b>WCQ2</b>	-0,04	<b>0,75</b>	1	-0,07	<b>0,36</b>	<b>0,56</b>	<b>0,33</b>	0,28	<b>0,67</b>	0,08	0,11
	p=,805	p=,001		p=,633	p=,016	p=,001	p=,031	p=,063	p=,001	p=,626	p=,471
<b>WCQ3</b>	<b>-0,32</b>	-0,24	-0,07	1	0,13	-0,28	0,21	0,09	0,00	0,19	-0,10
	p=,036	p=,121	p=,633		p=,405	P=,068	p=,182	p=,557	p=,994	p=,225	p=,520
<b>WCQ4</b>	0,02	<b>0,41</b>	<b>0,36</b>	0,13	1	<b>0,47</b>	0,30	-0,19	0,15	<b>0,31</b>	0,21
	p=,900	p=,006	p=,016	p=,405		P=,002	p=,052	p=,207	p=,343	p=,042	p=,168
<b>WCQ5</b>	0,12	<b>0,71</b>	<b>0,56</b>	-0,28	<b>0,47</b>	1	0,10	-0,01	<b>0,46</b>	-0,15	<b>0,32</b>
	p=,431	p=,001	p=,001	p=,068	p=,002		p=,528	p=,966	p=,003	p=,334	p=,034
<b>WCQ6</b>	0,03	<b>0,41</b>	<b>0,33</b>	0,21	0,30	0,10	1	<b>0,33</b>	0,16	0,10	-0,02
	p=,842	p=,007	p=,031	p=,182	p=,052	P=,528		p=,031	p=,306	p=,523	p=,874
<b>WCQ7</b>	-0,02	0,20	0,28	0,09	-0,19	-0,01	<b>0,33</b>	1	0,10	-0,12	-0,12
	p=,911	p=,191	p=,063	p=,557	p=,206	P=,966	p=,031		p=,537	p=,446	p=,428
<b>WCQ8</b>	0,06	<b>0,58</b>	<b>0,67</b>	0,00	0,15	<b>0,46</b>	0,16	0,10	1	-0,04	0,09
	p=,719	p=,000	p=,001	p=,994	p=,343	P=,003	p=,306	p=,537		p=,799	p=,540
<b>WCQ9</b>	-0,28	-0,21	0,08	0,19	<b>0,31</b>	-0,15	0,10	-0,12	-0,04	1	-0,08
	p=,065	p=,175	p=,626	p=,225	p=,042	P=,334	p=,523	p=,446	p=,799		p=,609
<b>ABS</b>	0,17	0,18	0,11	-0,10	0,21	0,32	-0,02	-0,12	0,09	-0,08	1
	p=,270	p=,246	p=,471	p=,520	p=,168	P=,034	p=,874	p=,428	p=,540	p=,609	

Przechodząc do analizy uzyskanych wyników należy stwierdzić, że główna hipoteza, mówiąca o tym, że alkoholicy po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia wybierają sposoby radzenia sobie ze stresem zorientowane na rozwiązanie problemu została potwierdzona. Pierwszy etap badań wykazał, że alkoholicy przed rozpoczęciem terapii, radzą sobie ze stresem, wykorzystując strategię zorientowane na emocje. Już sam fakt bycia alkoholiczkiem świadczy o nieumiejętności radzenia sobie z trudnymi sytuacjami ina-

czej niż poprzez alkohol. Rozpoczęcie terapii zmusza alkoholika do powstrzymania się od picia i nauczenia się utrzymywania abstynencji. Osoba uzależniona już na początku terapii zostaje pozbawiona „dotychczasowego sposobu na życie”. Najważniejszym celem pracy terapeutycznej na tym etapie jest zmotywowanie pacjenta do podjęcia leczenia i przyjęcia warunków terapii.

Wyniki uzyskane z pierwszego etapu badań potwierdzają doświadczenie kliniczne terapeutów uzależnień o tym, że w momencie rozpoczęcia procesu zdrowienia pojawia się pragnienie natychmiastowej ulgi skojarzonej z piciem alkoholu, nad którym pacjent z trudem panuje. Wybór strategii radzenia sobie ze stresem zorientowanej na emocje jest na tym etapie leczenia jak najbardziej uzasadniony. Mechanizm iluzji i zaprzeczania oraz inne mechanizmy uzależnienia na tym etapie zdrowienia są jeszcze tak ugruntowane, że pacjent ciągle jest w emocjonalnej pułapce, a sięganie po pomoc i uznanie swojej słabości obniża jego poczucie wartości.

Wyniki drugiego etapu badań pokazują, że pacjenci, już po trzech miesiącach aktywnej psychoterapii, próbują planowo rozwiązywać swoje problemy. Przyjęcie tej strategii wiąże się z konstruktywnym i realistycznym podejściem do działania. Hipoteza ta została potwierdzona i wskazuje na skuteczność badanej formy terapii uzależnienia. Wyrazem skuteczności omawianej formy psychoterapii jest również wybór strategii określanej w kwestionariuszu WCQ jako walka. Stosowanie tego mechanizmu polega na niepoddawaniu się wobec zaistniałych trudności i mobilizowaniu wszystkich sił w celu ich pokonania. W skali tej zakładano wyższe wyniki dla osób kończących podstawowy program psychoterapii. Zatem terapia mobilizuje pacjenta do pokonywania problemu uzależnienia i daje pacjentowi siłę do walki z trudnościami, jakie napotyka na swojej drodze do trzeźwości.

Szukanie wsparcia społecznego (skala 5 WCQ), zgodnie z teorią Lazarusa, przejawia się kontaktowaniem z osobami mogącymi przekazać jakieś informacje na temat stresującej człowieka sytuacji oraz pomocy w jej rozwikłaniu, a niekiedy oczekiwaniem współczucia z ich strony. Hipoteza, że po zakończeniu programu podstawowego omawianej formy psychoterapii badani będą częściej wykorzystywali tę strategię potwierdziła się ( $t$ -Studenta  $p=0,001$ ). Wprawdzie Lazarus kwalifikuje tę strategię do zorientowanych na emocje, to jednak dla alkoholików wzrost tej umiejętności jest jak najbardziej pożądanym i świadczy o częściowym pokonaniu mechanizmu uzależnienia, jakim jest mechanizm rozproszenia „ja”.

Sposób radzenia sobie ze stresem określany jako samokontrola, wstrzymywanie negatywnych emocji (skala 9 WCQ), polega na tym, że jednostka zachowuje uczucia i przeżycia dla siebie, nie dzieląc się nimi z nikim. Hipoteza odnośnie do tej skali zakładała spadek stosowania tego mechanizmu po zakończeniu programu podstawowego psychoterapii i potwierdziła się ( $t$ -Studenta na poziomie istotności  $p=0,028$ ).

W pracy badawczej zakładano również, że po zakończeniu programu podstawowego strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia osoby badane będą wykazywały większe poczucie sensu uczestnictwa w tej formie psychoterapii. Hipoteza ta potwierdziła się (t-Studenta na poziomie istotności  $p=0,09$ ). Świadczy to o skuteczności strategiczno-strukturalnej terapii uzależnienia, czego wyrazem jest fakt, że osoby poddawane tej formie terapii wraz ze wzrostem czasu jej trwania odnajdują w niej coraz głębszy sens. Potwierdza to też weryfikacja ostatniej hipotezy o pozostawaniu w stanie abstynencji w trakcie trwania programu podstawowego terapii (t-Studenta na poziomie istotności  $p=0,000$ ). Analizując jednak podawany przez badanych czas abstynencji w dniach, można stwierdzić, że nie wszystkim udaje się powstrzymać od picia. Tak więc program podstawowej psychoterapii nie obejmuje pracy nad zapobieganiem nawrotom picia.

Przy zastosowaniu współczynnika korelacji r-Pearsona stwierdzono ujemną korelację pomiędzy poczuciem sensu uczestnictwa w terapii a strategią radzenia sobie ze stresem określaną jako dystansowanie się, co oznacza, że wraz ze wzrostem poczucia sensu uczestnictwa w terapii następuje rezygnacja osoby uzależnionej ze stosowania strategii radzenia sobie ze stresem wyrażającej się unikaniem i dystansowaniem od problemów. Stosowanie tej zorientowanej emocjonalnie strategii oznacza przyjęcie biernej postawy i niepodejmowanie działań mających na celu rozwiązanie problemu. Osoba „dystansująca się” nie wierzy w możliwość zmiany zaistniałej sytuacji i wobec tego nie stara się na nią wpłynąć. Próbuje pogodzić się z losem i wykonuje czynności ułatwiające jej odwrócenie uwagi od zaistniałego problemu. Jest to zgodne z zachowaniem osoby uzależnionej u progu procesu zdrowienia, gdzie mechanizmy uzależnienia nie są jeszcze przepracowane. Jednakże wraz z upływem czasu trwania terapii badani odnajdują w niej coraz większy sens, a co za tym idzie, starają się głębiej zastanawiać nad swoimi problemami i rozwiązywać je w ramach zdobytych w trakcie terapii umiejętności.

Stwierdzono również dodatnią korelację r-Pearsona pomiędzy długością okresu abstynencji i poszukiwaniem wsparcia społecznego. Na podstawie danych zebranych za pomocą ankiety stwierdzono między innymi: 36% spośród badanych pacjentów wskazało na samodzielną decyzję dotyczącą terapii; 50% spośród badanych skorzystało z namowy żony do udziału w terapii; 14% rozpoczęło terapię za sprawą zobowiązania do leczenia odwykowego przez sąd (żaden spośród zobowiązanych do leczenia pacjentów nie zrezygnował ze spotkań terapeutycznych); 9% badanych zostało skierowanych na terapię przez lekarza; 9% badanych skorzystało z namowy rodziców, a 5% – kolegów. Stwierdzono także, że 50% badanych nigdy wcześniej nie korzystało z żadnych form terapii ani poradnictwa psychologicznego, zaś 32% osób uczęszczało przed podjęciem terapii na spotkania



AA, a 14% osób badanych próbowało walczyć z nałogiem przy udziale księdza bądź innej osoby duchownej.

### WNIOSKI

- 1) Na podstawie rezultatów przeprowadzonych badań można stwierdzić, że terapia oparta na koncepcji psychologicznych mechanizmów uzależnienia jest terapią względnie skuteczną. Osoby uzależnione od alkoholu po zakończeniu programu podstawowego wybierają strategie radzenia sobie ze stresem zorientowane na rozwiązanie problemu i mają większe poczucie sensu trwania w terapii.
- 2) Osoby uzależnione od alkoholu po zakończeniu programu podstawowego charakteryzują się większym niż na początku poczuciem sensu trwania w terapii.
- 3) Stwierdzono również dodatnią korelację  $r$ -Pearsona pomiędzy długością okresu abstynencji i poszukiwaniem wsparcia społecznego jako strategii radzenia sobie uzależnieniem od alkoholu.

### STRATEGIES OF COPING WITH STRESS AND THE EFFECTIVENESS OF ALCOHOL ADDICTION TREATMENT

#### Summary

The study has an empirical character and concerns the relation between strategies of coping with stress and the effectiveness of alcohol addiction treatment. To examine strategies of stress management, the researchers used *Ways of Coping Questionnaire* by R. Lazarus and S. Folkman and two questionnaires they themselves authored, geared for assessing how participants of alcohol addiction treatment felt about their therapy and how long their abstinence was. The therapy was based on the psycho-bio-social model of addiction developed by J. Mellibruda and his collaborators from the Institute of Health Psychology of the Polish Psychological Society. 36 alcoholics were examined twice, before and after the therapy. On the basis of the conducted research it may be concluded that a therapy based on the concept of psychological mechanisms of addiction is effective. After completing the basic therapeutic program, alcohol addicts choose problem-oriented stress management strategies and feel more inclined to continue the therapy.

**Keywords:** stress management strategies, alcoholism, addiction therapy

**Nota o Autorach:** Prof. dr hab. Jan F. Terelak, profesor zwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Senator UKSW i kierownik Katedry Psychologii Pracy i Stresu na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Wieloletni rektor Wyższej Szkoły Suwalsko-Mazurskiej. Specjalizuje się w psychologii stresu. Autor 13 książek w tym głównie z problematyki stresu (np. *Stres organizacyjny*, 2005; *Stres Zawodowy* (red.), 2007; *Człowiek i stres*, 2008) oraz ponad 200 artykułów opublikowanych w czasopismach zagranicznych i krajowych. Swoje wyniki

badan przedstawiał na kilkudziesięciu konferencjach międzynarodowych. Wizytował wiele ośrodków badawczych i akademickich europejskich, amerykańskich i australijskich. Jest członkiem European Association for Aviation Psychology, International Association Applied Military Psychology, Komitetu Badań Kosmicznych i Satelitarnych oraz Komitetu Ergonomii przy Prezydium PAN, Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Stowarzyszenia Doradców Szkolnych i Zawodowych RP, Polskiego Towarzystwa Geograficznego (Klub Polarny). Jest członkiem komitetu redakcyjnego wielu czasopism naukowych (np. *Studia Psychologica*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, *Ergonomia*, *Polski Przegląd Medycyny Lotniczej*, *Zeszyty Naukowe WSSM*, *Tutor: Psychologiczne i pedagogiczne aspekty edukacji*).

**Mgr Justyna Dzięgielewska**, psycholog, stażystka w Poradni dla Osób z Problemem Alkoholowym w Legionowie.

**Słowa kluczowe:** strategie radzenia sobie ze stresem, alkoholizm, terapia uzależnień

MAGDALENA KOSCHE  
KUL, Lublin

## OCENA STYGMATYZACJI W ŚWIETLE ZASAD ŻYCIA SPOŁECZNEGO

We współczesnym świecie nietrudno zauważyć różnego rodzaju podziały i uprzedzenia. W codziennym życiu często można spotkać się z unikaniem kontaktu bądź to z nieznanymi, bądź to z ludźmi wyglądającymi „podejrzanie”, czy też po prostu „inaczej”. Wzajemna nieufność oraz bazowanie na stereotypowych wyobrażeniach powodują tworzenie się w społeczeństwie postaw stygmatyzujących. Jej skutki, które utrwalają jeszcze bardziej istniejące w społeczeństwie podziały, winny skłonić do głębszej refleksji nad własnymi postawami oraz nad próbami zniwelowania tego negatywnego zjawiska.

Niestety, proces naznaczenia zwany stygmatyzacją dokonuje się często nieświadomie, co też powoduje brak poczucia odpowiedzialności za jego powielanie. Z drugiej zaś strony, za barierami społecznymi stoją konkretni ludzie, którzy – będąc ofiarą stygmatyzowania – jeszcze mocniej czują się pogardzani i, mimo usilnych nieraz prób, zaczynają tracić nadzieję na poprawę swej sytuacji.

### 1. FENOMEN STYGMATYZACJI

Stygmatyzacja jest bez wątpienia negatywnym zjawiskiem społecznym, występującym nieświadomie w jednostce lub w grupie osób. Osoba stygmatyzowana ujmowana jest w sposób niepełny, jedynie przez pryzmat swego piętna, przez co deprecjonuje się jej wartość. Stygmatyzujący bazują zazwyczaj na stereotypowych i niesprawdzonych informacjach.

Poszukiwania naukowe związane ze stygmatyzacją mają swój początek w dorobku socjologa Ervinga Goffmana, który swoje spostrzeżenia zamknął w dziele *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* (ang. *Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity*). Stygmatyzację należy jednak odróżnić od innych społecznych zjawisk, takich jak: piętnowanie, etykietowanie, stereotypizacja, dewia-

cja, marginalizacja, dyskryminacja czy wykluczenie, choć w literaturze niejednokrotnie są one ze sobą utożsamiane.

Poniżej zostaną przytoczone różne definicje stygmatyzacji. E. Goffman mianem piętna określa pewien atrybut człowieka, który posiada wartość dyskredytującą osobę w oczach społeczności<sup>1</sup>. Z powodu owego piętna ludzie są postrzegani jako inni, gorsi, bądź niepełnowartościowi: „Z założenia nie wierzymy, że osoba napiętnowana jest w pełni człowiekiem”<sup>2</sup>. W obrazie społeczeństwa jako teatru, stygmat jest wytworem widowni reprezentującej określoną kulturę, a nie właściwością konkretnej osoby.

Stygmatyzacja definiowana jest również jako „proces, w którym specyficzną «etykietę» nadaje się osobom niespełniającym oczekiwań innych – nietypowym w wyglądzie, zachowaniu, poglądach, odmiennym kulturowo lub rasowo, niechętnym lub nieumiejącym zachowywać się zgodnie z przyjętymi normami społecznymi”<sup>3</sup>. Ujmuje się ją także jako „nadawanie negatywnych etykiet, deprecjonowanie ludzi, przypisywanie wartości i ról na podstawie niepełnych i niesprawdzonych do końca informacji, przy jednoczesnym uleganiu stereotypom i fobiom rodzącym się ze spotkania z nieznanym sobie zjawiskiem. Innymi słowy, stygmatyzacja pojawia się jako efekt lęku i niezrozumienia natury danego zjawiska”<sup>4</sup>.

Warto teraz wymienić cechy, które przyporządkowane są immanentnie teorii stygmatyzacji<sup>5</sup>. Ma ona charakter moralny, często natomiast nie jest racjonalna i do końca uświadomiona. Posiada pewną inercję w czasie, stąd nieraz ciężko pozbyć się nadanego przez grupę stygmatu. Ofiarami tego procesu są również rodzina i bliscy osoby stygmatyzowanej. Stygmat może pełnić funkcję oślepiającą, gdy człowiek zostaje zredukowany do piętna, inne zaś jego cechy są wówczas niedostrzegalne i marginalizowane.

Stygmatyzacja więc to negatywne zjawisko społeczne, dokonujące się nieświadomie w grupie osób. Sposób postrzegania innych jako gorszych jest w pewien sposób „zaraźliwy”, co stwarza również złudne poczucie braku odpowiedzialności poszczególnych osób. Nie zmniejsza to jednak ich winy, gdyż wiedza dotycząca stygmatów i ich „nosicieli” jest możliwa do zdobycia. Niestety, mimo rozwoju nauki oraz szybkiej komunikacji, stygmat jest wizytówką osoby na wiele lat i bardzo ciężko się go pozbyć.

---

<sup>1</sup> Por. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007, s. 16.

<sup>2</sup> Tamże, s. 35.

<sup>3</sup> I. Wasilewska, *Stygmaty i stygmatyzacja*, <[http:// www.przyjacielehelu.pl/helska\\_bliza/hb\\_240/art08.htm](http://www.przyjacielehelu.pl/helska_bliza/hb_240/art08.htm)>, (data dostępu: 1.09.2009).

<sup>4</sup> P. Kieniewicz, *Stygmatyzacja osób chorych psychicznie jako problem moralny*, w: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje, kontrowersje, inspiracje*, red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak, Warszawa 2008, s. 157.

<sup>5</sup> Por. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007, s. 38-45.

Podmiotem stygmatyzacji, czyli tym, kto stygmatyzuje (ang. *The Stigmatizer*), jest społeczność, grupa, widownia społeczna. Jednak winą za naruszenie godności człowieka obarczony jest nie abstrakcyjny twór określony mianem społeczeństwa, lecz każda osoba, która do niego należy i w swych zachowaniach przejawia skłonności stygmatyzujące.

Goffman twierdzi, że ludzie tworzą sobie pewną teorię „tłumaczącą niższość napiętnowanego i świadczącą o niebezpieczeństwie, jakie on sobą reprezentuje”<sup>6</sup>. Stygmat jest wtedy jakby znakiem ostrzegawczym „informującym o zagrożeniu płynącym z sytuacji o niejasnych regułach, stanowi też asumpt do sięgnięcia po stereotypowe treści, aby uzupełnić brakujące dane i pomimo wszystko pozostać w rzeczywistości oswojonej i bezpiecznej”<sup>7</sup>.

Przedmiotem procesu społecznego, jakim jest stygmatyzacja, jest człowiek z piętnem, określane mianem stygmatyzowanego (ang. *The Stigmatized*). Mimo tego rozróżnienia na podmiot i przedmiot należy pamiętać, że jest ono jedynie metodologicznym zabiegiem.

Napiętnowanym można być z powodu płci, koloru skóry czy wyznawanej religii, pochodzenia, stopnia niepełnosprawności fizycznej czy psychicznej, widocznych wad na ciele, niejasnej przeszłości oraz różnych chorób (zwłaszcza przewlekłych i nieuleczalnych). Kolejne dyskwalifikujące parametry życia osoby, to przynależność do niższych klas społecznych, ubóstwo bądź przekonania i wyznawane wartości, sprzeczne z oczekiwaniami społecznymi. Cechami szczególnie widocznymi są otyłość bądź wychudzenie, podeszły wiek, bezdomność, bezrobocie, wykonywany zawód, czy też noszenie dezawuującego imienia bądź nazwiska. Dla „bezpieczeństwa społecznego” widownia szczególnie piętnuje tych, którzy mieli konflikt z prawem, byłych więźniów i pensjonariuszy zakładów psychiatrycznych, morderców, ludzi po próbach samobójczych i traumatycznych przeżyciach. Wszelkie nałogi (nawet te z przeszłości), pokrewieństwo z patologicznym środowiskiem, orientacja seksualna nieakceptowana w danej grupie, czy przynależność do mniejszości narodowej, stanowią powód stygmatyzujący jednostkę i jej otoczenie. Czasem nawet fakt bycia samotnym rodzicem, czy też wychowankiem domu dziecka, zamiast spodziewanej pomocy, powoduje odwrócenie i zamknięcie się grupy społecznej wobec takiej osoby.

Do skutków stygmatyzacji społecznej zaliczyć można: izolację, nieufność, unik, wrogość, agresję czy podejrzliwość, ostracyzm, odrzucenie, marginalizację, separację, wykluczenie ze społeczności oraz dyskryminację. Skutkami mogą być nawet akty terroryzmu, terroru społecznego czy też przemocy.

---

<sup>6</sup> E. Goffman, *Piętno*, s. 35.

<sup>7</sup> E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, s. 109.

## 2. STYGMATYZACJA W KONTEKŚCIE FUNDAMENTALNYCH ZASAD ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Zasady życia społecznego, na gruncie społecznej nauki Kościoła, stają się kryterium do oceny różnego rodzaju zjawisk, w tym również stygmatyzacji. Po godności osoby jako fundamencie wszelkich zasad społecznych i jako kryterium nadrzędnym, uwaga będzie skupiona na zasadach: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, uczestnictwa i powszechnego przeznaczenia dóbr. Należy je traktować łącznie, we wzajemnym odniesieniu, a nie wybiórczo, gdyż fragmentaryczne ujęcie (błąd *pars pro toto*) może prowadzić do wypaczenia znaczenia, które ze sobą niosą. Wartość zasad życia społecznego podanych przez katolicką naukę społeczną wypływa również z faktu, iż mają one „znaczenie głęboko moralne, ponieważ odsyłają do ostatecznych fundamentów porządkujących życie społeczne”<sup>8</sup>.

### 2.1. Godność osoby

W myśli katolickiej przyjmuje się zazwyczaj pojęcia „godność człowieka”, „godność osoby ludzkiej”<sup>9</sup>. Używając tych terminów, mówi się o godności jako pewnej wewnętrznej właściwości osoby, która przysługuje każdemu człowiekowi<sup>10</sup>. W aspekcie filozoficznym poszukuje się powiązań pomiędzy naturą ludzką, osobą oraz godnością, odwołując się zwłaszcza do refleksji filozofów starożytnych i średniowiecznych. W ujęciu natomiast teologicznym punktem odniesienia staje się Biblia, teksty Ojców Kościoła oraz dokumenty *Magisterium Ecclesiae*.

Godność można określić jako wartość daną, lecz również zadaną. Stygmatyzacja, nawet tłumaczona powszechną dezaprobatą danej cechy, nie może nigdy sprowadzić człowieka, obdarzonego przysługującą mu ontycznie godnością, do roli przedmiotu, którym można pogardzać. Równość w godności wszystkich ludzi każe bowiem nawet w deprawowanym i zeszpeconym człowieku dojrzeć osobę, której godność winna być uszanowana. Z kolei ci stygmatyzowani, którzy w jakiś sposób są „winni” negatywnej reakcji społeczeństwa wobec nich, powinni pamiętać, że niezależnie od sytuacji, w której się znajdują, ich własna natura ludzka obliuguje do dążenia do cnoty oraz ideału, jakim jest życie na miarę godności osobowej.

---

<sup>8</sup> Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 163 [dalej: KNSK].

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 5. Por. także F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.

<sup>10</sup> Por. H. Piluś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1998, s. 5.

W przedkapłańskim opisie stworzenia (por. Rdz 2,5-25) ludzie powołani są do istnienia w pierwszej kolejności, by współtworzyć świat i tym samym pomagać Bogu w jego porządkowaniu<sup>11</sup>. Ich godność polega na szczególnym podobieństwie do Stwórcy, dzięki któremu są oni obrazem Boga – *imago Dei*.

Obraz Boga wpisany jest w życie każdego człowieka. Stąd też życie ludzkie jest nietykalne, zabójstwo zaś drugiego jest piętnowane i karane właśnie ze względu na ów obraz Boży. „Idea życia jako najcenniejszego skarbu człowieka ma swoje teologiczne uzasadnienie w godności człowieka, w jego podobieństwie do Boga”<sup>12</sup>. Już wobec takich stwierdzeń nieuzasadniony pozostaje postulat niszczenia życia ludzkiego w każdym momencie jego trwania, czyli stygmatyzacja poczętych dzieci, osób niepełnosprawnych czy też w podeszłym wieku. Nikt nie ma prawa decydować o początku i końcu życia drugiego (a nawet swojego), gdyż według przesłania Księgi Rodzaju to Bóg jest Panem życia i śmierci, a człowiek, nawet jako umiłowane dziecko, jest winny posłuszeństwo Bogu jako swemu Stwórcy.

Wraz z wcieleniem Syna Bożego ludzkość otrzymała nową, nadprzyrodzoną godność. „Człowiek odnajduje w Nim [Chryście – M.K.] swoją wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”<sup>13</sup>. Spotkanie ludzi z Jezusem nigdy nie było powodem smutku, lecz odnowienia, nawrócenia, czyli powrotu do godności i celu, jaki został dany przy stworzeniu. Jezus działa konsekwentnie – napiętnowany jak zabójcy, łotrzy, ponosi niesłusznie karę za ludzi wszystkich czasów. Pozwala się stygmatyzować, odrzucić, by pokazać, że miłość do człowieka przekraczać powinna wszelkie uprzedzenia. Misterium zbawienia człowieka nie kończy się bynajmniej na Wielkim Piątku i „porażce” Jezusa z Nazaretu. Blask zmartwychwstania bowiem, zwycięstwo Chryścia jest znakiem chwały Boga i sprawia, że człowiek otrzymuje kolejną szansę stawania się na „obraz i podobieństwo” Boga. „Człowiek w Tajemnicy Odkupienia zostaje na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo”<sup>14</sup>.

W wielu dokumentach państwowych i społecznych bazuje się również na godności człowieka jako fundamencie równości wszystkich ludzi. Zastępuje się tam odniesienie do Boga pewnym wspólnym doświadczeniem ludzkości bazującym na prawie naturalnym. „Godność nie jest wartością relatywną”<sup>15</sup>, gdyż jest przymiotem wrodzonym, na który wskazuje rozum, wolność i sumienie. Już w pierwszym artykule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 roku można

<sup>11</sup> Por. P. Auvray, *Stworzenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 908.

<sup>12</sup> M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 15(1973)2, s. 29.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 marca 1979), nr 10 [dalej: RH].

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 144.

znaleźć stwierdzenie: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”<sup>16</sup>. Widać więc wyraźnie, iż nauczanie wydanej przez ONZ *Deklaracji* jest bliskie soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, ujmuje jednak godność bezwyznaniowo, jako wspólną dla ludzi różnych narodów i kultur<sup>17</sup>.

Wiele praw ustanawianych przez poszczególne państwa oraz organizacje, za swe źródło bierze godność człowieka. Dobrze jest zatem, gdy wśród osób o różnych światopoglądach istnieje możliwość bazowania na wspólnym fundamencie<sup>18</sup>. Należy się jednak zastanowić, co ludzie powinni uczynić, by godność nie tylko uznać w formie deklaracji i dokumentów, lecz również rozpocząć działania na płaszczyźnie rodzinnej i ogólnospołecznej, których celem będzie ochrona i rozwój tej godności. Wszelkie bowiem hasła dotyczące równości, zakazu dyskryminacji czy dążenia do praw poszczególnych grup, choć niewątpliwie przyczyniają się do pokonywania stereotypów będących źródłem stygmatyzacji, powinny zostać poddane ocenie w świetle integralnie rozumianej godności oraz wprowadzone w czyn, służąc człowiekowi i społecznościom.

## 2.2. Zasada dobra wspólnego

Zasada ta wypływa ze wspólnotowego i relacyjnego charakteru osoby, która „nie może znaleźć spełnienia jedynie w sobie samej, z pominięciem swojego bycia «z» innymi i «dla» innych”<sup>19</sup>. Poprzez realizację dobra, człowiek spełnia się jako osoba. Konieczny jest jednak wymiar społeczny działania jednostki, który dokonuje się przez urzeczywistnianie dobra wspólnego. Nie jest ono „prostą sumą partykularnych dóbr każdego podmiotu w wymiarze społecznego organizmu. Należąc do wszystkich i do każdego, dobro to jest i pozostaje wspólne, ponieważ jest niepodzielne i można je osiągnąć, pomnażać i chronić tylko razem”<sup>20</sup>.

W trosce o dobro wspólne szczególną rolę ma władza polityczna w państwie. Aby mogło być ono osiągnięte przez wszystkich obywateli, państwo powinno zagwarantować spójność, jednolitość i właściwą organizację społeczeństwa w wymiarze społeczeństwa obywatelskiego<sup>21</sup>. Ponieważ ani jednostka, ani rodzina czy

---

<sup>16</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 1, w: K. Motyka, *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 2004, s. 125.

<sup>17</sup> Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 142-147.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 146-147.

<sup>19</sup> KNSK 165.

<sup>20</sup> KNSK 164.

<sup>21</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 74 [dalej: KDK]. Por. także RH 17.



organizacje nie są w stanie same zapewnić sobie pełnego rozwoju, na państwie spoczywa obowiązek uzupełnienia tego, czego brakuje na tych poziomach. Tak więc do zadań państwa należy udostępnianie ludziom potrzebnych dóbr, zarówno materialnych, jak też duchowych, moralnych i kulturalnych. Celem zaś życia społecznego jest realizowane dobro wspólne<sup>22</sup>.

Zgodnie z zasadą dobra wspólnego, stygmatyzacja nie powinna mieć miejsca. Nie należy od tego dobra odsuwać ludzi ze względu na ich „inność” w subiektywnym odczuciu grupy. Dobro wspólne z samej definicji należy do wszystkich i do każdego z osobna, bez wyjątków. Zasada ta również domaga się respektowania oraz urzeczywistniania przez każdą z osób w społeczeństwie. Stąd nawet stygmatyzowani powinni dążyć do jej realizowania w swoim życiu.

### 2.3. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr

Na straży dobra wspólnego stoi zasada powszechnego przeznaczenia dóbr. Opiera się ona na fakcie stworzenia przez Boga całego świata i oddania ziemi człowiekowi na użytek, by ją uprawiał i zbierał jej owoce (por. Rdz 1,28-29). Bóg dał ten przywilej panowania całemu rodzajowi ludzkiemu, stąd też każdy człowiek ma prawo do korzystania z pewnych dóbr<sup>23</sup>. Kryterium tej zasady stanowią będą dobra podstawowe, lecz nie tylko materialne. Mają one zapewnić mu „podstawowe potrzeby i stanowią zasadniczy warunek jego egzystencji”<sup>24</sup>, celem zaś posiadania tych dóbr jest możliwość godnego życia i rozwoju, współpracy z innymi oraz osiągania celów na miarę powołania osoby ludzkiej. „Dobra stworzone powinny w równej mierze docierać do wszystkich; przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy”<sup>25</sup>.

Każdy człowiek powinien „mieć możliwość korzystania z dobrobytu koniecznego dla jego pełnego rozwoju”<sup>26</sup>. Prawo to wypływa z porządku naturalnego i dotyczy nie tylko jednostki jako takiej, lecz również społeczności w jej sprawiedliwej i zgodnej współpracy. Wymaga również konkretnej regulacji w różnych grupach, zarówno na poziomie gminy, jak też państwa, czy struktur międzynarodowych.

Zasada i prawo powszechnego przeznaczenia dóbr wyraźnie stoją na straży godności osoby oraz jej rozwoju indywidualnego i społecznego. Zabezpieczają również grupy zagrożone marginalizacją, oznaczającą wykluczenie ich z posia-

---

<sup>22</sup> Por. KNSK 168.

<sup>23</sup> Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, s. 234-235.

<sup>24</sup> KNSK 171.

<sup>25</sup> KDK 69.

<sup>26</sup> KNSK 172.

dania pewnych dóbr. Stygmatyzacja w tym kontekście polegałaby na odmawianiu naznaczonym osobom prawa do korzystania z tych wartości, czy prawa do rozwoju, które należą się całej społeczności. Jeżeli zasada powszechnego przeznaczenia dóbr jest skodyfikowana w prawie, pozbawianie tego prawa niektórych grup jedynie ze względu na odmienność, której nie potrafią zaakceptować prawodawcy, staje się podstawą jawnej dyskryminacji. Z kolei, społeczność w której omawiana tu zasada jest przestrzegana, daje możliwość do wyjścia stygmatyzowanym z trudnej sytuacji, poprzez stwarzanie im możliwości korzystania z tych dobrodziejstw społecznych, których ma prawo używać każdy człowiek. W kontekście tej zasady warto sformułować postulat tworzenia takiego świata, „w którym każdy mógłby dawać i otrzymywać i gdzie postęp jednych nie byłby już przeszkodą do rozwoju innych, ani pretekstem do ich zniewolenia”<sup>27</sup>.

#### 2.4. Zasada pomocniczości

Pierwsze wyraźne sformułowanie zasady subsydiarności odnaleźć można w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno*: „jak jednostkom ludzkim nie wolno odejmować i przekazywać społeczności tego, co jednostki te z własnej inicjatywy i własną mogą wytworzyć pracą, tak samo jest naruszeniem sprawiedliwości, gdy się to, co mniejsze i niższe społeczności wykonać i dokonać mogą, przydzieli większym i wyższym władzom społecznym; poza tym wyrządza to szkodę wielką i podrywa porządek społeczny. Wszelka czynność społeczna bowiem powinna w pojęciu i istocie swojej wspomagać członki ciała społecznego, nigdy zaś ich nie rozbijać, ani nie wchłaniać”<sup>28</sup>. Kompendium rozjaśnia powyższe słowa, stwierdzając: „Na postawie tej zasady wszystkie społeczności wyższego szczebla powinny przyjąć postawę pomocy (*subsidium*) najmniejszym, a więc postawę nastawioną na ich wspieranie, popieranie i rozwój”<sup>29</sup>.

Owa zasada może być sformułowana w dwojaki sposób: pozytywny i negatywny<sup>30</sup>. W pierwszym ujęciu chodziłoby o działanie państwa, czy grup wyższego szczebla wobec niższych, wtedy gdy te ostatnie nie radzą sobie z wykonywaniem adekwatnych dla ich pozycji funkcji. Jest to pomoc o charakterze ekonomicznym, instytucjonalnym czy legislacyjnym. Nie powinna mieć ona jednak charakteru stałego, lecz doraźny, gdyż ma rację bytu jedynie w sytuacjach wyjątkowych i dąży do udzielenia potrzebnego w danym momencie wsparcia, aby oso-

---

<sup>27</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, „*Libertatis conscientia*” (22 marca 1986), nr 90.

<sup>28</sup> Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”* (15 maja 1931), nr 80 [dalej: QA].

<sup>29</sup> KNSK 186.

<sup>30</sup> Por. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota: refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000, s. 152.

ba (grupa, instytucja, państwo) mogła podnieść się z obecnego problemu i dalej radzić sobie już bardziej samodzielnie<sup>31</sup>.

Warto spojrzeć teraz na problem stygmatyzacji w świetle zasady subsydiarności. Z jednej strony, odrzucenie przez grupę owych „innych”, nawet gdyby dokonywało się podświadomie, jest sprzeniewierzeniem się zasadzie pomocniczości poprzez brak zainteresowania i pomocy tym, którzy na obecnym etapie swojego życia rzeczywiście jej potrzebują. Z czasem może się oczywiście okazać, że pomoc świadczona takim grupom jak bezrobotni, członkowie mniejszości narodowych i etnicznych, niezaradni życiowo czy też chorzy, będzie dłuższa, niż z założenia tego oczekiwano, jednak adekwatne rozwiązania społeczne w większości przypadków pokażą, że pełna partycypacja w życiu społecznym jest wartością, którą osoby zaniedbane zdobywszy, potrafią pomnożyć i realizować bez stałej pomocy.

Z drugiej strony, udzielanie stałej, aczkolwiek czasem nieprzemyślanej pomocy, może prowadzić do utrwalenia stygmatu. Sztandarowym przykładem są tu osoby bezrobotne. Wsparcie udzielane w postaci zasiłków, jakkolwiek może być doraźnie potrzebne, z czasem prowadzi do przyzwyczajania ich do aktualnego stanu rzeczy i w konsekwencji do bezradności życiowej. W myśl zasady „lepiej dać wędkę, niż rybę”, organy państwowe i samorządowe powinny znaleźć takie rozwiązania pomocy wobec tej i podobnych grup, które pomogą im wyjść z trudnej sytuacji i wziąć odpowiedzialność za własne życie. Tylko wtedy bowiem możliwe jest zaniknięcie z czasem stygmatu.

W nawiązaniu do płaszczyzn realizacji zasady pomocniczości, stygmatyzacja oraz dyskryminacja objawiają się poprzez odmawianie praw osobie i rodzinie, przy nadmiernym akcencie położonym na zbiorowość. Jej przejawem jest również blokowanie wszelkiego rodzaju inicjatyw obywatelskich, czy to okazjonalnych, czy też mających charakter organizacji i stowarzyszeń. Zabierając odpowiedzialność poszczególnym obywatelom, skazuje się ich na piętno bezradnych i zależnych podmiotów (a czasem przedmiotów), nad którymi władzę rozciągają organy wyższego szczebla.

Warto również zwrócić uwagę na pomoc realizowaną we wszelkiego rodzaju placówkach opiekuńczych i społecznych. Nie wystarczy bowiem zapewnić dzieciom osieroconym, ludziom samotnym, bezdomnym czy w podeszłym wieku, dachu nad głową, bądź też innych warunków materialnych, lecz, traktując osobę w całościowej perspektywie, należy zadbać o jej świat wewnętrzny. Chodzi tu mianowicie o poświęcanie czasu, o który trudniej dziś niż o wyłożenie pieniędzy na jakiś cel, oraz o zapewnienie takich warunków psychicznych i duchowych, które mogłyby pomóc w rozwoju emocjonalnym, intelektualnym czy religijnym.

---

<sup>31</sup> Por. KNSK 186 i 188.

## 2.5. Zasada uczestnictwa

Kolejną zasadą życia społecznego jest kategoria uczestnictwa. Pojęcie to zostało opisane w ostatnim dziale książki *Osoba i czyn* Karola Wojtyły<sup>32</sup>. Uczestnictwo, to takie wspólne bytowanie, które uwzględnia dobro własne i dobro drugiej osoby<sup>33</sup>. Osoba więc nie tylko działa czy funkcjonuje, ale uaktywnia się w świecie wartości i osób. Uczestnictwo jest konieczne ze względu na samą osobę uczestniczącą, czyli podmiot dokonujący czynu we wspólnocie. Bytowanie „dla” innego służy mojemu „ja”. Im lepsze jest moje „ja” ze względu na innego, tym więcej moje „ja” korzysta z dobra i wartości wspólnoty<sup>34</sup>. Wojtyła stwierdza, że osoba „przez uczestnictwo urzeczywistnia siebie”<sup>35</sup>. Partycypując we wspólnocie, osoba ofiaruje wartości związane z nią samą oraz przyjmuje wartości innych osób. Uczestnictwo zatem sprawia, że osoba staje się konieczna dla innej oraz że staje się dobrem i wartością samą w sobie<sup>36</sup>. Jan Paweł II stwierdza również w kontekście społecznym, iż „uczestnictwo jest jednym z filarów wszystkich systemów demokratycznych”<sup>37</sup>, a „każda demokracja powinna być systemem zapewniającym uczestnictwo obywateli”<sup>38</sup>.

Ważnym zagadnieniem w omawianej tu zasadzie uczestnictwa jest kategoria alienacji. Rozumiana jest ona jako sytuacja, w której „wytwór człowieka zyskuje nad nim władzę i w ten sposób człowieka wyobcowuje («odczłowiecza»)”<sup>39</sup>. Polega ona na „odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga”<sup>40</sup>. Człowiek bowiem staje się dopiero naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

<sup>33</sup> Por. J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, *Analecta Cracoviensia* 5-6(1973-1974), s. 86.

<sup>34</sup> Por. K. Parzych, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 167-174.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 312.

<sup>36</sup> Por. M.A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?”*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 1987, s. 228.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 grudnia 1987), nr 44-45 [dalej: SRS]. Por. M. Pokrywka, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota*, s. 125.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), nr 46 [dalej: CA].

<sup>39</sup> A. Szostek, *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, *Ethos* 19(2006)4, s. 142.

<sup>40</sup> CA 41.

<sup>41</sup> Por. tamże.

Alienacja dokonuje się poprzez uprzedmiotawianie, co stwarza pole do szukania podobieństwa do stygmatyzacji. Kolejną wspólną cechą jest fakt, iż deprecjonuje się wartość osoby ze względu na jej atrybut. W wyniku tego odmawia się jej człowieczeństwa i w tym właśnie momencie alienuje. Uczestnictwo zaś „urzeczywistnia się najpierw w podjęciu zadań, za które ponosi się odpowiedzialność osobistą”<sup>42</sup>.

Dzięki realizacji kategorii uczestnictwa, osoba może być nie tylko fizycznie obecna w grupie, lecz również złożyć dar z siebie i przyjąć dar z innych osób. Każdy bowiem jest niepowtarzalny i zawiera w sobie bogactwo, które jedynie ofiarowane innym, może ukazać się w całej pełni. „Uczestnictwo jest dobrowolnym i szlachetnym zaangażowaniem się osoby w wymianę społeczną. Jest konieczne, by wszyscy, stosownie do zajmowanego miejsca i odgrywanej przez siebie roli, uczestniczyli w rozwoju dobra wspólnego. Obowiązek ten jest nierozłącznie związany z godnością osoby ludzkiej”<sup>43</sup>. Realizacja tego obowiązku „pociąga za sobą, jak każdy obowiązek etyczny, wciąż ponawiane nawrócenie uczestników życia społecznego”<sup>44</sup>.

Dla osób ze stygmatem, który ciążył im przez wiele lat, powodując wiele mechanizmów obronnych i technik manipulacji środowiskiem w celu ukrycia niechcianego piętna, bądź też dla tych, którzy mimo podtrzymywania swej nieakceptowanej przez grupę tożsamości, stawiali czoła wyzwaniom, kategoria daru z siebie oraz uczestnictwa może wydawać się trudna do zrealizowania. Ten bowiem, kto za wszelką cenę walczył o przynależność do grupy „normalsów”, pragnąc dać dar z siebie i przyjąć dar z innych, musi przestać chować się za stworzoną barierą dystansu oraz nieufności i rozpocząć na nowo budowanie relacji opartej na szczerości. Ten zaś, kto troszczył się o zachowanie granicy odrębności kulturowej czy światopoglądowej, powinien ofiarować „swoje” wartości i pragnąć poznania wartości drugich, gdyż jest to, w myśl teorii uczestnictwa, jedyna droga do urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa.

## 2.6. Zasada solidarności

Ostatnią zasadą życia społecznego, omawianą w kontekście oceny fenomenu stygmatyzacji społecznej, jest zasada solidarności. Solidarność jest „mocną i trwałą wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich”<sup>45</sup>. Jest również „taką postawą,

---

<sup>42</sup> CA 43. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1914 [dalej: KKK].

<sup>43</sup> KKK 1913.

<sup>44</sup> KDK 30. Por. KKK 1916.

<sup>45</sup> SRS 38.

która sprzyja autentycznemu uczestnictwu w tworzeniu dobra wspólnego<sup>46</sup>, a także cnotą chrześcijańską, gdyż urzeczywistnia podział dóbr duchowych nawet bardziej niż materialnych<sup>47</sup>. W duchu poszanowania osoby ludzkiej należy uważać bliźniego za „drugiego samego siebie”, co zakłada również szacunek wobec jego podstawowych praw, które wypływają z wewnętrznej godności osoby, a które są fundamentem solidarności<sup>48</sup>. Zasada ta, „nazywana także «przyjaźnią» lub «miłością społeczną», jest bezpośrednim wymaganiem braterstwa ludzkiego i chrześcijańskiego”<sup>49</sup>.

Solidarność nakazuje podejmować odpowiedzialność za to, co powinno być realizowane dla dobra ludzi, jest to nawet ważniejsze od obowiązków wynikających ze sprawiedliwości<sup>50</sup>. W tej optyce nie należy zapominać o więzach łączących wszystkich ludzi, które domagają się pełniejszej integracji między nimi w duchowym braterstwie i miłości. Solidarność zakłada też wzajemne zrozumienie i podejmowanie współpracy między jednostkami, ugrupowaniami społecznymi i państwami oraz całą ludzkością, której celem jest światowe dobro wspólne<sup>51</sup>.

Solidarność przejawia się przede wszystkim w podziale dóbr i w wynagrodzeniu za pracę, lecz ważne jest także łagodzenie napięć i konfliktów na drodze negocjacji, a tym samym dążenie do pokoju<sup>52</sup>. Solidarność może przybierać różne formy: solidarność biednych, solidarność między bogatymi i biednymi, solidarności pracujących, solidarności między pracodawcami a pracownikami w przedsiębiorstwie, solidarność między narodami i ludami<sup>53</sup>. Zasada ta jest więc odpowiedzialnością na postępującą obecnie współzależność między ludźmi, a także między narodami.

Solidarność z ubogimi może się urzeczywistniać nie tylko poprzez dar materialny. Ubóstwo sięga bowiem głębiej, niż tylko na płaszczyznę finansów. Solidarność może więc przezwyciężyć bariery stygmatyzacji poprzez zwyczajną obecność, rzetelną informację oraz spotkanie dwóch osób, które przełamie stereotypy i ubogaci obydwie strony. Poprzez zależności, dzięki którym ludzie tworzą jedną rodzinę, szybciej można też dążyć do osiągnięcia pokoju w świecie. Stąd też postulat wpisania zasady solidarności w politykę wydaje się wielce zasadny.

---

<sup>46</sup> T. Żeleźnik, *Solidarność*, <<http://www.kns.gower.pl/slownik/solidarnosc>>, (data dostępu: 1.09.2009).

<sup>47</sup> Por. KKK 1948.

<sup>48</sup> Por. KKK 1944.

<sup>49</sup> KKK 1939. Por. SRS 38-40; CA 10.

<sup>50</sup> Por. T. Żeleźnik, *Solidarność*.

<sup>51</sup> Por. W. Piwowarski, *Zasada solidarności*, <[http://www.kns.gower.pl/slownik/zasada\\_s](http://www.kns.gower.pl/slownik/zasada_s)>, (data dostępu: 1.09.2009).

<sup>52</sup> Por. KKK 1940.

<sup>53</sup> Por. KKK 1941.

Solidarność ze stygmatyzowanymi w ich niełatwym losie nie może skończyć się jednak jedynie na uczuciach i jednorazowych akcjach. W przełamywaniu oporów wobec outsiderów potrzeba stałej i wiernej postawy, która wyrażać będzie nie tylko chęć pomocy drugiemu, lecz również wolę zmiany siebie w konfrontacji z prawdą.

W tym kontekście warto przypomnieć o odpowiedzialności, którą jednostka ponosi nie tylko za swoje czyny, ale i za dobro społeczności. Lecz także społeczeństwo musi poczuwać się do troski o każdego członka wspólnoty<sup>54</sup>. Stąd też solidarność winna być traktowana jako zasada społeczna<sup>55</sup>, ale również jako cnota moralna<sup>56</sup>. Zasada solidarności wskazuje wyraźnie na społeczną naturę osoby ludzkiej oraz równość wszystkich ludzi w godności osobowej i prawach, jak też na „wspólną drogę ludzi i narodów do coraz bardziej przekonującej jedności”<sup>57</sup>. Ta świadomość relacji współzależności pomiędzy ludźmi i narodami, która wyraża się na każdym poziomie, jest dzisiaj, być może jak nigdy dotąd, rozpowszechniona na wielką skalę<sup>58</sup>. Jednak, pomimo to, „nadal utrzymują się poważne nierówności pomiędzy państwami rozwiniętymi i państwami rozwijającymi się, podsycane także przez rozmaite formy wyzysku, ucisku i korupcji, które negatywnie wpływają na życie wewnętrzne i międzynarodowe wielu państw”<sup>59</sup>. Owemu procesowi rosnącej współzależności między osobami i narodami musi towarzyszyć równie wzmożone zaangażowanie na płaszczyźnie etyczno-społecznej, aby uniknąć zgubnych skutków sytuacji niesprawiedliwości o wymiarze planetarnym, która z pewnością odbija się bardzo negatywnie również na krajach aktualnie uprzywilejowanych<sup>60</sup>.

Obecność stygmatyzacji w środowisku pełnym nierówności społecznych wydaje się oczywista. Tam, gdzie słowa nie idą w parze z czynami je potwierdzającymi, dochodzi do fałszu i uderzenia w człowieka. Odpowiedzialność więc władz poszczególnych grup polega również na tym, by celem kolejnych akcji solidarnościowych było autentyczne dobro bliźniego, a z odpowiedzialności tej nie są bynajmniej zwolnieni poszczególni obywatele. Proces przełamywania barier wobec stygmatyzujących ma szansę powodzenia tylko wówczas, gdy hasła integracji i solidarności będą nie tylko wyraźnie sformułowane, lecz nade wszystko, gdy za nimi pójdą czyny osób potwierdzające otwartość i miłość braterską wobec każdego, niezależnie od różnic, które zdają się dzielić ludzi.

---

<sup>54</sup> Por. *Solidarność*, w: *Zarys wiary – katechizm*, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys\\_wiary/kosciol\\_w\\_swiecie](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/zarys_wiary/kosciol_w_swiecie)>, (data dostępu: 1.04.2009).

<sup>55</sup> Por. KKK 1939-1941.

<sup>56</sup> Por. KKK 1942.

<sup>57</sup> KNSK 192.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> Tamże. Por. SRS 11-22.

<sup>60</sup> Por. KNSK 192.

## ZAKOŃCZENIE

Obserwuje się dziś powszechnie pewne „spontaniczne, intuicyjne, a więc subiektywne dostrzeżenie wyjątkowości człowieka na tle innych stworzeń”<sup>61</sup>. W powyższych rozważaniach ukazano postawy stygmatyzujące jako sprzeczne z godnością, jaką posiada każdy człowiek. Są one również wyraźnym atakiem i obrażą dla *imago Dei*, którym zostało obdarzone najukochańsze stworzenie Boga. Uznanie godności człowieka powinno być podstawą rozmów i działań służących osobie niezależnie od pochodzenia, rasy, czy innych różniących cech. Postawa życzliwości i miłości bliźniego ma być bowiem również środkiem budowania „cywilizacji miłości” na ziemi<sup>62</sup>.

W świetle pozostałych zasad życia społecznego, stygmatyzacja jest tą siłą, która niszczy więzi społeczne od środka. Poprzez zaś realizację zasad proponowanych przez katolicką naukę społeczną, można dążyć do zmniejszenia skutków naznaczenia oraz budować solidarne społeczeństwo w trosce o dobro każdego i pokój wszystkich.

## STIGMATIZATION IN THE CONTEXT OF SOCIAL PRINCIPLES

## Summary

Stigmatization is present in modern society in many ways. It concerns different groups of people, marked by some peculiar, discrediting or unaccepted feature.

The article attempts to present the phenomenon of stigmatization and its influence on people's opinions and behaviors. The main goal, however, is the moral evaluation of social stigmatization, on the basis of social principles such as the dignity of the human person, the principle of common good, the principle of the universal destination of goods, the principle of subsidiarity, the category of participation, and the principle of solidarity. The results of this assessment show that stigmatization is a negative process not only in relation to individuals, but also to groups and the whole of society.

**Keywords:** stigmatization, dignity of the human person, common good, universal destination of goods, principle of subsidiarity, participation, solidarity

**Nota o Autorze: mgr Magdalena Kosche** – doktorantka w Instytucie Teologii Moralnej KUL; zainteresowania: moralność życia społecznego, nauki o rodzinie, poradnictwo rodzinne, edukacja w szkołach społecznych, wielodzielność, personalizm.

**Słowa kluczowe:** stygmatyzacja, zasady życia społecznego, godność osoby, solidarność, powszechne przeznaczenie dóbr, dobro wspólne, zasada pomocniczości, uczestnictwo

---

<sup>61</sup> J.W. Gałkowski, *Osoba ludzka jako wartość naczelna. Elementarz społeczny II*, Więż 25(1982)9, s. 62.

<sup>62</sup> Por. Jan Paweł II, Przem. *Trzeba budować „cywilizację miłości”* (Audiencja Generalna, 15 grudnia 1999), *L'Osservatore Romano* 20(2000)3, s. 44-45.



Ks. GRZEGORZ DZIEWULSKI  
WSD, Łódź

## INTEGRACYJNE ODDZIAŁYWANIE KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE

### WSTĘP

Do tradycyjnych funkcji religii w wymiarze społecznym należy, obok wychowania moralnego i legitymizacji socjalnego porządku, także jej integracyjne oddziaływanie. Pierwsza część niniejszego tekstu ma charakter ściśle teologiczny i zarysowuje perspektywę nadprzyrodzonej wspólnoty i jedności jako szerszy kontekst jednoczącej funkcji religii. Część druga podejmuje wybrane aspekty socjologiczne konsolidującego wpływu Kościoła, z uwzględnieniem ich przeobrażeń w historii.

### 1. TEOLOGICZNY WYMIAR RELACJI KOŚCIOŁA A SPOŁECZEŃSTWO

#### 1.1. *Communio* jako model i paradygmat życia i form urzeczywistnia się Kościoła

Wspólnota Kościoła, która w swej istocie jest bosko-ludzkim *communio*, urzeczywistnia się na różnych poziomach socjalności i z różną intensywnością. W swojej konkretnej historycznej postaci jest ona skutkiem transformacji naturalnych form ludzkiej socjalności, jak np. rodzina, grupa, wieś, miasto, naród czy ludzkość w społeczności o charakterze kościelnym, jak np. gminy domowe względnie gminy-bazy, wspólnoty lokalne i parafialne, Kościół biskupi i Kościół powszechny, ale także stowarzyszenia i ruchy kościelne, zakony i wspólnoty życia konsekrowanego. Konkretny kształt tego bosko-ludzkiego *communio* jest włączany w rzeczywistość nadprzyrodzoną z zachowaniem struktury i funkcji naturalnych wspólnot<sup>1</sup>. Ta właściwa człowiekowi egzystencja na sposób *communio* znajduje

---

<sup>1</sup> Obszerną prezentację *communio* Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 377-409.

swój najwyższy stopień w soteryjnej komunii bosko-ludzkiej, obejmującej *hominizację* Boga (Wcielenie) i *deifikację* człowieka (przeobóstwienie). Skoro zatem najgłębszą tożsamością Kościoła jest wspólnota z Bogiem Ojcem i Chrystusem ustanawiana w Duchu Świętym, to przywołane wyżej postacie Kościoła, cechują się jego znamionami i, przynajmniej pryncypialnie, uczestniczą w posłannictwie Kościoła i we wzrastającym, dzięki słowu Bożemu i sakramentom, a zwłaszcza Eucharystii, *communio*<sup>2</sup>.

## 1.2. Zbawienie przywróceniem jedności i wspólnoty rodzajowi ludzkiemu

Soborowe określenie Kościoła jako bycie „w Chrystusie niejako sakramentem” oznacza bycie „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>3</sup>. Pośrednictwo Kościoła w ustanawianiu tej zbawczej jedności obejmuje także tożsamość Ludu Bożego jako „ustanowionego Kościołem, aby ten Kościół był (...) widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”<sup>4</sup>. Funkcję znaku i narzędzia tej jedności spełnia Kościół, kontynuując potrójne posłannictwo Chrystusa, tj. składając świadectwo (*martyria*), sprawując liturgię (*leiturgia*) i służąc światu (*diakonia*)<sup>5</sup>. Ta aktywność Kościoła ma przełożenie w zewnętrznym kształcie wspólnoty, bowiem „prawdziwe zewnętrzne zjednoczenie społeczne wypływa ze zjednoczenia umysłów i serc, to znaczy z owej wiary i miłości, dzięki której jedność Jego w Duchu Świętym jest nierozzerwalnie ugruntowana”<sup>6</sup>.

Prawda o zbawieniu jako spełnieniu ludzkiej wspólnotowości jest składnikiem Objawienia. Do niej odwołuje się św. Paweł, kiedy sytuację człowieka po grzechu określa jako rozdarcie i walkę między ciałem (*sarx*) a duchem (*pneuma*), np. w Rz 6,12. Rozdarcie to rozciąga się także na sferę kosmiczną w postaci braku

<sup>2</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), nr 8-9 (w kolejnych przypisach przywoływany skrótem KK); Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio* (1992); A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, dz. cyt., s. 363-376; tenże, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 9-12, 23-26. Synod Biskupów (Rzym, 1985 r.) w swoim dokumencie finalnym przyjął paradygmat wspólnoty *communio* jako wiodący i tę kategorię harmonizował z obrazami Ludu Bożego, Mistycznego Ciała czy sakramentu. Por. J. Pałucki, *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2005, s. 102-130.

<sup>3</sup> KK 1.

<sup>4</sup> KK 9; por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* (4 grudnia 1963), nr 26.

<sup>5</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, tłum. J. Jarko, Lublin-Warszawa 1999, nr 74-79.

<sup>6</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 42.

harmonii między mocami niebiańskimi i ludzkimi oraz płaszczyznę społeczną, gdzie rozdwojenie na żydów i pogan symbolizuje wszelkie inne podziały. Ojcowie Kościoła dostrzegali skutek grzechu Adama już w „samym ukonstytuowaniu się pojedynczych ludzi w odrębne i z natury swej nieprzyjazne centra”<sup>7</sup>, które własne wewnętrzne rozdarcie i sprzeczne dążenia przenoszą na całą społeczność, np. „diabeł, ten uwodziciel, na samym początku spowodował oderwanie człowieka od Boga i rozdzielił ludzi między sobą”<sup>8</sup>.

Chrystusowe odkupienie przezwycięża te podziały i rozproszenie i przywraca utraconą jedność z Bogiem i pomiędzy ludźmi: „Miłosierdzie Boże zgromadziło zewsząd ułamki, stopiło je razem w ogniu swojej miłości i odbudowało ich rozbitą jedność. W ten sposób Bóg na nowo odtworzył to, co przedtem stworzył, i na nowo sprawił to, co przedtem sprawił”<sup>9</sup>. Inną ilustracją tej prawdy jest porównanie św. Hipolita, który zestawia Chrystusa gromadzącego wokół siebie rozproszoną ludzkość z rolą królowej w pszczelim ulu<sup>10</sup>.

### 1.3. Teologiczny wymiar narodu

W przywołanej perspektywie globalnej komunii rzeczywistość narodu staje się postacią ludzkiej socjalności wyrastającą z psychologicznie i historycznie koniecznego sposobu jej rozwoju i dziedzictwa kulturowego, ze wspólnoty losu, a także wspólnoty języka<sup>11</sup>. Liczne korelaty narodu – poczynając od rodziny, przez grupy etniczne, społeczność państwową i ojczyznę, a na ludzkości jako rodzinie narodów kończąc – ilustrują jego zakorzenienie w podmiotach, w których także urzeczywistnia się Kościół. W perspektywie chrześcijańskiej więc teologiczny etos narodu stanowi istotny składnik jego tożsamości.

Wywodzenie początków społeczności narodu z boskiego aktu stwórczego (na sposób *creatio continua*) niesie ze sobą uznanie jej godności i autonomii, związku z osobą ludzką („dusza narodu”) i jej społecznym spełnianiem się. Wiąż narodu z przeżyciami jego członków, zwłaszcza rodzin, zapewnia mu realne uczest-

<sup>7</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. z franc. M. Stokowska, Kraków 1988<sup>2</sup>, s. 22.

<sup>8</sup> Św. Maksym, *Ep. 2* – cytata za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 21.

<sup>9</sup> Św. Augustyn, *In. ps. 58*, n. 10 (PL 36, 698) – cytata za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 22.

<sup>10</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 21-27 (cytata z pism św. Hipolita *In Cant*, I, 16 za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 22). N. Lohfink interpretuje historię zbawienia jako proces gromadzenia przez Boga swojego ludu, którego apogeum jest misja Jezusa gromadzącego Izraela czasów eschatologicznych, którego historyczną postacią jest Kościół – tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła*, tłum. z niem. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2005.

<sup>11</sup> Rzeczowy przegląd określiń narodu, typologii generujących go czynników i jego relacji do państwa podaje J. Kurczewska, *Naród*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i in., Warszawa 1998-2002, t. 2, s. 287- 296.

nictwo w zmaganiach ze złem i w budowaniu wspólnoty i kultury, możliwość wzrastania i regresu, podleganie prawom życia moralnego i duchowego. Udział „narodu stworzonego” w dziejach zbawienia polega najpierw na jego własnej chrystianizacji, dokonywanej przez przyjmowanie Ewangelii, Kościoła i jego sakramentów przeobrażających go w „naród chrześcijański”, co pozwala mówić o „chrzcie narodu”, „narodzie ochrzczonym”, „narodzie bierzmowanym”, „słubach narodu” i „narodzie katolickim”. Ta transformacja naturalnych dziejów narodu w historię zbawienia jest owocem działania Ducha Chrystusowego i Jego mistycznej łaski społecznej.

Partycypację narodu w historii zbawienia, na wzór biblijnego Izraela, wyraża także przekonanie o otrzymaniu misji, jak np. Polacy czuli się obrońcami chrześcijaństwa w Europie (przedmurze chrześcijaństwa) czy inspiratorami jej odnowy moralnej (XIX w.). Odniesienie się do perspektywy eschatologicznej przypomina o względnej wartości narodu – wszak „niczym są przed Nim [Bogiem] wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle, co nicość i pustka” (Iz 40,17) – i przypomina o kresie dziejów ludzkości wieńczonym sądem nad narodami (por. Mt 25,32-46; Ap 21,2; por. także Iz 25,7) oraz o wiecznej ojczyźnie będącej nie jakąś formą narodowego państwa, lecz wspólnotą zjednoczoną Duchem<sup>12</sup>.

Określenie „Kościół narodu” jest starochrześcijańską kategorią eklezjologiczną, ustanawiającą go ogniwem w łańcuchu kolejnych ucieleśnień Kościoła Chrystusowego, jak rodzina czy diecezja, wyrażającą odtwarzanie w dziejach narodu misterium Chrystusa – Jego narodzin i wzrastania, martyrologii i zmartwychwstania. Diadyczny charakter więzi i odniesień Kościoła i narodu obejmuje także wymianę dóbr i ich wzajemne ubogacanie się. Naród zatem daje Kościołowi najwyższą wartość, jaką jest człowiek i społeczność ludzka; wyznacza jego profil antropologiczny określany przez mentalność i zwyczaje, wiedzę i zdolności, zalety i wady; dostarcza mu języka i środków komunikacji; włącza go w dziedzictwo historii, tradycji i przeżyć; pełni funkcję hermeneuty losów Kościoła. Kościół natomiast ofiaruje narodowi dar zbawienia będący dlań oczyszczeniem, uświęceniem i udoskonaleniem; jako swoista „dusza narodu” go personalizuje, podnosi jego godność na płaszczyźnie społecznej i wzmacnia istniejące więzi; jest animatorem życia duchowego narodu, jego dążeń i ambicji, pedagogiem i przewodnikiem ku wartościom moralnym, katalizatorem samowychowania, skarbcem idei i głębszą sceną społeczną. Dokonuje się to przede wszystkim w rodzinie, w niej bowiem spotyka się Kościół i duch narodu<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 75-77; M. Kowalczyk, *Naród*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973-, t. 13, kol. 757, 760.

<sup>13</sup> Por. M. Kowalczyk, *Naród*, art. cyt., kol. 757-758; Cz. Bartnik, *Teologia narodu*, w: *Naród, wolność, liberalizm*, Poznań 1994, s. 151-179. Por. tenże, *Teologia narodu*, Częstochowa 1991; K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 13-88.

Z nauczania Jana Pawła II warto przywołać chrystyczny wymiar narodu, dochodzący do głosu w przekonaniu o jego zakorzenieniu w Mesjaszu jako „światości narodów”<sup>14</sup>. Do niego należy także rozpoznanie we Wcieleniu Chrystusa prawzoru narodu, wynikającego z analogii między zjednoczeniem w Jezusie odwiecznego, boskiego *Logosu* (por. J 1) i człowieczeństwa oraz zespolenia w narodzie pierwiastka duchowego i naturalnej socjalności ludzkiej. Chrystus jest kluczem do zrozumienia tożsamości narodów chrześcijańskich, ich historii i celów, bowiem dar Jego objawienia i zbawienia przeznaczony jest nie tylko dla jednostek, ale także dla narodów. Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny papież ukazał tę więź w polskim kontekście, wydobywając misteryjne uczestnictwo narodów już u samych początków ekonomii i historii objawienia i zbawienia<sup>15</sup>.

#### 1.4. Aspekty socjologiczne relacji naród – Kościół (religia)

Związki i interakcje narodu i Kościoła (religii) właściwe są zarówno płaszczyźnie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej, urzeczywistniając się z różną intensywnością. Wyróżnienie wśród religii grupy religii społecznych każe dostrzec, że obecne w nich nadprzyrodzone elementy zapewniają narodowi porządek i bezpieczeństwo, sprawowane obrzędy i rytuały pomagają przezwyciężyć zagrożenie niepewnością i chaosem, zaś symbolika i wierzenia religijne potwierdzają jego tożsamość i legitymizują jego władzę. Religia wydaje się być najbardziej rozpozszechnionym i skutecznym narzędziem legitymizacji struktur, porządku i sensu świata, wynikającym z osadzenia ich w całościowym systemie znaczeń i zinstytucjonalizowanego porządku – „symbolicznym *universum*”. Skuteczność legitymizacji religijnej jest bezpośrednim przełożeniem jakości wiary, gdyż – jako w istocie symboliczna „sakralizacja świata” – bazuje ona na recepcji i interioryzacji znaczeń i symboli ukształtowanych w przestrzeni społecznego oddziaływania tradycji religijnej, nie tylko samego Objawienia<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 529; Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis mysterium”* (1998), nr 11.

<sup>15</sup> Por. *Na Placu Zwycięstwa, 2 czerwca*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 21-22. Por. H. Skorowski, *Naród i Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 28-33.

<sup>16</sup> Na skutek procesów sekularyzacyjnych (m.in. zasady alternacji) legitymizacyjna rola Kościoła ulega znacznym transformacjom – W. Świątkiewicz, *Legitymizacja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001-2003, t. 6, s. 212-214. Na temat chrześcijaństwa jako istotnego czynnika pluralistycznej demokracji (państwa), uzasadnianego wnoszeniem etosu politycznego (moralności) i wychowywaniem do niego oraz upominaniem się o uwzględnianie czynnika transcendencji – por. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990, s. 243-257.

Wspólnoty narodowe mogą się więc formować pod wpływem religii, która – stymulując i porządkując – wspiera transformację luźnych społeczności w spójną grupę etniczną, np. przez asymilację struktury religijnej przez państwo, wyłonienie grupy funkcjonariuszy religijnych pełniących funkcje społeczne, sięganie do religijnych praw, moralności i sankcji je uprawomocniających, czy zapożyczania i współprzenikania się symboliki i formowanie jednolitego języka. Obie te społeczności mogą się odwoływać do podobnych form legitymizacji czy sposobów obecności *sacrum*. Potwierdzeniem roli Kościoła (religii) w określaniu tożsamości narodu i w kształtowaniu kultury narodowej jest religijny wymiar przeżywania wydarzeń narodowych, a także intensywniejsza petryfikacja ich symboliki, odpowiednio do liczności i historyczności powiązań<sup>17</sup>. Specyfiką tej relacji jest niesymetryczność wzajemnego oddziaływania, tzn. religia podlega etniczacji, dostosowując do specyfiki narodowej obrzędowość, sztukę sakralną czy pewne wierzenia, równocześnie jednak zachowując autonomię doktryny moralnej i dogmatycznej wobec wpływu narodowych kultur<sup>18</sup>.

#### 1.5. Formuła Polak-katolik jako ilustracja więzi narodu z Kościołem

Źródłem powyższej identyfikacji tożsamości narodowej i wyznaniowej jest sposób trwania i przetrwania Polaków w czasach represji po Powstaniu Styczniowym, a później także w obliczu konfliktów etnicznych i rywalizacji z rosnącymi w znaczenie mniejszościami. Istotą więzi Polak-katolik jest postawa lojalności wobec etnicznego dziedzictwa, języka i Kościoła zajmująca miejsce wierności wobec nieistniejącego państwa. Powiązanie i oddziaływanie na siebie czynnika narodowego i kościelnego skutkuje „unarodowieniem religijności” i „ureligijnie-

---

<sup>17</sup> Czynnikiem narodotwórczym dla Polaków i Irlandczyków był i pozostaje katolicyzm, dla Niemców – protestantyzm, dla Serbów i Rumunów – prawosławie, w przypadku zaś krajów arabskich, jak np. Iran czy Pakistan, jest to islam – por. M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, w: *Naród, wolność, liberalizm*, dz. cyt., s. 91-92.

<sup>18</sup> Por. D. Wadowski, *Naród a religia*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 259-263. Trwałym zagrożeniem dla religii były i są próby jej relatywizowania. Im mocniejsze są ich wzajemne więzi, tym realniejsze jest zagrożenie przekształcenia się religii w kult narodu czy nawet nacjonalizm, co było udziałem XIX-wiecznych Niemiec (np. H.J. Wichern †1881; J.H.B. Dräseke, †1849), a współcześnie – Serbii czy teologii wyzwoleń. Równie poważnym zagrożeniem jest relatywizowanie narodu wskutek supremacji religii (islam). Chrześcijaństwo przyniosło szereg wartości i idei przeciwstawiających się każdemu nacjonalizmowi, jak np. odbóstwienie świata, relatywizacja praw władcy, dobrovolność powstania państwa czy polityczna zobowiązalność odpowiedzialności za innych, a dzięki posiadaniu eschatologicznej perspektywy przypomina państwu o jego przynależności do porządku historycznego i wynikających stąd dla niego granic (Dz 5,29), przestrzegając je przed samoabsolutyzacją – por. M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, art. cyt., s. 93-95.

niem narodowości”, przejawiającymi się we wzajemnym wspieraniu „uczuć” narodowych i religijnych, odnowie żywotności religijności towarzyszącej kultywowaniu wartości narodowych oraz podtrzymywaniu wzniosłości i wagi wspólnoty narodowej wzbudzanej praktykami religijnymi. W szerzącym się pluralizmie (postmodernizmie), tak jednostki, jak i naród mogą odczytać sens wydarzeń i odnowić swoją tożsamość, sięgając do ugruntowanych w pamięci społecznej symboli czy do sprawdzonych w historii tradycji i wartości. Specyfiką Kościoła katolickiego w Polsce jest zachowanie identyfikacji ze społeczeństwem z uniknięciem identyfikacji z klasą społeczną (np. Belgia) czy z państwem (np. Węgry). Nie można jednak nie dostrzec mankamentów więzi kościelno-patriotycznych, jak silniejsza identyfikacja w praktykach religijnych z polskością niż z religią czy skłonność do ograniczania roli religii w sferze publicznej albo instrumentalizacja Kościoła<sup>19</sup>.

Integrujący charakter religijności Polaków jest widoczny w zwyczaju pielgrzymowania, stanowiącym przestrzeń upowszechniania prawd i wzorów życia religijnego, ale także wartości narodowych. Pogłębienie świadomości narodowej jest nie tylko skutkiem wzmocnienia więzi między pielgrzymami i otoczeniem, ale także uświadomienia sobie i przeżycia podstawowych wartości i symboli jednoczących Polaków, jak pamięć o narodowych męczennikach za wiarę i ojczyznę, przekonanie o misji i posłannictwie Polski (mesjasz narodów, przedmurze chrześcijaństwa) czy osoba papieża Polaka. Religijność ludową, obok maryjności i wiary w Opatrzność, cechuje także odżywianie doświadczenia religijnego w momentach zagrożenia narodu<sup>20</sup>.

Warto wspomnieć też o zbieżności narodowego nachylenia polskiej religijności ze zjawiskiem tzw. religii obywatelskiej (*civil religion*), tj. publicznej dymensji religii uprawomocniającej porządek społeczny i integrującej obywateli dzięki zapewnieniu im całościowego i spójnego systemu wartości<sup>21</sup>. Za polskie echa *civil religion* można uznać ruch Solidarność skupiający w sobie symbole narodowe, polityczne i religijne, narodowy charakter Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego, status Kościoła jako reprezentanta narodu oraz obrońcy godności i praw człowieka, papieskie pielgrzymki do Ojczyzny czy dewizę KUL-u: *Deo et Patriae*.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 83-92; K. Kosęła, *Polak-katolik*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 297-298; M. Grabowska, *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 25-26. Godne uwagi jest krytyczne stanowisko J. Tischnera dotyczące współczesnych polskich doświadczeń w relacjach Kościół (religia)-państwo oraz Polak-katolik – por. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 113-144.

<sup>20</sup> Por. W. Piwowarski, *Znaczenie ośrodka pielgrzymkowego dla życia religijnego i kultury narodowej*, w: tenże, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 139-152.

<sup>21</sup> Por. I. Borowik, *Religia obywatelska*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 332-334.

## 2. SOCJOLOGICZNO-KULTUROWE ASPEKTY INTEGRACYJNEGO ODDZIAŁYWANIA KOŚCIOŁA

### 2.1. Integracyjny wpływ Kościoła w perspektywie historycznej

Od kiedy cesarz Teodozjusz ogłosił chrześcijaństwo religią państwową (edykt tesaloński 380 r.) aż do czasu Rewolucji Francuskiej (1789 r.) Kościół – przez zapewnienie wyznaniowej jednolitości chrześcijańskiej tożsamości Europejczyka – sprzyjał konsolidacji społeczeństw, jakkolwiek ta wyznaniowa homogeniczność była także wynikiem konieczności przetrwania czy konformizmu. Chrześcijaństwo jako „składnik państwa” miało pierwotnie, tj. od czasu koronacji Karola Wielkiego (800 r.), postać symbiozy władzy świeckiej i Kościoła, przekształconej później w dominację cesarstwa na Kościołem (cezaropapizm)<sup>22</sup>.

Nowym etapem w relacjach chrześcijaństwa i społeczeństwa jest pojawienie się, w okresie sporu o inwestyturę zakończonym konkordatem wormackim (1122 r.), możliwości zdystansowania się wobec religii oraz przejmowania przez państwo roli gwaranta wolności religijnych. Doprowadza to do rozdzielenia władzy świeckiej i duchownej (*regnum* i *sacerdotum*) jako dwóch równoprawnych, o określonych kompetencjach, sił działających na wspólnym terytorium. To pierwsze funkcjonalne zróżnicowanie społeczne zainicjowało przechodzenie od tradycyjnych struktur stratyfikacyjnych, w których jednostka była częścią większej całości i „żyła z tej przynależności stanowej”, do struktury zróżnicowania funkcjonalnego<sup>23</sup>. Wyłaniający się nowy status religii (Kościoła) w społeczeństwie,

<sup>22</sup> Ilustracją tego może być np. ustanawianie przez świeckich władców wewnątrzkościelnych praw *leges ecclesiasticae* oraz pełnienie przez hierarchię, zwłaszcza w kontekście kryzysu struktur cesarstwa generowanym wędrówką ludów, zadań właściwych państwu jak opieka socjalna, edukacja czy zapewnienie „pokoju Bożego” (*treuga Dei*), zaś w czasach karolińskich pełnienie przez biskupów i opatów funkcji zarządców posiadłości ziemskich wraz z przywództwem militarnym i społecznym. W XIII w. pojawia się teologicznie uzasadniana (np. Jakub de Viterbo, Idzi z Rzymu) faktyczna dominacja papieża nad cesarzem (papocezaryzm) – por. G. Ryś, *Państwo a Kościół*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 7, s. 501-502. O modelach relacji Kościół – państwo – por. J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 596. Zwięzły przegląd kształtowania się nowożytnego państwa europejskiego oraz typów jego legitymizacji podaje G. Skąpska, *Państwo*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 3, s. 59-63.

<sup>23</sup> Proces dyferencjacji społecznej, stanowiący jeden z najważniejszych czynników przemian współczesnych społeczeństw, prowadzi do wyłaniania się subsystemów społecznych, realizujących własne cele i wartości oraz działających jako niezależne od siebie systemy komunikacji. Skutkiem tego procesu różnicowania jest zastrzeżenie obszarów działań poszczególnym subsystemom: działań politycznych – państwu, ekonomii – wolnemu rynkowi, prokreacji i wychowania – rodzinie, a religii – funkcji religijnych. W konsekwencji następuje uwalnianie się tych subsystemów spod wpływu Kościoła (religii) oraz utrata przezeń monopolu w dziedzinie egzystencjalnej orientacji i hierarchii wartości – por. J. Mariański, *Dyferencjacja społeczna a religia*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 97.



a mianowicie jako „jednej z” przestrzeni i sfer życiowych obywateli, jak np. ekonomia, nauka, edukacja, sztuka czy polityka, zapoczątkowuje proces słabnięcia więzi wyznaniowych i konsolidującego wpływu religii.

Innym czynnikiem ograniczającym to oddziaływanie było – w reakcji na podtrzymywanie papieskich roszczeń do politycznej dominacji i opór wobec żądań szesnastowiecznych reformatorów – wyłonienie się idei państwa absolutnego (N. Machiavelli, J. Bodin, Th. Hobbs), w którym władca sprawuje swoją władzę suwerennie, tj. na mocy „woli Bożej”, a nie z papieskiej łaski. Jej szczytem było usunięcie religii ze świeckich teorii państwa np. w idei władcy absolutnego (Th. Hobbs). Poreformacyjny podział chrześcijaństwa przynosi także zakwestionowanie jego mandatu do upubliczniania wiary i konsolidowania społeczeństwa, właściwej średniowiecznej *christianitas*. Wreszcie, ukształtowana w oświeceniu idea religii jako zjawiska tylko kulturowego (*religio*) pozbawiła chrześcijaństwo charakteru nadprzyrodzonej więzi wiary (*fides*) i głębszej więzi społecznej. Idąca z nią w parze oświeceniowa idea liberalnego, demokratycznego państwa prawa, symbolizowanego w *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, wieńczy legitymizację władzy i państwa na mocy porządku politycznego, bazującego na prawach jednostki i powszechnej równości, skryształowanego w konstytucyjnym konsensie. Tradycyjna całościowość chrześcijańskiego systemu wartości ulega redukcji w kierunku „kościelnienia” religii, tzn. właściwą przestrzenią aktywności Kościoła staje się świątynia, a duchowni – specjalistami od religii<sup>24</sup>.

Pojawiające się w wieku XIX nowe środowiska światopoglądowe – liberalne i konserwatywne wśród mieszczan, socjalistyczne wśród robotników, a ponadklasowe wśród katolików – destabilizują dotychczasową równowagę między kontrolą społeczną a dobrowolnością i pozbawiają jednostkowe poglądy wsparcia więzi społecznych i religijnych. Utrata przez Kościoły monopolu w sferze orientacji egzystencjalnej i moralnej oznacza również utratę wartości społecznej i przekształcenie w religijny subsystem z ograniczonymi kompetencjami sektorowymi (prywatyzacja religii), pozostający w doraźnie określanych relacjach z innymi sektorami jak prawo, polityka, ekonomia czy sztuka. Nie niweczy to tradycyjnego oddziaływania Kościoła w sferze życia rodzinnego, zawodowego i społecznego, za pośrednictwem takich instytucji kościelnych, jak przedszkola i szkoły, stowarzyszenia i organizacje charytatywne, związki zawodowe i chrześcijańskie partie<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. z niem. U. Poprawka, Kraków 2004, s. 65-85. Na uwagę zasługuje też teza Bryana B. Wilsona, interpretująca zjawisko sekularyzacji jako element procesu transformacji „wspólnoty” w „społeczeństwo”. Sekularyzacja ujęta jako autonomizacja pozbawia społecznego znaczenia religijne myślenie, praktyki i instytucje – por. M. Grabowska, *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 23.

<sup>25</sup> Por. J. Mariański, *Dyferencjacja społeczna*, art. cyt., s. 97-98.

Wpływ tradycji chrześcijańskiej (Kościoła, religii) na życie społeczne zostaje wypierany i zastępowany przez mechanizmy kooperacji i relatywnej zależności. Integrujący wpływ Kościoła hamują też nowe modele życia, wyrastające z indywidualizacji hierarchii wartości i postaw, jak: każdy ma prawo do własnego szczęścia; jednostka jest wiązana jedynie prawami własnej społeczności i zachowuje dowolność w pozostałych dziedzinach; zobowiązania wobec osób trzecich, jak np. zawarcie małżeństwa czy dołączenie do jakiejś organizacji mogą być zaciągane jedynie dobrowolnie. Słabną więc więzy dotychczasowej społeczno-kulturowej przynależności do Kościoła, bazującej zarówno na koegzystencji warstwowego różnicowania społecznego i wspólnego, zwykle natury religijnej, poczucia porządku i sensu, jak i na jedności jednorodnej, chrześcijańsko naznaczonej symboliki przenikającej różne sektory życia ze społeczną ciągłością, także przekazu wiary w ramach socjalizacji<sup>26</sup>.

Nie można jednak nie dostrzegać faktu przyswojenia wielu przekonań i wartości chrześcijańskich przez kulturę świecką. To na gruncie chrześcijańskim wyrosło pojęcie osoby, jej godności i wolności, stojące u podstaw doktryny praw człowieka, na których bazuje konstytucyjne umocowanie porządku politycznego. Do przejętego dziedzictwa należy także imperatyw zaangażowania na rzecz wspólnego dobra czy „wiera w postęp” jako „świecka eschatologia”<sup>27</sup>. Jednak same Kościoły stają się partykularnymi siłami i instytucjami ściśle religijnymi, ze słabnącym wpływem integracyjnym. Ilustruje to utrata społecznej zobowiązawalności i powinnościowego charakteru przez wiele norm moralnych i dyscyplinarnych Kościoła, na rzecz charakteru życzeniowego czy postulatywnego. Jakkolwiek epoka katolicyzmu środowiskowego wydaje się kończyć, a Kościół ludowy przekształca się w Kościół misyjny i diaspory, to odmawianie Kościołowi autorytetu w sferze moralności indywidualnej idzie w parze z požądaniem i akceptacją jego głosu w dziedzinie moralności społecznej, jaką są etyka gospodarcza i polityka<sup>28</sup>.

## 2.2. Kulturowy wymiar integracyjnej funkcji Kościoła

J.M. Yinger, w ramach harmonizacji integracyjnego i koercyjnego modelu społeczeństwa, wyodrębnia trzy faktory integracyjnego wpływu religii na porządek społeczny: udziela emocjonalnego wsparcia podstawowym wartościom społecznym, takim jak sprawiedliwość czy obyczajność; łagodzi spory o dobra rzadkie, jak władza czy dobrobyt, ukierunkowując na wartości powszechne możliwe do zdobycia, jak uświęcenie i zbawienie; osłabia wreszcie napięcia generowane

<sup>26</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 110-114, 125-131.

<sup>27</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., s. 264-270.

<sup>28</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 80-107, 123-124; J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, art. cyt., s. 598-602.

nieosiągalnością pożądanego stopnia wartości społecznych, orientując na wartości pozaziemskie społecznie. Obrzędy, symbole i wierzenia religijne, zawierające także system kar i nagród, wzmacniają proces socjalizacji. Stopień, w jakim Kościoły reprezentują i przekazują główne wartości społeczeństwa, jest miarą religijnej legitymizacji porządku społecznego i zarazem miernikiem wspierania jego członków w procesie adaptacji do społeczeństwa (*socializing agency*). Religia zatem realnie i skutecznie pełni funkcję integrującą, wskazując na ważne pozaempiryczne cele (zbawienie), przewartościowując znaczenie doznanych niepowodzeń i cierpień oraz oferując wspólnie podzielane wartości jako przedmiot dążeń.

Podkreślić należy empiryczny, nie zaś wartościujący charakter tezy o integrującym charakterze religii, wynikający z możliwości integracji na mocy negatywnych postaw i obyczajów, jak odmowa wolności wyznania czy system kasty. Nie mniej ważny jest warunkowy charakter tezy o integracyjnej funkcji religii. Jej ograniczeniem są m.in. prowadząca do rywalizacji obecność innej religii; brak zaspokojenia niektórych oczekiwań wyznawców, sprzyjający sektom bazującym na poczuciu odrębności; osłabienie atrakcyjności obrzędów i wierzeń wskutek konkurencji społecznej; nowe wzorce zachowania przynieszone przez migracje. Nie bez znaczenia jest opresywne odczuwanie klasowego zróżnicowania społeczeństwa, np. widoczne w przystępowaniu do chrześcijaństwa ubogich Rzymian i Hindusów z niższych klas albo w przechodzeniu chrześcijan do stronnictw socjalistycznych (XIX w.)<sup>29</sup>.

J. Ratzinger, analizując podstawy ustroju demokratycznego, a w dalszej mierze państwa i prawa, wyraża przekonanie, że fundamentem tych instytucji mogą być tylko wartości i prawda, tych zaś instytucje te nie są w stanie wyłonić same z siebie. Niewystarczająca jest legitymizacja na mocy przekonania większości, gdyż jest ono podatne i stale zagrożone przez manipulację. Uniknięcie absolutyzacji instytucji państwa jest możliwe dzięki uprawomocnieniu go niekwestionowanymi wartościami, a takimi są wartości wywodzone z przesłanek metafizycznych – stąd państwa odnajdowały dotąd te wartości właśnie w religiach. Ponieważ „najbardziej uniwersalną i racjonalnie religijną kulturą okazuje się wiara chrześcijańska”, to wydaje się być ona optymalną teoretyczną bazą dla państwa, zweryfikowaną nadto historycznie. Potraktowanie chrześcijaństwa jako źródła wartości dla polityki nie na sposób religii, ale historycznie potwierdzonego modelu życiowego, nawet odwołującego się do prawa naturalnego, jest możliwe pod warunkiem powszechnej zrozumiałości i uznania moralności, co dziś nie jest takie oczywiste<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. J.M. Yinger, *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa*, tłum. z ang. B. Krupnik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. 69-88; J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, art. cyt., s. 596.

<sup>30</sup> Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i społecznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: *Naród, wolność, liberalizm*, dz. cyt., s.183-197 (cytat ze s.195).

### 2.3. „Symboliczne *uniwersum*” religii jako narzędzie integracji

Sięgnięcie do antropologii kulturowej odsłania fundamentalną rolę symbolu<sup>31</sup> jako nośnika rzeczywistości religijnej oraz narzędzia społecznej integracji wynikającej z tworzenia sieci symboli i formowania „symbolicznego *uniwersum*”, utrwalania i porządkowania przeżyć, ułatwiania komunikacji i porozumienia oraz nadawania całościowego sensu. Religia, jako wydobywany z Objawienia „system symboli” ustanawiających odpowiedniość między stylem życia a specyficzną metafizyką, tzn. interpretujących i wyznaczających zachowanie człowieka, wzbudza „skuteczne, powszechne oraz trwałe usposobienia i motywacje”<sup>32</sup> i wprowadza w ogólny porządek egzystencji. Symbole religijne są modelami nadającymi znaczenie społecznej i psychologicznej rzeczywistości przez dostosowanie się do niej, ale także przez jej kształtowanie (modele *dla* – nie modele *czegoś*). Epistemiczny komponent symbolu nadaje ostateczne wyjaśnienia doświadczeniom, zaś składnik emocjonalny pozwala na ich afirmację umożliwiającą przetrwanie w świecie, np. przez radzenie sobie z doświadczeniem zła i cierpienia. Oryginalność religii tkwi w przenoszeniu wierzącego w inny sposób egzystencji, zwłaszcza dzięki realności sprawowanych rytuałów. Wprowadzanie ludzkich działań w obszar ostatecznych sensów nadaje religii wysoką skuteczność społeczną, bowiem w sytuacji konfliktu zdrowego rozsądku z religijnym usposobieniem i motywacją, to właśnie one wydają się w najwyższym stopniu praktyczne i – w perspektywie sposobu istnienia rzeczy – jako jedyne możliwe do przyjęcia. Kulturowe znaczenie religii wynika zatem najpierw z oferowania jednostce i społeczności ogólnych koncepcji świata i osobowości oraz określania wzajemnych relacji między nimi (model *czegoś*), po wtóre zaś, z bycia źródłem zakorzenionych „psychicznych” dyspozycji (model *dla*). Wierzenia religijne zatem wyjaśniają, pełnią funkcję wzorczą, interpretując procesy społeczne i psychiczne w kategoriach kosmicznych, a wreszcie je kształtują<sup>33</sup>.

Poważnym zatem zagrożeniem dla tożsamości i działania Kościoła (religii), także dla jego wspólnototwórczego wpływu, jest współczesny trend zrywania z tradycją i emancypowanie się z niej kultury, form i struktur społecznych – nie tylko religijnych, ale i świeckich – wraz towarzyszącą mu paletą obcych, a nawet nie-

---

<sup>31</sup> Por. L. Dyczewski, *Symbol religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 406-407. Odnośnie do egzystencjalnej funkcji symbolu w religii por. J.A. Kłoczowski, *Symbol*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 9, s. 168-170. Rzeczowy przegląd ujęć struktury znaku oraz roli symbolu w kulturze i życiu społecznym podaje J. Kubik, *Znak i symbol*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 596-363.

<sup>32</sup> C. Greetz, *Religia jako system kulturowy*, tłum. z ang. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 42.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 40-68.

przyjaznych chrześcijaństwu stylów życia. Religia bowiem bazuje na symbolach kulturowych, których powszechna zrozumiałość i nośność nie wynika z ich bezpośredniej użyteczności życiowej, lecz ze społecznie przekazywanej znajomości, a więc z trwałego oddziaływania środowiska kościelnego i pozakościelnego. Rozwarstwienie społeczeństwa, będące nieuniknionym następstwem wolności religijnej oraz rozdziału religii i polityki, zakłóca, a może nawet i niszczyć wypracowany przez chrześcijan styl życia i jego trwałe powiązanie z losem społeczeństwa, zapewniające mu trwanie i aprobatę przez kolejne wieki<sup>34</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Konkludując powyższe uwagi i analizy, należy potwierdzić pewność i zasadniczą użyteczność integrującego wpływu Kościoła (religii) na przestrzeni wieków i współcześnie. Kościół (religia) – wnosząc jednolity system wartości, wskazując wspólne cele i zapewniając środki ich realizacji – wspierał porządek społeczny i pomagał w rozwiązywaniu jego problemów, bywał jednak także symbolem i przyczyną konfliktu burzącego ten porządek. Choć sposoby i zakres jego wspólnotowórczego oddziaływania ulegały zmianom, tj. osłabieniu i przeorientowaniu ku zaspokajaniu potrzeb jednostki, to nadal zachowuje on znaczenie i rolę jako pedagog i strażnik fundamentalnej moralności i etosu społecznego, jako narzędzie metafizycznego umocowania i legitymizacji struktur, porządku i sensu świata („symboliczne *uniwersum*”), a także jako historycznie zweryfikowany filar tożsamości narodu, nosiciel jego symboliki i czynnik jego witalności.

Wielorakie humanitarne dramaty i kryzysy Europy ostatnich dziesięcioleci są wyzwaniem również dla Kościoła, którego dwutysiącletnia tradycja religijna i kulturowa pozostaje rezerwuarem motywów i symboli, wartości i sił duchowych pomocnych w ich przetrwaniu i rozwiązywaniu. Wreszcie, w perspektywie szerzącego się indywidualizmu i relatywizmu, Kościół jest nosicielem ostatecznego sensu i przeznaczenia ludzkości, przekraczającego granice historii.

## THE INTEGRATING IMPACT OF THE CHURCH ON SOCIETY

### Summary

This article concerns the integrating impact of the Church on society. It is analyzed from the sociological and historical point of view, but the theological perspective is also taken into account. In the traditional model of society, religion was an important factor which integrated, organized and legitimized nation, state and principles regulating the life of individuals. Throughout the centuries, the influence of religion on community took different scopes and forms. It was largely transformed,

<sup>34</sup> Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 155-157.

i.e. weakened and reoriented towards satisfying the individual's needs. Nonetheless, in society the Church still remains a criterion for moral judgments and an abiding reservoir of national and social symbols. She is the source of sense, internal motivations, support in crises and the perspective of humanity's ultimate destiny.

**Keywords:** the Church's integrating impact on society, Church-society relationship, community integration

**Nota o Autorze:** ks. dr Grzegorz Dziewulski, wykładowca teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i w Seminarium OO. Franciszkanów OFMConv w Łodzi-Łagiewnikach. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół eklezjologii, genezy i struktury Kościoła, tradycji oraz tematyki Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym.

**Słowa kluczowe:** wspólnototwórczy wpływ Kościoła, Kościół-społeczeństwo, Kościół-państwo, integracja wspólnoty

JACEK KRAŚ  
Uniwersytet Rzeszowski

## ISTOTA I ZNACZENIE TURYSTYKI UZDROWISKOWEJ W POLSCE

### WSTĘP

Turystyka zdrowotna, to – według J. Wolskiego – „świadome i dobrowolne udanie się na pewien okres poza miejsce zamieszkania, w czasie wolnym od pracy, w celu regeneracji ustroju dzięki aktywnemu wypoczynkowi fizycznemu i psychicznemu”<sup>1</sup>. Do turystyki zdrowotnej zalicza się, obok turystyki uzdrowiskowej, również turystykę Spa i wellness oraz turystykę medyczną<sup>2</sup>. Jest to jedna z podstawowych form odnowy sił człowieka. Do motywów uprawiania turystyki zdrowotnej zalicza się więc:

- odnowę sił, której podporządkowany jest tryb życia w miejscowości turystycznej,
- stan zdrowia uczestnika turystyki zdrowotnej (wyczerpanie, przemęczenie), uzasadniający potrzebę spędzenia urlopu we wskazany przez lekarza sposób, w określonym miejscu i o określonej porze roku,
- aktywny wypoczynek, który powinien być dostosowany do indywidualnych możliwości turysty<sup>3</sup>.

Turystyka uzdrowiskowa realizowana jest w miejscowościach określanych jako uzdrowiska. „Uzdrowiskiem jest obszar, na którym prowadzone jest leczenie uzdrowiskowe i który został wydzielony w celu wykorzystania i ochrony naturalnych surowców leczniczych”<sup>4</sup>. Warunkiem wykonywania funkcji uzdrowiskowych jest uzyskanie przez dany obszar statusu uzdrowiska. Gminy, które w całości lub w części mają status uzdrowiska, określane są jako gminy uzdrowiskowe<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Gaworecki, *Turystyka*, PWE, Warszawa 2003, s. 37.

<sup>2</sup> Por. S. Komin, *Turystyka uzdrowiskowa w Beskidzie Sądeckim*, <<http://turystyka.pev.pl/page131.html>>, (data dostępu: 15.07.2010).

<sup>3</sup> Por. W. Gaworecki, dz. cyt., s. 37.

<sup>4</sup> M. Mika, D. Ptaszycza-Jackowska, *Formy turystyki zdrowotnej*, w: *Turystyka*, red. W. Kurek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 279.

<sup>5</sup> Por. tamże.

Celem niniejszej publikacji jest krótka charakterystyka, przybliżenie istoty, zadań oraz funkcji formy turystyki, jaką jest turystyka uzdrowskowa, a także przedstawienie, najważniejszych, wybranych miejscowości uzdrowskowych jako miejsc atrakcyjnych turystycznie.

Część zasadniczą pracy poprzedza wstęp, będący wprowadzeniem do realizowanej problematyki. W części pierwszej przedstawiono status uzdrowska, kładąc nacisk na jego organizację, funkcje i zadania. Druga część pracy przybliży najważniejsze uzdrowska w Polsce nie tylko pod względem świadczenia usług sanatoryjno-leczniczych, ale również występujących tam atrakcji turystycznych.

## 1. ORGANIZACJA, FUNKCJE I ZADANIA UZDROWSKA

Uzdrowsko to miejscowość bogata w naturalne czynniki lecznicze, do których zalicza się: wody mineralne służące do picia oraz kąpeli leczniczych, borowiny, odpowiednie właściwości klimatyczne, zorganizowana służba zdrowia. W terapii uzdrowskowej stosuje się różne formy energii występujące w środowisku. Są to: prąd elektryczny, światło, pole magnetyczne czy ultradźwięki. Podstawą terapii są wody lecznicze, borowina, gazy lecznicze (dwutlenek węgla, siarkowódór) oraz bodźce klimatyczne. Do podstawowych zabiegów leczniczych należą: gimnastykę, inhalacje, kąpiel gazową CO<sub>2</sub>, kąpiel solankową, kąpiele w wodach leczniczych, laser, masaż klasyczny, masaż podwodny, ultradźwięki czy zawijania borowinowe<sup>6</sup>.

Podstawowe zadania spełniane przez lecznictwo uzdrowskowe to:

- leczenie chorób przewlekłych,
- prowadzenie rehabilitacji,
- prowadzenie profilaktyki,
- prowadzenie edukacji zdrowotnej i promocji zdrowia<sup>7</sup>.

Stosując kryterium położenia geograficznego, wyróżnić można cztery rodzaje uzdrowsk:

- Nadmorskie – uzdrowska położone w odległości nie większej niż 3 km od morza;
- Nizinne – uzdrowsko położone do wysokości nie większej niż 200 m n.p.m.;
- Podgórskie – leżące na wysokości od 200 do 400 m n.p.m.;
- Górskie – leżące na wysokości od 400 do 800 m n.p.m.<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, *Polska najpiękniejsze uzdrowska*, Sport i turystyka Muza SA, Warszawa 2006, s. 7-9.

<sup>7</sup> Por. I. Ponikowska, *Lecznictwo Uzdrowskowe. Poradnik dla chorych*, Branta, Bydgoszcz 1996, s. 17.

<sup>8</sup> Por. Ministerstwo Zdrowia, *Obszary uznane za uzdrowska*, <<http://www.mz.gov.pl/wwwmz/index?mr=m8&ms=625&ml=pl&mi=625&mx=0&ma=10282>>, (data dostępu: 30.08. 2010).



Uzdrowiska pełnią dwie podstawowe funkcje:

- leczniczo-rehabilitacyjną i profilaktyczną,
- funkcję czysto turystyczną i sportową.

W uzdrowiskach funkcjonują zakłady lecznictwa uzdrowiskowego. Określane są mianem zakładów opieki zdrowotnej utworzonych w celu udzielania świadczeń zdrowotnych. Do zakładów lecznictwa uzdrowiskowego zalicza się:

- szpitale uzdrowiskowe,
- sanatoria uzdrowiskowe,
- prewentoria uzdrowiskowe dla dzieci,
- przychodnie uzdrowiskowe.

Zakłady lecznicze oferują szeroki zakres usług związanych z pobytem kuracjusza. Obejmują one noclegi, wyżywienie, zabiegi, opiekę lekarską. W uzdrowiskach znajdują się również różnego rodzaju urządzenia lecznictwa uzdrowiskowego, wykorzystujące naturalne, lecznicze właściwości klimatu oraz surowce. Należą do nich:

- pijalnie uzdrowiskowe,
- tężnie,
- parki,
- ścieżki ruchowe,
- urządzone odcinki wybrzeża morskiego,
- lecznicze i rehabilitacyjne baseny uzdrowiskowe,
- urządzone podziemne wyrobiska górnicze<sup>9</sup>.

Status uzdrowiska nadaje danemu obszarowi Rada Ministrów w drodze rozporządzenia na wniosek ministra właściwego do spraw zdrowia. Rada Ministrów określa jednocześnie:

- nazwę uzdrowiska,
- granice obszaru uzdrowiska,
- kierunki lecznicze oraz wskazania i przeciwwskazania do leczenia w danym uzdrowisku z uwzględnieniem właściwości leczniczych występujących na tym obszarze naturalnych surowców leczniczych i właściwości leczniczych klimatu<sup>10</sup>.

Obecnie w Polsce znajduje się 45 miejscowości mających status uzdrowiska. Z kolei, około 70 posiada potencjał uzdrowiskowy, ale nie spełnia wymogów stawianych miejscowości uzdrowiskowej. Zostały one określone w ustawie z dnia 28 lipca 2005 r. o lecznictwie uzdrowiskowym, uzdrowiskach i obszarach ochrony uzdrowiskowej oraz gminach uzdrowiskowych<sup>11</sup>. Wspomniana ustawa nie tyl-

<sup>9</sup> Por. M. Mika, D. Ptaszycka-Jackowska, dz. cyt., s. 280.

<sup>10</sup> Por. Art. 42 ustawy o lecznictwie uzdrowiskowym, uzdrowiskach i obszarach ochrony uzdrowiskowej oraz gminach uzdrowiskowych.

<sup>11</sup> Dz. U. nr 167, poz. 1399 z późn. zm.

ko daje możliwości rozwoju miejscowości uzdrowiskowych, ale wprowadza również pewne ograniczenia. Dotyczą one między innymi utrudnień w handlu czy wydawania pozwoleń na budowę<sup>12</sup>.

Status uzdrowiska otrzymują obszary, które posiadają:

- złoża naturalne surowców leczniczych;
- klimat o właściwościach leczniczych;
- zakłady i urządzenia lecznictwa uzdrowiskowego;
- spełniają określone w przepisach o ochronie środowiska wymagania w stosunku do środowiska<sup>13</sup>.

W celu ochrony środowiska i zasobów leczniczych uzdrowiska tworzone są strefy ochronne uzdrowiska – „A”, „B”, „C”. W skład strefy „A” wchodzi obszar obejmujący zakłady lecznictwa uzdrowiskowego, a także inne obiekty służące usługom leczniczym oraz obsłudze turystów (pensjonaty, restauracje, kawiarnie). W strefie „B”, która otacza strefę „A”, znajdują się obiekty usługowe, turystyczne, rekreacyjne, sportowe komunalne oraz inne służące zaspokajaniu potrzeb osób tam przebywających. Z kolei, strefa „C” otacza strefę „B” i obejmuje obszar, który ma wpływ na zachowanie walorów krajobrazowych, klimatycznych oraz na ochronę złóż naturalnych surowców leczniczych<sup>14</sup>.

Rozwój firm uzdrowiskowych prowadzi do wzrostu zatrudnienia i zmniejszenia bezrobocia, wzrostu dochodów państwa i gmin z opłacanych podatków, zwiększania oferty świadczeń, zwiększania liczby klientów nie tylko w samym uzdrowisku, ale i w regionie. Dlatego należy zwrócić uwagę na zasoby gospodarcze uzdrowisk, które obejmują:

- miejsca noclegowe w zakładach uzdrowiskowych,
- bazę noclegową turystyczną, hotelową, ośrodki kolonijne, domy prywatne, pensjonaty,
- bazę zabiegową – dostosowaną do uznanej metodyki leczenia, wyposażoną w aparaturę, urządzenia, instalacje techniczne dla świadczenia usług leczniczych oraz profilaktycznych z wykorzystaniem naturalnych surowców leczniczych,
- bazę diagnostyczną umiejscowioną w zakładach lecznictwa uzdrowiskowego lub w odrębnych ośrodkach,
- sieć przychodni uzdrowiskowych,
- urządzenia lecznictwa uzdrowiskowego, które służą do celów lecznictwa oraz rekreacji, tworzą specyficzne warunki podnoszące walory uzdrowiska; są to np. pijalnie wód leczniczych, solaria zbiorowe, plaże, obiekty sportowe, baseny,

---

<sup>12</sup> Por. A. Jarczewski, *Polskie uzdrowiska*, Rynek Turystyczny 300(2010)9, s. 38.

<sup>13</sup> Por. Art. 34 ust.1 ustawy o lecznictwie uzdrowiskowym, uzdrowiskach i obszarach ochrony uzdrowiskowej oraz gminach uzdrowiskowych.

<sup>14</sup> Por. M. Mika, D. Ptaszycka-Jackowska, dz. cyt., s. 280.

- profesjonalną kadrę medyczną, lekarską, pielęgniarскую, zabiegową oraz kwalifikowaną kadrę techniczną i inną związaną z funkcjonowaniem uzdrowiska,
- surowce lecznicze zaliczane do kopalin pospolitych wraz z systemem ich ochrony na wydzielonych obszarach ochrony górniczej oraz przyjęte metody ewakuacji surowców pozabiegowych,
- infrastrukturę sanitarną i warunki środowiska niezbędne dla pełnienia funkcji uzdrowiskowej,
- wydzielone tereny zieleni, parki, drzewostany, obszary chronionego krajobrazu, pomniki przyrody,
- rozwiązania urbanistyczne oraz wyznaczone strefy ochrony miejscowości uzdrowiskowej,
- ośrodki kultury, obiekty zabytkowe, ośrodki turystyczne,
- inne warunki, tworzące specyficzny nastrój, związany z tradycjami i pełnioną funkcją uzdrowiska, np. muszle koncertowe, deptaki, promenady, ścieżki zdrowia, tereny zabaw, boiska i inne<sup>15</sup>.

W Europie uzdrowiska, które świadczą bezpośrednio usługi lecznicze i turystyczne, oraz podmioty współdziałające w strukturze uzdrowiska w 80% są własnością prywatną lub mieszaną (publiczno-prywatną). Zaledwie około 10% to uzdrowiska państwowe lub komunalne. W Polsce struktura własnościowa przedstawia się odmiennie: tylko około 4% – to uzdrowiska w pełni prywatne, około 30% stanowią obiekty państwowe, około 40% stanowi własność zakładów pracy i związków zawodowych.

Firmy uzdrowiskowe są podstawowym elementem gospodarczego funkcjonowania uzdrowiska. Ich działalność obejmuje całokształt spraw związanych z obsługą pacjenta, turysty, klienta na terenie uzdrowiska. Ich rozwój wpływa na wzrost zatrudnienia i zmniejszenia bezrobocia, wzrost dochodów gmin z opłacanych podatków, zwiększenie oferty świadczeń, zwiększenie liczby klientów. W wielu krajach Europy szczególną uwagę przywiązuje się do stworzenia korzystnych warunków zachęcających do podejmowania i rozszerzania działalności przez lokalne podmioty gospodarcze. Na światowym rynku usług turystycznych i uzdrowiskowych obserwowane są tendencje wzrostowe. Wpływ na to mają czynniki takie jak: kreowany prozdrowotny tryb życia ochrona osób starszych i niepełnosprawnych czy statystyczny wzrost długości życia<sup>16</sup>.

Uzdrowiska przyciągają również turystów niebędących pacjentami sanatoriów. Dla przykładu, w roku 2001, w polskich uzdrowiskach karpaccich, kuracjusze stanowili jedynie 40% ogółu odwiedzających ten obszar. Świadczy to o atrakcyjności turystycznej polskich uzdrowisk. Decydują o tym przede wszystkim

---

<sup>15</sup> Por. J. Kowal, *Polska turystyka uzdrowiskowa w liczbach*, w: *Turystyka uzdrowiskowa w gospodarce regionu i kraju*, red. T. Iwanek, Wyższa Szkoła Zarządzania, Wrocław 2006, s. 154.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 24-25.

walory środowiska przyrodniczego, a także klimat i krajobraz. Ważna jest również specyficzna atmosfera, relaks i możliwość rekreacji<sup>17</sup>.

Walory turystyki uzdrowskiej doceniają zarówno turyści z Polski, jak i zagranicy. W 2004 r. z zakładów uzdrowskich w Polsce korzystało 64 597 turystów z zagranicy, co stanowi 14% wszystkich obcokrajowców odwiedzających Polskę. Największy odsetek stanowili Niemcy (93%). Ogólna liczba turystów i pacjentów korzystających z zakładów uzdrowskich w 2004 r. wynosiła 399 800, natomiast w 2005 r. już 429 100<sup>18</sup>.

Zakłady Lecznictwa Uzdrowskiego cechują się wysokim stopniem wykorzystania miejsc. Wynosił on w 2006 r. około 70%. Najwyższy stopień wykorzystania występuje w Rymanowie Zdroju (ok. 97%), Sopcie (ok. 94%), Iwoniczu Zdroju (ok. 93%), Kudowie Zdroju (ok. 90%)<sup>19</sup>.

Wstąpienie Polski do Unii Europejskiej stworzyło korzystne warunki dla rozwoju turystyki, w tym także turystyki uzdrowskiej. Należą do nich: ruch bezwizowy, usprawnienia celne, łatwość poruszania się klientów, wymiennalność złotych, wzrost środków transportu, stwarzanie zachęty do poznawania krajów Europy Wschodniej będących we wspólnocie europejskiej.

Z drugiej strony, Unia Europejska nakłada ostre wymogi, które należy spełniać, jeśli się chce przyjmować gości zagranicznych. Polska posiada dobrze zorganizowaną sieć uzdrowskich, a oferowane usługi są cenowo korzystniejsze w odniesieniu do krajów europejskich. Atutem Polski jest również dobrze wykształcona kadra i oferta zabiegów z wykorzystaniem naturalnych surowców leczniczych. W Polsce, podobnie jak i w innych krajach, wzrasta zainteresowanie społeczeństwa korzystaniem z usług leczniczych i turystycznych oferowanych przez uzdrowska<sup>20</sup>.

Unia Europejska umożliwia dofinansowanie projektów inwestycyjnych planowanych przez podmioty prowadzące działalność uzdrowską. Taką możliwość w pierwszym kwartale 2010 r. miały uzdrowska położone w województwach kujawsko-pomorskim i dolnośląskim. Na dofinansowanie mogły liczyć inwestycje w infrastrukturę wypoczynkowo-uzdrowską wraz z terenem wokół obiektów, a także budowa, przebudowa i rozbudowa urządzeń lecznictwa uzdrowskiego (np. parki zdrojowe, pijalnie uzdrowskie, rehabilitacyjne baseny, ujęcia wód leczniczych i termalnych). Na wsparcie finansowe mogło liczyć także opracowanie, rozwój i promocja produktów uzdrowskich.

Beneficjentami mogą być firmy prywatne oraz inne podmioty mające status zakładu lecznictwa uzdrowskiego w rozumieniu ustawy z dnia 28 lipca 2005 r.

---

<sup>17</sup> Por. K. Kozuchowski, *Walory przyrodnicze w turystyce i rekreacji*, Kurpisz SA, Poznań 2005, s. 136.

<sup>18</sup> Por. J. Kowal, dz. cyt., s. 158.

<sup>19</sup> Por. M. Mika, D. Ptaszycka-Jackowska, dz. cyt., s. 281.

<sup>20</sup> Por. J. Kowal, dz. cyt., s. 168.

o lecznictwie uzdrowiskowym, uzdrowiskach i obszarach ochrony uzdrowiskowej oraz gminach uzdrowiskowych<sup>21</sup>. Wysokość dotacji ma być uzależniona od wielkości podmiotu. Firmy prywatne mogą liczyć na dofinansowanie na poziomie od 40 do 70 procent<sup>22</sup>.

Finansowanie uzdrowisk opiera się na środkach finansowych państwa, towarzystw ubezpieczeniowych, Narodowego Funduszu Zdrowia, prywatnych, bądź też z zakresu ubezpieczeń społecznych. Wspólną jednak tendencją wszystkich państw europejskich jest stopniowe odchodzenie od finansowania lecznictwa uzdrowiskowego przez budżet państwa<sup>23</sup>.

## 2. CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH UZDROWISK

W Polsce występuje ponad 40 uzdrowisk statutowych, wśród których 8 ma znaczenie międzynarodowe. Należą do nich: Busko Zdrój, Ciechocinek, Iwonicz Zdrój, Krynica, Kudowa Zdrój, Nałęczów, Polanica Zdrój i Szczawnica. Znaczenie krajowe posiadają 23 ośrodki, do których należą między innymi: Horyniec Zdrój, Kamień Pomorski, Kołobrzeg, Rabka, Rymanów Zdrój czy Wysowa<sup>24</sup>.

Jednym z ważniejszych uzdrowisk jest Busko Zdrój. To uzdrowisko o klimacie nizinnym powstało na początku XIX w. Jest w stanie przyjąć 2000 kuracjuszy. Jest to jedno z najbardziej nasłonecznionych uzdrowisk w Polsce. Głównym jego walorem są liczne wody lecznicze (chlorkowo-sodowe, siarczkowo-siarkowodorowe, jodkowe i bromkowe) oraz borowiny. Uzdrowisko oferuje głównie zabiegi borowinowe, kąpiele mineralne, hydroterapię, inhalacje oraz kuracje pitne. Leczy się tam choroby skóry oraz narządów ruchu, choroby układu krążenia, a także z zakresu neurologii<sup>25</sup>.

Występują tu również liczne atrakcje turystyczne przyciągające nie tylko kuracjuszy, ale również turystów z zewnątrz. Należy do nich park zdrojowy. Jego centralną część stanowi najstarsze sanatorium „Marconi”. Park zaprojektowany został w 1836 r. przez Ignacego Hanusza. Ważnym obiektem uzdrowiska są łaźienki zaprojektowane przez Henryka Marconiego. Znajduje się w nich pijalnia wód. Inna interesująca atrakcja turystyczna to neogotycka kaplica św. Anny. Powstała ona mimo wielu trudności w okresie zaborów w 1884 r. Została wybudowana w pośpiechu w ciągu 20 dni<sup>26</sup>. Zabytkami godnymi uwagi są także: dREW-

<sup>21</sup> Dz. U. nr 167, poz. 1399 z późn. zm.

<sup>22</sup> Por. L. Kolasa, *Pieniądże z UE dla uzdrowisk*, Rynek Turystyczny 293(2010)2, s. 28.

<sup>23</sup> Por. J. Kowal, dz. cyt., s. 153-155.

<sup>24</sup> Por. *Atlas Polski*, t. 3: *Turystyka i rekreacja*, red. R. Mydel, Fogra, Kraków 2003, s. 50.

<sup>25</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, *Fizykoterapia, medycyna uzdrowiskowa i SPA*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2008, s. 307.

<sup>26</sup> Por. *Polskie Uzdrowiska*, red. Zespół autorów wydawnictwa Pascal, Pascal, Bielsko-Biała 2006, s. 130.

niany kościół św. Leonarda z 1699 r. wraz z cmentarzem, na którym znajduje się grób gen. Franciszka Rzewuskiego oraz miejscowy kościół parafialny Niepokalanego Poczęcia NMP z przełomu XVI i XVII w. Zainteresowanie budzi także galeria „Zielona” w Muzeum Ziemi Buskiej. Odbywają się tu imprezy cykliczne, do których należą: Dni Buska, wojewódzki konkurs kolęd i pastorałek, Jarmark Floriański czy Buskie Spotkania z Folklorem<sup>27</sup>.

Kolejne, zasługujące na uwagę uzdrowisko to Ciechocinek. Jest to największe uzdrowisko w Polsce. Dysponuje 12 tys. miejsc. Powstało na początku XIX w. Charakteryzuje się łagodnym klimatem nizinno-leśnym. Głównym walorem tego miejsca są wody mineralne, w tym termalne. Popularne tam są kuracje pitne. Na omawianym obszarze występują także zasoby borowinowe, które wykorzystywane są głównie na miejscu. Część borowiny eksportuje się. Szczególnie popularne jest tu leczenie dróg oddechowych polegające między innymi na oddychaniu powietrzem w pobliżu najstarszej i największej w Polsce tężni solnej. W Ciechocinku leczy się również choroby narządów ruchu, a także z zakresu ginekologii, neurologii czy pulmonologii. Znajduje się tam także należąca do Akademii Medycznej w Bydgoszczy Katedra i Klinika Balneologii i Chorób Przemiany Materii<sup>28</sup>.

Do atrakcji wzbudzających zainteresowanie turystów należą tu tężnie, czyli urządzenia do odparowywania wody z solanki. Dwie pierwsze wzniesiono w latach 1827-1828 według projektu Jakuba Graffa, profesora Akademii Górniczej w Kielcach. W centrum Ciechocinka znajduje się solankowa fontanna, tzw. „Grzyb”, wzniesiona w 1926 r. Stanowi ona doskonale inhalatorium, jest także najlepszym punktem orientacyjnym w mieście. Inne atrakcje to Park Zdrojowy założony w 1875 r., w którym znajdują się egzotyczne rośliny z całego świata oraz kościół parafialny zbudowany w latach 1873-1884<sup>29</sup>. W Ciechocinku odbywają się również imprezy cykliczne, do których należą: Rodzinne kolędowanie, Wojewódzki Festiwal Piosenki Harcerskiej i Turystycznej, Festiwal Folkloru Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej oraz Dni Ciechocinka<sup>30</sup>. Kolejne uzdrowisko to Iwonicz Zdrój. Jest to jedno z większych uzdrowisk, dysponujących około 1400 miejscami. Iwonicz, to uzdrowisko górskie o klimacie łagodnym przez otaczające go zbocza leśne. Oferuje kąpiele mineralne, wodne, gazowe w dwutlenku węgla, hydroterapię, inhalacje i zabiegi borowinowe. Leczy się tam choroby narządów ruchu, a także z zakresu reumatologii, gastroenterologii, pulmonologii, traumatologii, urologii, ginekologii oraz dermatologii. Popularna jest również miejscowa sól, która wykorzystywana jest dla celów kosmetycznych<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 256.

<sup>28</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, dz. cyt., s. 307-308.

<sup>29</sup> Por. *Polskie Uzdrowiska*, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>30</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 90.

<sup>31</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, dz. cyt., s. 311.

Atrakcję Iwonicza Zdroju stanowi zdrojowe centrum, w którym znajduje się plac Oczki, plac Dietla (pełniący funkcję deptaka) oraz plac Karola i Józefa. Atrakcją jest tam również kościół św. Iwona z 1895 r., czy Dom Zdrojowy z drewnianymi podcieniami z 1860 r. Do atrakcji należy zaliczyć także Stare Łazienki i niebieską pijalnię z portykiem, pod którym rozkładają kramy uliczni handlarze, oraz „Belweder” zbudowany w 1871 r. z wielkim balkonem, będący letnią rezydencją Załuskich. Odbywają się tu także cykliczne imprezy do których należą: przegląd kolęd i pastorałek, przegląd pieśni i muzyki ludowej, Festiwal Karpacki czy Dni Iwonicza<sup>32</sup>.

Krynica Zdrój to najwyżej położone uzdrowisko (ok. 720 m n.p.m.) charakteryzujące się górskim, bodźcowym klimatem. Może się tam leczyć jednocześnie ponad 4000 osób. Jest tam największa w Polsce pijalnia wód. Dysponuje siedmioma wodami zdrojowymi, z których większość jest butelkowana. Są to między innymi: „Jan”, „Słotwinka”, „Zuber”, „Kryniczanka”. Istotne znaczenie mają tu kuracje pitne skuteczne przy leczeniu chorób przewodu pokarmowego, cukrzycy, chorób przemiany materii, układu moczowego, układu krążenia i krwiotwórczego. Stosuje się tu również kąpiele mineralne oraz kwasowęglowe, w dwutlenku węgla (suche), irygacje ginekologiczne, inhalacje zbiorowe i indywidualne oraz hydroterapię. Z kolei, borowina jest wykorzystywana przy leczeniu chorób układu krążenia, narządów ruchu, a także chorób z zakresu reumatologii, neurologii, diabetologii, chorób metabolicznych oraz ginekologii<sup>33</sup>.

Do tutejszych licznych atrakcji turystycznych należą Muzeum Nikifora, działające od 1994 r. oraz Park Zdrojowy, założony w 1810 r., w którym obok buków i świerków znajdują się drzewa egzotyczne. Znajduje się tam również figura Matki Boskiej wykonana w 1864 r. według rysunku Artura Grottgera, przy której – według krynickich podań – miał być uzdrowiony rycerz<sup>34</sup>. Warto zobaczyć także Stare Łazienki Mineralne z lat 1863-66, Pijalnię Główną z 1971 r., Stary Dom Zdrojowy z 1889 r. i Nowy Dom Zdrojowy z 1939 r. Na uwagę zasługuje pomnik Adama Mickiewicza z 1906 r. oraz Kościół Przemienienia Pańskiego wzniesiony w 1864 r. Odbywają się tu również imprezy cykliczne: Międzynarodowy Festiwal Gitarowy, Dożynki czy Festiwal Jana Kiepur<sup>35</sup>.

Kudowa Zdrój to następne ważne uzdrowisko w Polsce. Jest to uzdrowisko o klimacie górskim, ciepłym, łagodnym przez otaczające obszary leśne. Leży na wysokości 400 m n.p.m. Jest w stanie przyjąć jednocześnie ok. 800 osób. Dysponuje wodami z czterech źródeł. Są one stosowane w kuracjach pitnych oraz

<sup>32</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 90.

<sup>33</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, dz. cyt., s. 311.

<sup>34</sup> Por. *Polskie Uzdrowiska*, dz. cyt., s. 244-247.

<sup>35</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 130.

kąpielach mineralnych, kwasowęglowych oraz gazowych. Leczy się tu choroby układu krążenia, przemiany materii, gruczołów wydzielania wewnętrznego oraz choroby przewodu pokarmowego dzieci<sup>36</sup>.

Atrakcję turystyczną stanowi Park Zdrojowy w stylu angielskim, założony w połowie XVIII w. Rośnie tam 300 gatunków drzew i krzewów. W środku parku stoi Teatr pod Blachą, secesyjna hala spacerowa mieszcząca 1,5 tys. osób. Znajduje się tam również pijalnia wód mineralnych powstała w 1931 r. Najstarszym zabytkiem omawianego obszaru jest kościół św. Katarzyny zbudowany pod koniec XVII w. Na omawianym obszarze znajduje się również kościół św. Bartłomieja z XVII w., obok którego mieści się Kaplica Czaszek wyłożona trzema tysiącami czaszek. Inne interesujące obiekty to Aquapark Wodny Świat oraz Muzeum Ginących Zawodów<sup>37</sup>. Atrakcję dla turystów stanowią również imprezy cykliczne, do których należą: Święto Anien Dolnośląskich, Lato Filmowe w Hrabstwie Kłodzkim, Międzynarodowy Festiwal Moniuszkowski<sup>38</sup>.

Kolejnym uzdrowiskiem o znaczeniu międzynarodowym jest Polanica Zdrój. Jest to duże uzdrowisko dysponujące liczbą około 1500 miejsc. Położone jest w kotlinie na wysokości 400 m n.p.m. Charakteryzuje się klimatem górskim słabo bodźcowym. Tutejsze wody zdrojowe stosowane są przy leczeniu chorób przewodu pokarmowego, szczególnie choroby wrzodowej. W sprzedaży można spotkać butelkowaną wodę „Wielka Pieniawa” oraz „Staropolanka”. Stosuje się tu również kąpiele kwasowęglowe, inhalacje i płukania przyzębia. Kuracjusze dorośli oraz dzieci leczą się tu na choroby przewodu pokarmowego oraz serca i krążenia obwodowego<sup>39</sup>. Do atrakcji turystycznych omawianego obszaru należy neobarokowy kościół Wniebowzięcia NMP, który zbudowano na miejscu drewnianej kaplicy z 1650 r. Ulubionym miejscem spacerów kuracjuszy jest Park Zdrojowy wpisany na listę zabytków jako dobro kultury. Znajduje się tu również Muzeum Mineralogiczne, Huta Szkła Barbara i Muzeum Misyjne prowadzone przez zgromadzenie Ojców Sercanów na zboczach Gór Bystrzyckich<sup>40</sup>. Organizowane są tu liczne imprezy cykliczne, do których należą: międzynarodowy wyścig w kolarstwie górskim, Międzynarodowy Festiwal Poezji czy międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, dz. cyt., s. 312.

<sup>37</sup> Por. *Polskie Uzdrowiska*, dz. cyt., s. 193-196.

<sup>38</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 54.

<sup>39</sup> Por. W. Kasprzak, A. Mańkowska, dz. cyt., s. 313.

<sup>40</sup> Por. *Polskie Uzdrowiska*, dz. cyt., s. 207-209.

<sup>41</sup> Por. I. i T. Kaczyńscy, dz. cyt., s. 69.



## PODSUMOWANIE

Celem niniejszej publikacji była krótka charakterystyka, przybliżenie istoty, zadań oraz funkcji tej formy turystyki, jaką jest turystyka uzdrowiskowa, a także przedstawienie najważniejszych wybranych miejscowości uzdrowiskowych jako miejsc atrakcyjnych turystycznie.

Polskie uzdrowiska położone są w miejscowościach atrakcyjnych pod względem turystycznym. Posiadają dobre warunki klimatyczne, bogate, lecznicze złoża naturalne. Dysponują rozbudowaną bazą hotelarską, gastronomiczną, rekreacyjną i kulturalno-rozrywkową. Turystyka uzdrowiskowa jest jednym z najważniejszych polskich produktów markowych skierowanych na rynki zagraniczne.

Swoisty klimat kulturotwórczy tworzą dobra i atrakcje krajoznawcze, jak chociażby muzea i parki oraz zabytki rezydencjonalne i sakralne, wśród których można spotkać wybitne dzieła sztuki architektonicznej. Tradycję wzbogaca współczesność wyrażająca się przez stałe imprezy artystyczne, zwłaszcza muzyczne, często o randze międzynarodowej<sup>42</sup>.

Turystyka uzdrowiskowa jest jedną z najbardziej dochodowych form turystyki. Świadczą o tym dostępne dane. Według danych GUS za 2009 r., liczba korzystających z zakładów uzdrowiskowych to 632 951 osób, w tym z zagranicy 69 189. W tym czasie liczba noclegów wynosiła 8 335 220. Z kolei, stopień wykorzystania miejsc noclegowych w zakładach uzdrowiskowych był najwyższy spośród wszystkich turystycznych obiektów zbiorowego zakwaterowania i wyniósł 80,7%<sup>43</sup>. Świadczy to o dużym zainteresowaniu tą formy turystyki. Dla porównania, jak wspomniano w części pierwszej publikacji, ogólna liczba osób korzystających z zakładów uzdrowiskowych w 2004 r. wynosiła 399 800 osób, a w 2005 r. – 429 100. Osoby odwiedzające miejscowości turystyczne w celach turystycznych korzystały również z innych dostępnych obiektów zbiorowego zakwaterowania, w tym przede wszystkim, hoteli, pensjonatów, domów wczasowych. Najważniejsze polskie uzdrowiska, do których należą Busko Zdrój, Ciechocinek, Krynica, Iwonicz Zdrój czy Kudowa Zdrój przyciągają rzesze turystów z kraju i zagranicy. Turyści zagraniczni stanowią około 14% wszystkich obcokrajowców odwiedzających Polskę.

---

<sup>42</sup> Por. R. Kozłowski, *Turystyka uzdrowiskowa istotnym elementem działania polskich uzdrowisk*, <[http://www.sgurp.pl/Dokumenty/nalenczow/ref\\_kozlowski\\_andrzej.doc](http://www.sgurp.pl/Dokumenty/nalenczow/ref_kozlowski_andrzej.doc)>, (data dostępu: 02.08.2010).

<sup>43</sup> Por. Instytut Turystyki, *Korzystający z bazy noclegowej*, <<http://www.intur.com.pl/korzystajacy.htm>>, (data dostępu: 05.08.2010).

Turyści pojawiają się w miejscowościach uzdrowiskowych aby poddać się dłuższemu leczeniu, ale również przyjeżdżają tam we własnym zakresie, aby skorzystać z leczniczych właściwości uzdrowiska i zapoznać się z miejscowymi atrakcjami turystycznymi, do których należą zabytki oraz cykliczne imprezy.

Reasumując, można stwierdzić, że polskie uzdrowiska są znaczącą atrakcją zarówno dla turystów z kraju, jak i zagranicy. Mają przed sobą duże perspektywy rozwoju, do czego mogą przyczynić się również środki pozyskiwane z Unii Europejskiej. Ponadto, wiele miejscowości posiadających odpowiednie walory klimatyczne i przyrodnicze może w przyszłości uzyskać status uzdrowiska i stać się znaczącą atrakcją turystyczną.

## THE ESSENCE AND IMPORTANCE OF HEALTH RESORT TOURISM IN POLAND

### Summary

The aim of this article is to briefly characterize and emphasize the importance of health resort tourism, as well as to present the most important selected health resorts in Poland as attractive tourist destinations.

The article consists of four parts. It opens with a preface introducing the main content.

The second part, entitled "The Organization, Functions and Objectives of Health Resorts", provides the most important information concerning the legal and organizational status of health resorts, their objectives and functions.

The third part, entitled "The Presentation of Selected Health Resorts", features a description of main Polish health resorts and their significance for tourism.

The fourth part recapitulates the article, and presents comments and conclusions.

**Keywords:** health resorts, tourist, resources, spas, services

**Nota o Autorze:** dr Jacek Kraś, doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, magister prawa, adiunkt w Uniwersytecie Rzeszowskim, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Krośnie, autor publikacji z zakresu prawa i turystyki.

**Słowa kluczowe:** turystyka uzdrowiskowa, turysta, zasoby, zakłady lecznicze, usługi

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

## PROBLEMATYKA WSPÓŁPRACY PARAFII KATOLICKICH Z MISJAMI KULTUROWO-JĘZYKOWYMI W SZWECJI

W dzisiejszym społeczeństwie globalnym<sup>1</sup> – jak nazywa się obecnie bez żadnych skrupułów zarówno sposób funkcjonowania populacji światowej, jak i społeczeństw zamieszkujących kontynent europejski – istnieje konieczność tworzenia miejsc sprzyjających potrzebom i oczekiwaniom tzw. ludzi w drodze (jakimi są migranci), gdyż jako osoby mają do tego zwyczajne, a nawet niezwykłe ludzkie prawo<sup>2</sup>. Odnosi się to nie tylko do osób objętych szerokim rozumieniem treści zawartej w terminie *migrant*, ale także do tego, co noszą one w sobie jako wewnętrzną treść stanowiącą o ich tożsamości, czyli do kultury, systemu wartości i religii. Na kanwie dyskusji o roli poszczególnych instytucji europejskich, państwowych, kościelnych, wyznaniowych, publicznych, niepublicznych, prywatnych, ideowych czy choćby hobbystycznych<sup>3</sup> oraz ich stosunku do migrantów, należy postawić pytanie, czy podstawowe instytucje zajmujące się tymi problemami w łonie Kościoła katolickiego, jakimi są parafie i duszpasterstwa migrantów, wypełniają swoją rolę. Inaczej mówiąc, czy zapewniają i roztaczają one w duchu chrześcijań-

---

<sup>1</sup> Por. J. Norberg, *Spór o globalizację – kto zyskuje, kto, traci, ile i dlaczego*, tłum. P. Bonisławski, Warszawa 2006, s. 57-62; A. Dylus, *Globalizacja – refleksje etyczne*, Wrocław 2005, s. 11-16. Por. także D. Gawin, *Spółczesność obywatelska w epoce globalizacji*, w: *Globalizacja i my – tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003, s. 169-196; D. Pietrzyk-Reeves, *Spółczesność obywatelska*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wyd. WAM, Kraków 2004, s. 1290; Z. Bauman, *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 17-25.

<sup>2</sup> Mówi o tym przede wszystkim *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 r., art. 13 p. 1: „Każdy człowiek ma prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego państwa” oraz najważniejsze nowożytne katalogi praw człowieka do niej nawiązujące.

<sup>3</sup> Bardzo popularna forma działalności stowarzyszeniowo-związkowej w Skandynawii nazywana *Ideél förening*, z której korzystają grupy osób zaangażowanych i aktywnych społecznie o określonych zainteresowaniach. Daje duże możliwości korzystania ze środków na działalność statutową przeznaczonych z budżetu miejskiego, wojewódzkiego, krajowego lub projektów europejskich.

skiej solidarności oraz katolickiej pomocniczości<sup>4</sup>, szeroko rozumianą opieką duchowo-sakramentalną i charytatywno-socjalną nad poszczególnymi osobami, ich rodzinami czy nawet związkami, a także wspólnotami poddanymi konieczności migracji, w sytuacji opuszczenia miejsca kulturowego ugruntowania i zakorzenienia.

Kościół katolicki w Szwecji obejmuje swoją opieką migrantów w bardzo wielu dziedzinach swej działalności, gdyż jest to społeczność składająca się w znacznej większości z przybyszów z innych krajów. Jednak szczególnymi miejscami, które są na pierwszej linii kontaktu z nimi, są parafie oraz misje kulturowo-językowe i to od współpracy tych instytucji zależy szeroko rozumiane dobro zarówno poszczególnych osób, jak i całej wspólnoty katolickiej w postmodernistycznym społeczeństwie poprotestanckim, wciąż kulturowo uprzedzonym do wszelkich przejawów katolicyzmu, mocno zlaicyzowanym i zeświecczonym w najważniejszych obszarach życia społecznego.

#### 1. UMIEJSCOWIENIE PARAFII I MISJI KULTUROWO-JĘZYKOWYCH W STRUKTURZE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SZWECJI

Wydaje się zasadne i wręcz konieczne, aby refleksję nad możliwością współpracy między dwoma ważnymi instytucjami kościelnymi rozpocząć od prezentacji ich usytuowania w całościowej strukturze duszpastersko-administracyjnej Kościoła katolickiego w Szwecji. Pozwoli to już na początku odkryć ich kluczową rolę w odniesieniu do tak szczególnych odbiorców ich działalności, jakimi są migranci.

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II<sup>5</sup>, urzędem jednoczącym tę społeczność jest instytucja i osoba biskupa ordynariusza wraz z kurialnymi urządami oraz dykasteriami przewidzianymi przez KPK<sup>6</sup>, współpracującymi z podległymi im oddziałami, komisjami<sup>7</sup>, stowarzyszeniami<sup>8</sup>, instytucjami, duszpasterstwami specjalistycznymi<sup>9</sup>, a także organami prasowymi<sup>10</sup> oraz ruchami i ośrod-

---

<sup>4</sup> Zasady solidarności i pomocniczości są jednymi z podstawowych kategorii chrześcijańskich nauk społecznych oraz społecznego nauczania Kościoła katolickiego, por. *Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej*, red. J. Kupny, Kielce 2005, s. 122-131; por. także *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 130-131; Ch. Rodger, *An introduction to Catholic Social Teaching*, Wyd. Family Publications Oxford 1999, s. 24-25, 35-37.

<sup>5</sup> Por. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Wyd. Pallotinum, Poznań 1983, s. 232-254.

<sup>6</sup> Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, Wyd. Pallotinum, Poznań 1984, kan. 375-411.

<sup>7</sup> Por. *Arbetsgrupper och utskott*, w: *Matrikel 2010 – Stockholms Katolska Stifts*, red. E. Kazinczy, Stockholm 2010, s. 19-21.

<sup>8</sup> Por. *Förlag*, w: tamże, s. 26-27.

<sup>9</sup> Por. *Särskild själavård*, w: tamże, s. 84-87.

<sup>10</sup> Por. *Tidskrifter*, w: tamże, s. 26-27.

kami edukacyjnymi<sup>11</sup>. Struktura administracji centralnej jest organicznie połączona z regionalnymi instytucjami diecezji, czyli 6 dekanatami<sup>12</sup> i 43 parafiami<sup>13</sup>. Strukturami współpracującymi z administracją diecezjalną są zgromadzenia zakonne<sup>14</sup> zaangażowane w duszpasterstwo parafialne, szkolne, akademickie, misyjne, młodzieżowe, charytatywne – w takim zakresie, w jakim biskup miejsca, po uzgodnieniach z władzami zakonnymi, uzna to za stosowne, przydatne i pomocne wspólnocie Kościoła.

Istnieją jednak jeszcze dodatkowe struktury organizacyjno-duszpasterskie z racji dużej liczby imigrantów różnych narodowości, odpowiedzialne z mandatu ordynariusza za duszpasterstwo prowadzone w konkretnym języku oraz tradycji pochodzenia grupy imigrantów<sup>15</sup>, którzy wyrażają taką potrzebę – w Szwecji są to tzw. duszpasterstwa narodowe oraz misje kulturowe i językowe, obejmujące 12 największych grup imigrantów z takich krajów, jak: Chile, Erytrea, Etiopia, Filipiny, Włochy, Korea, Chorwacja, Polska, Słowenia, Hiszpania, Ukraina, Wietnam<sup>16</sup>. Istnieją także grupy uchodźców z krajów afrykańskich, z państw objętych wojnami w strefach francusko- i angielskojęzycznych, które posiadają w Szwecji własnych duszpasterzy, lecz ich działalność nie jest jeszcze ukształtowana i rozwinęta w konkretne struktury organizacyjne.

Osobną kwestią, niemniej ważną, pozostaje duszpasterstwo i opieka socjalna nad imigrantami z krajów Bliskiego Wschodu, dla których utworzono osobny wikariat apostolski. W jego skład wchodzi chrześcijanie rytu chaldejskiego, maronickiego, melchickiego oraz syryjskiego<sup>17</sup>.

Niniejsza, skrótowa prezentacja struktury administracyjnej Kościoła odświeża stan oraz sytuację religijno-kulturową zawartą w granicach społeczności katolickiej w Szwecji. Ukazuje obraz nazywany przez wielu obserwatorów mianem Kościoła w miniaturze<sup>18</sup> i stanowi bardzo ciekawy obszar badań dla kulturoznaw-

<sup>11</sup> Por. *Grundskolor*, w: tamże, s. 95; Por. także *Förskolor och daghem*, w: tamże, s. 96.

<sup>12</sup> Por. *Dekanat*, w: tamże, s. 28-29.

<sup>13</sup> Por. *Stiftets församlingar*, w: tamże, s. 29-76.

<sup>14</sup> Por. *Ordnar och kongregationer*, w: tamże, s. 101-104.

<sup>15</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja „Erga Migrantes Caritas Christi”* (3 maja 2004 r.), wyd. polskie, Lublin 2008, s. 83-88. Por. także *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985-2005*, red. W. Necel, Wyd. Hlondianum, Poznań 2009, s. 115-124.

<sup>16</sup> Por. *Språkligga själasörjare och missioner*, w: *Matrikel 2010*, dz. cyt., s. 76-81.

<sup>17</sup> Por. *Vikariatet för de orientalisk-katolska kyrkorna representerade i Sverige*, w: tamże, s. 81-83.

<sup>18</sup> Por. A. Arborelius, *Enhet i mångfald – herdabrev under jubileumsåret*, Veritas förlag, Malmö 2004, s. 15. Por. także *Tillbaka till Jerusalem – Slutdokument från Stiftssynoden 1995*, red. B. Bylund, Vadstena 1996, s. 62; Por. także, J. Próchniewicz, *Współczesny katolicyzm szwedzki. Duszpasterstwo w diasporze*, Poznań 1999, s. 47-48.

ców i socjologów zarówno kościelnych, jak i świeckich, wywodzących się z różnych ośrodków akademickich oraz kierunków ideowych. Okazuje się bowiem, iż budowanie integracji kulturowej w takich warunkach w sposób konkretny i praktyczny jest ciekawym materiałem prowadzenia badań, a temat ten, zwłaszcza w odniesieniu do społeczeństw wielokulturowych, jest dzisiaj nie tylko modny, ale wręcz wymuszony wciąż nowymi, zaskakującymi i nieoczekiwanymi sytuacjami, które są nieobliczalnym skutkiem ubocznym światowej globalizacji<sup>19</sup>.

## 2. PERSPEKTYWY WSPÓŁPRACY PARAFII I MISJI W CELU TWORZENIA ŚRODOWISKA PRZYJAZNEGO PROCESOM INTEGRACYJNYM

Sytuacja powstająca w środowisku tworzonym przez migrantów pochodzących z różnych kultur, nazywana potocznie efektem wielokulturowości<sup>20</sup>, może tworzyć zarówno sytuacje pozytywne, jak i negatywne – przeważnie zachodzą one w sposób niekontrolowany i ani jednych nie da się do końca przewidzieć i zaplanować, ani drugich wykluczyć, ponieważ są ubocznym efektem skomplikowanych procesów społeczno-cywilizacyjno-kulturowych powstających w momencie spotkania elementów składowych różnych kultur<sup>21</sup>.

Z pewnością nie można też stawiać na jednej płaszczyźnie zjawiska społeczeństwa wielokulturowego<sup>22</sup>, powstałego jako efekt filozoficznej alternatywy dla państwa jednonarodowego lub narodowego<sup>23</sup> czy wyznaniowego<sup>24</sup>, z kwestią funkcjonowania społeczności wielokulturowej w łonie uniwersalnego katolicyzmu<sup>25</sup>. Różnica ta wydaje się sprawą oczywistą i zasadniczą, natomiast nie jest nią sposób osiągania zamierzonego celu, jakim jest utworzenie społeczności po-

---

<sup>19</sup> Por. B. Svensson, *Kulturowe granice obywatelstwa*, tłum. P. Kwiatkowska, w: *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E. Oleksy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 197-206.

<sup>20</sup> Por. A. Ceynowa, *Globalizacja, świadomość wielokulturowości i szkoły wyższe*, w: *Globalizacja i my – tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, dz. cyt., s. 95-104. Por. także: B. Jałowicki, *Globalizacja, lokalność, tożsamość*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Warszawa 2005, s. 111-120.

<sup>21</sup> Por. B. Misztal, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: *Tożsamość bez granic – współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Warszawa 2005, s. 21-31.

<sup>22</sup> Por. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 11-18.

<sup>23</sup> Por. J. Błuszkowski, *Naród w sensie etnicznym i politycznym*, w: *Spoleczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, red. K. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, Warszawa 2007, s. 182-185. Por. także S. Sulowski, W. Jakubowski, *Państwo narodowe w obliczu globalizacji i integracji*, w: tamże, s. 256-257.

<sup>24</sup> Państwo wyznaniowe, to takie, które w swym systemie ustrojowym utożsamia i przekłada system religijny na zasady funkcjonowania struktur państwowych (definicja własna autora).

<sup>25</sup> Por. *Erga Migrantes Caritas Christi*, dz. cyt., s. 23-25, 91-93.

trafiącej współistnieć w ramach jednej społeczności i dzielić się tym, co jest istotne dla każdego z osobna oraz dla wszystkich w kontekście dobra wspólnego, w taki sposób, aby nie pomniejszać oraz nie marginalizować czy też wykluczać innych.

Rozważając powyższe kwestie w odniesieniu do sytuacji skandynawskiej, a w węższym ujęciu, co do stanu rzeczy w Kościele katolickim w Szwecji, sprawę można uznać za wyjątkowo skomplikowaną. Według najnowszych danych statystycznych, imigranci katolicy to społeczność licząca ok. 150 tys. osób, tworzona przez reprezentantów z ok. 70 krajów<sup>26</sup>. Podchodząc do sprawy w sposób pozytywny, należy to zjawisko postrzegać jako wielkie bogactwo kultur, tradycji, rytów, zwyczajów, obrzędów, zrosniętych i scalonych z Ewangelią oraz chrześcijaństwem. Może to być sytuacja obiektywnie stwarzająca wiele możliwości wzajemnego ubogacenia, poznania, uwrażliwienia na inność i odmienność, wyrażania szacunku dla historii, osiągnięć oraz martyrologii. Z drugiej strony, może ona być przyczyną wielu trudności, problemów, konfliktów, ograniczeń, nieporozumień, a także zwątpień wśród imigrantów, często nastawionych roszczeniowo i pretensjonalnie<sup>27</sup>.

W tym kontekście, zasadne wydaje się postawienie następującego pytania: w jaki sposób, jakimi praktycznymi rozwiązaniami oraz metodami należy się posługiwać w celu budowania mądrej, zdrowej jedności, aby w przyszłości zaowocowała ona utworzeniem i powstaniem społeczności-wspólnoty będącej rzeczywistą jednością w różnorodności<sup>28</sup>, zdolną rozwijać oraz wspierać się w przeżywaniu różnych sytuacji życiowych, wychowaniu nowych pokoleń i dawaniu codziennego świadectwa na zewnątrz wobec zlaicyzowanego społeczeństwa szwedzkiego? Kierując się w powyższych analizach realizmem, trzeba stwierdzić, że będzie to bardzo trudne w odniesieniu do pierwszego pokolenia imigrantów<sup>29</sup>, nierozzerwalnie, wręcz istotowo połączonych z krajem pochodzenia i kultu-

---

<sup>26</sup> Niniejsze dane nie są oficjalne, gdyż metoda prowadzenia rejestru Kościoła katolickiego w Szwecji nie przewiduje obliczeń statystycznych pod kątem określenia narodowości i pochodzenia osób widniejących w jego oficjalnych kartotekach – informacja uzyskana przez autora dn. 18.11.2008 r. od Pera Englundta odpowiedzialnego za prowadzenie rejestru katolików w Szwecji, w biurze rejestrów Kościoła katolickiego w Sztokholmie.

<sup>27</sup> Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 459-460.

<sup>28</sup> Por. A. Arborelius, *Enhet i mångfald*, dz. cyt., s. 6.

<sup>29</sup> Doświadczenia emigracyjne, niezależnie od miejsca migracji i osób, wskazują na zachowania charakteryzujące się bardzo silnymi związkami emocjonalnymi i kulturowo-psychologicznymi migrantów pierwszego pokolenia z miejscem i kulturą pochodzenia. Proporcjonalnie do upływu czasu od momentu zaistnienia faktu migracji oraz pojawiania się kolejnych pokoleń związki te słabną, osiągając w niektórych przypadkach ekstremalny poziom całkowitego wynarodowienia. Jednak w krajach skandynawskich zauważano w ostatnich latach zjawisko powrotu do kultury kraju pochodzenia przodków w trzecim i czwartym pokoleniu potomków emigrantów (komentarz własny autora). Por. także S. Biletic, *De nationella missionerna*, w: *Stockholms Katolska Stift 50 år*, red. H. Hellström, Wyd. Veritas Förlag, Värnamo 2003, s. 70.

rą wychowania. Szansę w tym względzie stanowią kolejne pokolenia, czyli ludzie młodzi, którzy przybyli do nowego kraju w wieku dorastania lub urodzili się w nowym miejscu. Chociaż są wychowywani w ojczystej kulturze pochodzenia rodziców, to jednak wzrastają także wśród rówieśników miejsca zamieszkania, przede wszystkim w szkole, będącej obszarem spotkania kultury domowej z systemem nauczania oraz funkcjonowania według miejscowych wartości i zachowań.

Kościół katolicki w Szwecji, widząc szansę budowania społeczności coraz bardziej zjednoczonej<sup>30</sup>, poszukuje nowych form oraz płaszczyzn współpracy i porozumienia wśród rodzin oraz młodzieży<sup>31</sup>. W tym kontekście wydaje się, iż ważnym problemem pozostaje brak skupienia należytej uwagi na ożywieniu i zacieśnieniu współpracy duszpastersko-socjalnej między parafiami a duszpasterstwami narodowymi i językowymi – tzw. misjami<sup>32</sup>. Wzajemne relacje tych instytucji pozostają niestety na poziomie kontaktów formalno-administracyjnych czy też jedynie w obszarze spraw jurysdykcyjnych. Stabilnie strukturalnie parafie oraz tętniące życiem i różnorodnością inicjatyw misje, we wzajemnej współpracy na rzecz swej podstawowej części – czyli młodych imigrantów oraz ich rodzin, według dotychczasowych analiz przeprowadzonych na terenie Szwecji<sup>33</sup>, są realnym i sprzyjającym miejscem, w którym nowe pokolenie katolików w Szwecji może odnaleźć przestrzeń dojrzewania do zadań i obowiązków wyznaczonych im przez Bożą Opatrzność.

Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że delikatność tematu oraz wrażliwość osób, których on dotyczy będzie skutkował postawami negatywnymi w momencie, gdy pominię się psychologiczny aspekt problemu migracji i jej przyczyn, poczucia zachwiania tożsamości oraz braku akceptacji w sytuacji odmienności<sup>34</sup>. Szansą dla właściwie rozumianej integracji kulturowej młodego pokolenia prze-

---

<sup>30</sup> Por. A. Arborelius, *Ensam och tillsammans*, w: tenże, *Enhet i mångfald*, dz. cyt., s. 35-37.

<sup>31</sup> Por. Y.K. Sjöblom, *Att vara ung i stiftet*, w: *Stockholms Katolska Stift 50 år*, dz. cyt., s. 29-36.

<sup>32</sup> Struktury i jednostki duszpasterskie obejmujące swoim zasięgiem migrantów precyzuje, nazywa i określa *Erga Migrantes Caritas Christi*, dz. cyt., s. 83-90.

<sup>33</sup> Badania takie przeprowadzono z inicjatywy Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji SODD w latach 2008-2009. Wynika z nich, że silne i trwałe struktury diecezji sztokholmskiej nie ogarniają dużej części katolików pozostających w przestrzeni własnej kultury i języka, tylko dlatego, iż nie odnajdują oni w społecznościach parafialnych sprzyjającego miejsca dla siebie i osobistej sytuacji. Istnieją ośrodki parafialne, w których wręcz wytworzył się styl braku akceptacji dla eksponowania odmienności i chęci publicznego prezentowania swoich problemów i spraw kulturowych – fakt różnorodności jest celowo pomijany. Stwarza się w ten sposób klimat pomijania i odpychania migrantów od życia parafialnego, argumentując to istnieniem misji kulturowo-językowych, jako miejsc właściwych dla zaspokojenia takich oczekiwań.

<sup>34</sup> Por. M. Weker, *Trudna codzienność emigrantów*, <<http://www.eduskrypt.pl>>, (data dostępu: 27.07.2007). Por. także *Psychoterapia dla emigrantów. Szkol kulturowy*, <<http://www.psychologowie.info>>, (data dostępu 26.10.2010).



żywającego okres idealizmu, entuzjazmu, aktywności, reagującego uczuciowo i spontanicznie, odpowiednie znalezienie miejsca oraz przestrzeni rozwoju i realizacji osobistych ambicji, uzasadnionych aspiracji, z pewnością przyniosłoby pozytywne skutki. W opinii autora posiadającego wieloletnie doświadczenie pracy duszpastersko-wychowawczo-socjalnej w Szwecji, najbardziej odpowiednim do tego miejscem jest zarówno wielokulturowa wspólnota parafialna, która powinna włączać w swój obszar zainteresowania grupy lub osoby z duszpasterstw narodowych, jak i wspólnoty narodowe lub etniczne znajdujące się na jej terenie, które powinny z całą świadomością odpowiedzialności za Kościół lokalny włączać się we współpracę, dając świadectwo jedności w wierze<sup>35</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższą argumentację, należy, w opinii autora, bardzo konkretnie i konsekwentnie wprowadzić w praktykę współpracy takie zasady, jak: ustanowienie koordynatora ds. emigrantów na poziomie centralnych władz diecezji – może nawet w randze wikariusza generalnego; organizowanie regularnych spotkań proboszczów i rektorów wraz z ich radami; ustalanie rocznego kalendarza wspólnie przeprowadzanych inicjatyw i spotkań; planowanie inicjatyw duszpasterskich, wychowawczych i charytatywnych angażujących wolontariuszy zarówno z parafii, jak i misji; organizowanie wspólnych wyjazdów formacyjno-integracyjnych dla osób zaangażowanych w działalność parafii i misji; utworzenie punktu konsultacyjnego lub poradni dla małżeństw i rodzin; podjęcie próby znalezienia formy wymiany opinii i doświadczeń dla emigrantów (np. kwartalnik, witryna internetowa, grupa dyskusyjna); w okresie zimowych przerw szkolnych i podczas wakacji letnich organizowanie wspólnych wyjazdów dla dzieci i młodzieży oraz pielgrzymek dla dorosłych; opracowanie jasnych zasad finansowania wspólnych inicjatyw. Dodatkowo, na szczeblu diecezjalnym, powinno odbywać się, co jakiś czas, spotkanie najważniejszych przedstawicieli wszystkich narodowości w celu przedyskutowania najważniejszych kwestii związanych z ich sytuacją na emigracji, problemami, wątpliwościami i oczekiwaniami<sup>36</sup>.

Powyższe propozycje w sposób bardzo konkretny wskazują możliwości współpracy, a wymienione hasłowo wydają się bardzo proste i oczywiste. Jednak, aby ukazać właściwy stopień komplikacji w warunkach wielokulturowości<sup>37</sup>, należy, nie bez przesady, pomnożyć i tym samym powiększyć trudności powstające w społecznościach jednokulturowych o ilość kultur biorących udział w realizacji powyż-

<sup>35</sup> Por. *Erga Migrantes Caritas Christi*, dz. cyt., s. 19-38.

<sup>36</sup> Wymienione propozycje są efektem doświadczeń pracy duszpastersko-wychowawczo-socjalnej w Kościele katolickim w Szwecji i w opinii autora wprowadzenie ich w życie pozwoliłoby w usprawnieniu budowania społeczności katolickiej świadomej odpowiedzialności za Kościół w jego uniwersalnym wymiarze oraz wychowaniu młodego pokolenia w poczuciu jedności.

<sup>37</sup> Por. B. Svensson, *Kulturowe granice obywatelstwa*, dz. cyt., 203-204.

szych, pozornie oczywistych propozycji. Otrzymamy wówczas właściwy współczynnik i poziom zachodzących komplikacji i rodzących się problemów. W takiej sytuacji rodzi się pytanie o motywację do podjęcia wysiłków, a nasuwająca się odpowiedź podpowiada, że motywacja musi być tak silna, aby pozwoliła rozwiązywać zaistniałe trudności. Pośrednio stopień trudności i brak odpowiednich rozwiązań w tej kwestii uzasadnia także obecne problemy integracyjne w całym społeczeństwie europejskim.

Aktualny przekrój społeczno-kulturowy społeczeństwa szwedzkiego, a tym bardziej wspólnoty katolickiej w tym kraju, stwarza możliwość wypracowywania wzorców będących rozwiązaniem zasadniczych problemów współczesnych społeczeństw coraz bardziej różnorodnych kulturowo. Z pewnością, wysiłki integracyjne nie należą do prostych i byłoby błędem stawianie tezy, że kiedykolwiek to się zmieni, gdyż ze swej natury muszą być skomplikowane. W budowaniu integracji będą wymagały od każdej ze stron wytrwałości, konsekwencji, cierpliwości i pomysłowości, jednak z pewnością wysiłki podparte odpowiednią motywacją, a na gruncie społeczności Kościoła katolickiego jest ona jedna i niekwestionowalna – a jest nią Ewangelia – przyniosą określony skutek, czego dowodzi stan rzeczy w tych miejscach, w których powyższe propozycje z ewangeliczną determinacją są wdrażane w życie.

#### ZAKOŃCZENIE

Podjmując temat współpracy między parafiami a misjami kulturowo-językowymi w Szwecji, kierowano się potrzebą dokonania teoretycznej analizy faktycznego stanu istniejącej sytuacji. Istnieje bowiem nagła konieczność przemyślenia tego problemu w celu uzyskania pełnego obrazu stanu faktycznego i wytyczenia kierunku wysiłków mających na celu wprowadzenie nowej jakości, która pomogłaby integrować imigrantów różnych kultur obecnych w Kościele katolickim w Szwecji. Skorzystanie z owoców powyższych analiz przyniosłoby z pewnością praktyczne efekty w pracy duszpastersko-socjalnej oraz byłoby zaczątkiem nowego podejścia do zagadnień tworzenia społeczności katolickiej w Szwecji (wspólnoty będącej faktyczną różnorodnością) wytrwale poszukującej nowej formuły społecznej jedności.

## THE COOPERATION BETWEEN CATHOLIC PARISHES AND CENTERS FOR POLISH CULTURE AND LANGUAGE IN SWEDEN

### Summary

The article touches upon the necessity of cooperation between Catholic parishes and centers for Polish culture and language in Sweden – for the benefit of immigrants.

The analysis is concerned with the status of these two fundamental institutions of pastoral care in the administrative structure of the Catholic Church. Some thought was also given to the possibilities and difficulties arising from the multicultural make-up of the Catholic community in Sweden, as well as to the level of awareness that achieving this difficult unity is a necessary requirement for the transmission of Christian values to the next generation.

**Keywords:** Catholic emigration, centers for Polish culture and language, integration of Catholic migrants in Sweden

**Nota o Autorze:** ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, dr socjologii, absolwent UKSW, wieloletni pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie i duszpasterz polonijny, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Założyciel Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD). Prowadzi badania z zakresu historii i socjologii emigracji oraz procesów integracyjnych w Skandynawii.

**Słowa kluczowe:** emigracja katolicka, misje narodowe, integracja migrantów katolickich w Szwecji



KS. ZBIGNIEW FORMELLA SDB, S. M. AMATA EKERT  
Università Pontificia Salesiana, Rzym

## MŁODZI POLACY POSZUKUJĄ PRAWDZIWYCH WARTOŚCI WŚRÓD DUCHOWNYCH. ANALIZA BADAŃ W ŚWIETLE LOGOTERAPII V.E. FRANKLA

### WPROWADZENIE

Problemy młodego człowieka w dzisiejszym świecie wzbudzają ogólne zainteresowanie w kręgach nauki, a zwłaszcza wśród psychologów, pedagogów, wychowawców, którzy pragną uczynić łatwiejszym proces dorastania. Pojawiają się nowe inicjatywy wychodzenia naprzeciw trudnościom, które napotykają młodzi ludzie. Celem artykułu jest zarysowanie pokrótce rzeczywistości, w której żyje i wzrasta młody Polak, wyzwań, które stawia przed nim epoka i przemiany dokonujące się w naszym kraju, w Europie i na całym świecie, i zastanowienie się, w jaki sposób ułatwić proces wchodzenia w dorosłość.

Wśród wielu propozycji pomocy młodemu człowiekowi znajdują się spotkania organizowane przez różne ośrodki duszpasterstwa młodych, istniejące przy zgromadzeniach zakonnych i instytutach życia konsekrowanego. Jest to fenomen istniejący od wielu lat w naszym kraju i dość rozpowszechniony, choć nie ma wielu badań i opracowań, które próbowałyby zgłębić to zjawisko i wskazały, co zrobić, by te spotkania uczynić jeszcze bardziej owocnymi dla młodych ludzi, by lepiej odpowiadały na ich potrzeby.

W drugiej części artykułu zostaną przedstawione wyniki badań przeprowadzonych w 13 ośrodkach duszpasterstwa młodych w roku 2007/2008. W badaniach tych zostały wzięte pod uwagę różne aspekty procesu wzrastania młodego człowieka. W artykule przedstawiona zostanie jedna zmienna, to jest poszukiwanie sensu życia, bowiem w młodym człowieku często rodzą się pytania: „Kim jestem?”, „Po co żyję?”, „Jaki sens ma to, co czynię?”, „Jakie jest moje miejsce w świecie?”.

W tym trudnym procesie dojrzewania można towarzyszyć młodej osobie, udzielając pomocy i wsparcia. Taki cel stawiają sobie najczęściej organizatorzy

różnorodnych spotkań i rekolekcji poświęconych młodym ludziom. Rodzi się jednak pytanie, na ile można ingerować w rozwój poszczególnych osób, w kształtowanie ich osobowości, ponieważ przez treści i wartości, proponowane podczas spotkań, w znaczący sposób wpływa się na każdego uczestnika, na jego postrzeganie świata i samego siebie. Właśnie temu zagadnieniu zostały poświęcone przeprowadzone badania.

W ostatniej części artykułu zostaną zaprezentowane niektóre propozycje, które mogą pomóc organizatorom spotkań jeszcze w pełniejszy sposób odpowiadać na potrzeby i oczekiwania młodych. Dotyczą one zarówno osób odpowiedzialnych za te spotkania, jak i programu samych spotkań.

### 1. SKOMPLIKOWANA RZECZYWISTOŚĆ – ŹRÓDŁEM TRUDNOŚCI CZY MOŻLIWOŚCI?

Każdy etap życia człowieka, a szczególnie okres adolescencji, według teorii E. Eriksona, charakteryzuje się różnymi zadaniami<sup>1</sup>. Ten czas zawiera w sobie bardzo skomplikowany proces, podczas którego najważniejszym zadaniem jest poszukiwanie i tworzenie własnej tożsamości<sup>2</sup>. Młody człowiek pragnie odnaleźć także sens, znaczenie własnego życia, po to by uczynić je godnym przeżycia. Ten krok może w konsekwencji prowadzić do zaprojektowania własnej przyszłości. Często jednak realizacja owych zadań wiąże się z poczuciem pewnego kryzysu, przełomu, który jest nieodzowny na tym etapie rozwoju osobowego. W tym momencie rodzi się pytanie: Czy jest możliwa realizacja tych zadań w obecnej rzeczywistości?

Obserwuje się bardzo szybkie przemiany w różnych dziedzinach życia społecznego. Można stwierdzić, że w naszym kraju dokonują się nieustanne przeobrażenia i rozwój na dwóch poziomach. Pierwszy wiąże się z ciągłym dążeniem do coraz pełniejszej demokracji i do wyższego poziomu życia pod względem ekonomicznym, szczególnie po przełomie roku 1989. Drugi poziom jest związany ze zmianami dokonującymi się w Europie i w całym świecie. Składa się na to, między innymi, proces globalizacji, który niesie ze sobą zanikanie granic pomiędzy państwami, narodami, kulturami. Jego skutkiem jest zmniejszenie odległości pomiędzy ludźmi, jak również różnic istniejących w ich światopoglądach, mentalności, sposobie życia i bycia. Wpływ globalizacji można zaobserwować między innymi w komunikacji, szybkiej wymianie informacji i obrazów. Dotyka ona rów-

---

<sup>1</sup> Por. E.H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità, Collana medico-psico-pedagogica*, red. G. Bolea, Roma 1995, s. 108-109.

<sup>2</sup> Por. P. Gambini, *La ricerca d'identità e di senso nell'adolescenza*, *Orientamenti Pedagogici* 52(2005), s. 476.

niez sposobu postrzegania świata: coraz więcej ludzi ma wrażenie, że żyje w jednej globalnej wiosce, w której osoby żyją blisko siebie i wspólnie dzielą i rozwiązują trudne sytuacje<sup>3</sup>.

Globalizacja sama w sobie nie jest ani pozytywna ani negatywna. Wszystko zależy od tego, jak będzie postrzegana i realizowana w codzienności. Należy jednak podkreślić, że przemiany dokonujące się z tego powodu mogą tworzyć w człowieku zamieszanie, ponieważ, jak pisze Z. Bauman, „w swym najgłębszym znaczeniu pojęcie globalizacji przekazuje nieokreślony, kapryśny i autonomiczny charakter świata i jego spraw”<sup>4</sup>, który może się wyrażać w chaosie wartości, w tendencyjnej selekcji zachowań preferowanych i akceptowanych, w samotności, w kryzysie dojrzałej religijności.

Sytuacja, która w ten sposób tworzy ludzką codzienność, często przedstawiana jest w sposób negatywny, jako pełna trudności, problemów, którym musi stawić czoła młody człowiek. Widzi się problemy, które stwarza osoba nastolatka, ale również problemy i wyzwania, przed którymi staje młody człowiek. Nasuwa się tutaj pytanie: czy odpowiedzialnością za taką sytuację należy obarczyć bezpośrednio samych młodych, czy może to świat dorosłych ponosi odpowiedzialność za warunki, w których każe wzrastać młodemu pokoleniu?

Pęd i pośpiech, charakteryzujące współczesny styl życia, sprawiają wrażenie, że życie upływa w klimacie niestałości i chwiejności. Liczy się tylko teraz. Dominuje pogląd, że szczególnie młodzi ludzie zamykają się w doświadczeniu chwili, nie zastanawiają się nad przyszłością, nie robią projektów. Taki styl życia jest owocem oddziaływania mass mediów. Środki społecznego przekazu stały się sposobem urabiania opinii, narzędziem manipulacji ludźmi<sup>5</sup>. Z niesłychaną łatwością przyciągają uwagę ruchomym obrazem, szybką wymianą informacji, skutecznością komunikacji, dają wręcz możliwość ucieczki od rzeczywistości, która przerasta młodego człowieka problemami i trudnościami. Kryje się w tym jednak ogromne niebezpieczeństwo. Młody człowiek nie potrafi krytycznie ocenić i wybrać spośród wielu propozycji tych, które mają konkretną wartość czy korzyść i mogą wnieść coś dobrego w jego życie. Niejednokrotnie nosi w sobie wykrzywione pojęcie rzeczywistości, gdyż tak miesza się ona z rzeczywistością wykreowaną przez media, że zacierą się granice rozróżnialności. Do tego stopnia, że czasem właśnie przekazy medialne stają się dla młodych bardziej realne niż ich własne życie<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Por. J. Mastalski, *Samotność globalnego nastolatka*, Kraków 2007, s. 357-360.

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000, s. 74.

<sup>5</sup> Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 17.

<sup>6</sup> Por. K. Łuszczek, *Nowoczesna telewizja, czyli bliskie spotkania z kulturą masową*, Tychy 2004, s. 19-20.

Kultura masowa jest efektem dialogu pomiędzy produkcją i konsumpcją, gdzie konsument nie wyraża swojej opinii, jego rolą jest słuchać i patrzeć. Wpływa to nie tylko na jego sposób postrzegania świata i samego siebie, ale też na sposób myślenia i życia, czyli na jego wybory i wartości, którymi się kieruje<sup>7</sup>. Młodzież bardzo dużo czasu spędza przed telewizorem, komputerem i w Internecie. Według badań, na które powołuje się P. Kossowski, młody Polak spędza przed telewizorem średnio 3 godziny w dni robocze i 5 godzin w dni świąteczne<sup>8</sup>. A. Przeclawska, powołując się na badania przeprowadzone w 2001 roku, pisze, że ilość czasu spędzonego przed telewizorem zależy często od wieku i środowiska, w którym żyje jednostka. W niektórych grupach młodzieży czas ten przekracza 5-6 godzin dziennie<sup>9</sup>.

Komputer i Internet mają szczególny wpływ na sposób wchodzenia w relacje z innymi, tworzenia i trwania w nich. Odpowiadają bowiem na potrzeby młodego człowieka, który pragnie doświadczać coraz to nowych sytuacji i właśnie dzięki nim otrzymuje taką możliwość. Zatapia się w rzeczywistości wirtualnej bogatej w przeróżne emocje. W ten sposób rezygnuje z wchodzenia w relacje rzeczywiste, które mogą dać mu możliwość nowych doświadczeń i wrażeń, ale jednocześnie wymagają od niego wysiłku moralnego i intelektualnego. W ten sposób młoda osoba zatracą poczucie rzeczywistości, a codzienność staje się coraz bardziej szara i nudna. Częste korzystanie z Internetu może doprowadzić nie tylko do zaburzeń relacji interpersonalnych, ale także do utraty zainteresowań różnymi formami aktywności społecznej, a nawet do osamotnienia, co z kolei może potęgować stany depresyjne<sup>10</sup>. Taka kultura, jak napisał Jan Paweł II w instrukcji *Aetatis novae*, prowadzi młode pokolenie do mentalności konsumpcyjnej i ukazuje wykrzywiony obraz rzeczywistości, zafałszowuje sens i cel życia ludzkiego<sup>11</sup>.

Rodzą się tu kolejne pytania: Czy za świat mediów odpowiadają sami młodzi? Czy karmią się tylko tym, co sami sobie proponują? Świat mediów znajduje się przecież w rękach ludzi dorosłych, którzy przygotowują programy, filmy, czasopisma dla młodzieży, zaś rola młodych ludzi ogranicza się do bycia nie tylko bohaterem, co raczej przede wszystkim ofiarą światopoglądu dorosłych. Trafne

---

<sup>7</sup> Por. J. Bagrowicz, *Edukacja...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>8</sup> Por. P. Kossowski, *Telepokolenie – miejsce telewizji w życiu dzieci i młodzieży*, Warszawa 2000, s. 82-85.

<sup>9</sup> Por. A. Przeclawska, *Współczesna młodzież polska – jaka jest? Próba poszukiwania odpowiedzi*, w: *W trosce o młodzież. Edukacja, praca, obywatelstwo*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2004, s. 31.

<sup>10</sup> Por. A. Hankała, *Psychologiczne i społeczne zagrożenia związane z zastosowaniem mediów i technologii informatycznej w edukacji*, Warszawa-Kraków 2004, s. 80.

<sup>11</sup> Por. Giovanni Paolo II, *Istruzione Pastorale sulle comunicazioni sociali Aetatis novae*, 22 febbraio 1992, w: *Enchiridion vaticanum, 13. Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, Bologna 1995, s. 497-499.



wydają się słowa młodego człowieka, który wziął udział w badaniach, na które powołuje się Hanna Świda-Ziemba: „Nie ma dziś różnicy między tym, co widzimy w telewizji (kolorowej i wielokanałowej...), a tym, co spotyka nas codziennie. Cudownie żyć wzorcami osobowości podanymi na tacy przez błyszczące reklamy w drodze do szkoły i gangsterski film po kolacji. (...) Pokazują drogę do szczęścia, szybkiej miłości, pieniędzy, powodzenia”<sup>12</sup>.

Wypowiedź ta pokazuje, że w ocenie młodych świat telewizji, Internetu i innych środków komunikacji, prezentuje im model łatwego życia, gdzie problemy rozwiązuje się natychmiast, gdzie życie upływa pod hasłem wolności i przyjemności, nikt nie zadaje zbędnych pytań. Natomiast naturą młodego człowieka jest szukać, pytać. Chce wiedzieć, chce poznać, chce zrozumieć. Świat jednak pędzi do przodu, a młody człowiek za nim, by nie zostać w tyle.

Obserwując rzeczywistość, można dojść do przekonania, że dzisiejszy człowiek jest zmuszany wspinać się na szczyty swoich możliwości, swoich zdolności. „Życie w społeczeństwie płynnej nowoczesności nie może stać w miejscu. Musi się modernizować (...) – w przeciwnym razie zmarnieje”<sup>13</sup>. Musi osiągnąć maksimum swojego istnienia, co oznacza przede wszystkim zdobycie tego wszystkiego, co daje lepsze samopoczucie, osiągnięcie sukcesu we wszystkim, czego się podejmuje, co pozwala postrzegać życie w pojęciach przyjemności i zabawy. Wydaje się, że zanikła jakakolwiek forma napięcia wewnętrznego<sup>14</sup>, które prowadziło do refleksji nad własnym życiem, które stawiało przed człowiekiem pytania, wątpliwości związane z dalszym postępowaniem. Jednocześnie człowiek jest poddany wpływom i wymogom mody. Jego wartość i godność leży w etykietach ubrań, sprzętów, w markach samochodów, których używa. Wydaje się, że jest zmuszony robić to, co inni, żeby być przyjętym i zaakceptowanym przez nich. To, co liczy się najbardziej, to jego wygląd zewnętrzny, nie zaś to, co kryje się w jego wnętrzu, nie to, w co wierzy, wartości, którymi żyje na co dzień.

Wydawać się może, że życie to chwila obecna, przyjemność, którą niesie ze sobą. Nie liczy się ani przyszłość, ani tym bardziej przeszłość. Najważniejsze jest „tu i teraz”. Człowiek wydaje się być zagubiony „w gorące życie chwilą, w pośpiechu, w mnożeniu doświadczeń, w wykorzystywaniu inicjatyw, nie ciesząc się już dobrami, które nadają życiu sens i poczucie zadowolenia” [tłum. Z.F.]<sup>15</sup>. Dlatego młodzi zatrzymują się na tym, co teraz przyjemne i łatwe, co nic, albo prawie

<sup>12</sup> H. Świda-Ziemba, *Młodzi w nowym świecie*, Kraków 2005, s. 19-20.

<sup>13</sup> Z. Bauman, *Płynne życie*, Kraków 2007, s. 8.

<sup>14</sup> Por. S. Palumbieri, *L'uomo, meraviglia nel paradosso. Precariato esistenziale o essere come poter-essere?*, w: *Il senso come terapia. Fondamenti teorico clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*, red. E. Fizzotti, Milano 2007, s. 44.

<sup>15</sup> Z. Formella, *Il vuoto dentro, gli effetti e la cura*, Rogate ergo. Rivista di Animazione Vocazionale 72(2009)3, s. 22.

nic, nie kosztuje. Wszystko wolno i jednostka sama decyduje o tym, co wybiera. Więc „wolny” młody człowiek dokonuje wyboru. Popada w świat używek, wcześniej rozpoczyna współżycie seksualne, co powoduje, że postrzegany jest jako zagubiony, niezrozumiały i obojętny<sup>16</sup>. Wobec takiego stanu rzeczy młody człowiek po prostu ucieka, co jest konsekwencją ucieczki przed samym sobą, przed własnym wnętrzem, które jest źródłem pytań i wątpliwości, na które nie potrafi znaleźć odpowiedzi<sup>17</sup>.

Przy zjawisku rozchwiania ideologicznego, relatywizacji wszystkiego bez wyjątku, zanurza się on w odosobnienie, w marsz niejako po omacku. Można powiedzieć, że wcześniejsze pokolenia wzrastały wpatrzony w konkretne ideały, przekazane przez starsze pokolenie, rodziców, nauczycieli<sup>18</sup>. To oni wskazywali, gdzie i jak szukać własnego miejsca w świecie. Byli autorytetami, u których można było szukać wsparcia. A dziś? Dziś młody człowiek napotyka wiele opinii i stanowisk, często sprzecznych ze sobą, i nie potrafi uporządkować tego wszystkiego, co trafia do niego w gąszczu informacji<sup>19</sup>. Szuka coraz bardziej. Chce odkrywać, przeżywać to, co w jego odczuciu jest autentyczne, a odrzuca to, co nie pokrywa się z rzeczywistością, w której istnieje rozdźwięk między słowami a czynami. Wiadomo, że odrzucenie czy zanegowanie ideałów pokolenia dorosłych towarzyszyło każdemu kolejnemu pokoleniu. Dziś jednak staje się to zjawiskiem specyficznym. Młodzież bowiem neguje i odrzuca wszystko, co proponuje świat dorosłych, odrzuca proponowane modele życia.

Czy więc na takim fundamencie można wybudować gmach własnego życia czy szczęścia? Czy w ślepią uliczkę zniewolenia pcha młodego człowieka tylko ciekawość i chęć doznania chwilowej przyjemności? Może w tym względzie powody są głębszej natury?

Każdy człowiek, aby mógł się normalnie rozwijać, realizować zadania, które stawiane są mu przez konkretne etapy rozwoju osobowego, potrzebuje czuć się bezpiecznie. Poczucie bezpieczeństwa jest bowiem podstawową potrzebą człowieka, a nieustanne jej niezaspokajanie lub zaspokajanie niewystarczające może spowodować rozwój osobowości neurotycznej i postaw aspołecznych<sup>20</sup>. Młody człowiek szuka więc kogoś, kto zapewniłby mu to poczucie, na kim mógłby się oprzeć na drodze rozwoju, potrzebuje autorytetu, kogoś, kto udzieli mu wskazówek, kto w klimacie niepewności da poczucie stabilności.

Należy jednak podkreślić, że młodzi naszych czasów nie chcą być prowadzeni za rękę. Chcą wskazówek, chcą być wysłuchani, chcą jednak nie tyle nauczy-

<sup>16</sup> Por. H. Świda-Ziemba, *Młodzi...*, dz. cyt., s. 19-20.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 125.

<sup>18</sup> Por. J. Bagrowicz, *Edukacja...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 92.

<sup>20</sup> Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 146.

cieli, co świadków, a jeśli nauczycieli – to tylko dlatego, że są świadkami<sup>21</sup>. Młodzi chcą być samodzielni, ale jednocześnie oczekują wsparcia<sup>22</sup>. Świat dorosłych musi podjąć to trudne wyzwanie. Jan Paweł II w Orędziu na III Międzynarodowy Dzień Młodych pisał: „Światem, w którym żyjemy, wstrząsają rozmaite kryzysy, a wśród nich jednym z najbardziej niebezpiecznych jest zagubienie sensu życia. Wielu współczesnych nam ludzi utraciło prawdziwy sens życia i szuka jego namiastek w niepohamowanym konsumizmie, w narkotykach, w alkoholu lub w erotyzmie. Szukają szczęścia, a znajdują smutek, pustkę w sercu, a nierzadko rozpacz. W takiej sytuacji wielu młodych stawia sobie zasadnicze pytania. Jak powinienem przeżyć swoje życie, aby go nie zmarnować? Na jakim fundamencie powinienem je budować, aby było ono naprawdę szczęśliwe? Co mam czynić, aby swojemu życiu nadać sens? Jak mam postępować w trudnych i skomplikowanych sytuacjach życiowych – w rodzinie, w szkole, na uniwersytecie, w pracy, w kręgu przyjaciół?”<sup>23</sup>.

Od wielu lat badania socjologiczne potwierdzają, że dla młodego Polaka najważniejsza jest miłość i rodzina<sup>24</sup>. Również badania, na które powołuje się H. Świada-Ziomba, wykazują, że młody człowiek bardzo liczy się z opinią własnych rodziców, szczególnie w momentach podejmowania trudnych decyzji<sup>25</sup>.

Pośród wielu wartości młody człowiek dziś stawia też bardzo wysoko wykształcenie, uważane za najważniejszy czynnik warunkujący osiągnięcie sukcesu życiowego. Dlatego czas nauki i studiowania nie może być zmarnowany na rozrywki i zabawy<sup>26</sup>. Jest otwarty i chłonny na wiedzę, nowe informacje.

J. Stala w swej książce pyta, jaka jest współczesna młodzież i jednocześnie odpowiada, że na pewno jest bardzo wrażliwa na dialog<sup>27</sup>. Pyta i szuka odpowiedzi. Słucha i chce być wysłuchana. Oczekuje jednak odpowiedzi konkretnych, opartych o życiowy realizm, a nie tylko fikcyjnych ideologii, które prowadzą do stanu frustracji i poczucia bezsensu<sup>28</sup>.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden aspekt, a mianowicie podejście młodego Polaka do religijności. Od wielu lat ponad połowa badanych, pomimo pełnej wolności w wyborze religii, a także pojawiających się wątpliwości w wierze, określa się jak osoby wierzące. Faktem jest też, że młodzi często bagatelizują praktyki

<sup>21</sup> Por. Paweł VI, *Adhortacja „Evangelii nuntiandi”* (8 grudnia 1975), nr 41.

<sup>22</sup> Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 97-114.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie...* (1988), w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, Wydawnictwo M, s. 170-171.

<sup>24</sup> Por. A. Przeclawska, *Współczesna...*, dz. cyt., s. 25-37.

<sup>25</sup> Por. H. Świada-Ziomba, *Młodzi...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>26</sup> Por. A. Przeclawska, *Współczesna...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>27</sup> Por. J. Stala, *Dzisiejsza młodzież powiedziała, że... Problemy i wyzwania*, Kielce 2006, s. 18.

<sup>28</sup> Por. M. Dziewiecki, *Jak być młodym z charakterem? Wskazówki dla młodzieży i dorosłych*, Szczecinek 2008, s. 18.

religijne, czyli oddzielają wiarę wyznawaną od jej praktykowania<sup>29</sup>. To jednak nie zmienia faktu, że młodzi ludzie szukają Boga, szukają głębokich wartości, które nadałyby sens ich życiu, pomogły określić miejsce w świecie.

Tych pozytywów jest o wiele więcej, wystarczy wspomnieć tylko rozwój wolontariatu wśród młodych, otwartość na drugiego człowieka, ciekawość życia, energię do działania. W tych kilku aspektach można wyraźnie zauważyć, że młodzież kryje w sobie wiele pozytywnych cech, które jednak trzeba pomóc jej odkryć i rozwinąć. Trzeba pomóc młodemu człowiekowi zobaczyć prawdziwy obraz samego siebie i poczuć się potrzebnym we współczesnym świecie.

## 2. „MŁODZIEŻ POSZUKUJE ...” – ANALIZA BADAŃ WŚRÓD MŁODYCH UCZESTNIKÓW SPOTKAŃ W OŚRODKACH DUSZPASTERSTWA I FORMACJI DUCHOWEJ

Proces dorastania młodego człowieka, czyli wchodzenie w świat dorosłych, dotyczy wszystkich płaszczyzn życia. Przemiany dokonują się w każdym wymiarze osobowości i nie chodzi tylko o osiągnięcie dojrzałości fizycznej, psychologicznej, emocjonalnej czy seksualnej. Dojrzałość osiąga się również w wymiarze życia duchowego, czyli dotyczy ona wiary i przekonań religijnych. Erikson uważa, że pozytywne i stymulujące formy wiary i tradycji są niezbędne do ukształtowania się dojrzałej osobowości<sup>30</sup>. Rozwój ten nie przebiega spokojnie i bezboleśnie. Wręcz przeciwnie. Często objawia się on w poczuciu chwiejności emocjonalnej, niestabilności, zagubieniu czy frustracji. Podobnie rzecz ma się z życiem religijnym, gdzie u młodego człowieka można zaobserwować swoistą niepewność i niestałość. Ważne jednak jest, że młody człowiek szuka, pyta, po której stronie znajduje się prawda, w którą stronę pójść. Szuka swojego miejsca w świecie, który go otacza. „Každy człowiek ma swoje wyjątkowe powołanie czy misję, której celem jest wypełnienie konkretnego zadania. Nikt nas w tym nie wyręczy ani nie zastąpi, tak jak nie dostaniemy szansy, aby drugi raz przeżyć swoje życie”<sup>31</sup>. I właśnie ta misja, owo powołanie sprawia, że młody człowiek nie zadowala się tym, co proponuje mu świat mediów, świat ideologii, świat łatwego życia. W tym poszukiwaniu nie chodzi o to, żeby było łatwo, ale żeby człowiek czuł, że jego życie ma sens.

Droga owego poszukiwania wymaga jednak refleksji i zatrzymania się i właśnie taką możliwość dają młodemu Polakowi spotkania organizowane w ośrodkach duszpasterstwa młodzieży i formacji duchowej przy zgromadzeniach i instytutach życia konsekrowanego, które zostaną przedstawione.

<sup>29</sup> Por. A. Przeclawska, *Współczesna...*, dz. cyt., s. 31; J. Stala, *Dzisiejsza...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>30</sup> Por. E.H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Żywicki, Poznań 2004, s. 60.

<sup>31</sup> V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 164.

## 2.1. Badania i ich cel

Przeprowadzone badania dotyczyły młodego człowieka, jego potrzeb i oczekiwań w odniesieniu do spotkań, które są mu proponowane jako forma pomocy na drodze poszukiwania sensu życia, własnej tożsamości oraz jak to wpływa na proces projektowania własnej przyszłości. Skonstruowany został specjalny kwestionariusz *Młdzież poszukuje...*, w którym młodzi, odpowiadając na pytania, dokonywali oceny tych spotkań. Kwestionariusz przygotowany został w dwóch częściach. Pierwsza, dotycząca osoby odpowiadającej na pytania, informacji ogólnych, jej postaw, wartości, zastosowana była pierwszego dnia spotkania. W tej części zawarte też były pytania dotyczące motywacji przyjazdu na spotkanie. Druga część kwestionariusza, zastosowana pod koniec spotkania, dotyczyła bezpośrednio jego oceny, czyli co ono dało konkretnemu uczestnikowi.

Wyniki badań stały się podstawą wielu przemyśleń i wniosków. W związku z tym, w podsumowaniu podano kilka sugestii edukacyjnych, które mogą być pomocne zarówno w organizacji tych spotkań, jak i w kontynuowaniu formacji pomiędzy spotkaniami.

## 2.2. Logoterapia podstawą teoretyczną badań

Każde badanie o charakterze naukowym, mające na celu analizę pewnego fenomenu, opiera się o konkretną teorię. U podstaw badań prezentowanych w niniejszym artykule znajduje się logoterapia – teoria, według której „życie ma dla człowieka zawsze «jakiś» sens i znaczenie”<sup>32</sup>. Ta teoria może być pomocą w procesie odkrywania i doświadczania bycia człowiekiem i sposobów jego realizowania, ponieważ bierze pod uwagę wszystkie wymiary i aspekty życia ludzkiego, próbując zrozumieć proces rozwoju jednostki i sposób realizacji własnego życia. „Logoterapia skupia się na sensie ludzkiej egzystencji, jak również na poszukiwaniu owego sensu przez człowieka. Zgodnie z logoterapią, dążenie do znalezienia w życiu sensu jest u człowieka najpotężniejszą siłą motywującą”<sup>33</sup>.

Dla V. Frankla, autora logoterapii, słowo *logos* odnosiło się przede wszystkim do ducha człowieka, do wymiaru duchowego jego osobowości. Teoria ta koncentruje uwagę bardziej na zdolności do decydowania o własnym życiu niż na uwarunkowaniach nieświadomych, na ukierunkowaniu ku przyszłości, bogatej w cele egzystencjalne i wartości, niż na przeszłości<sup>34</sup>. Definiuje także pojęcie poszukiwania sensu w życiu, które jest jedną ze zmiennych w przeprowadzonym badaniu.

---

<sup>32</sup> K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994, s. 20.

<sup>33</sup> V.E. Frankl, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>34</sup> Por. Z. Formella, *Il vuoto...*, dz. cyt., s. 23.

### 2.2.1. Wola sensu jako mechanizm motywujący do życia w pełni

Logoterapia postrzega człowieka jako istotę, dla której podstawową motywacją jest dążenie do wypełnienia sensu swojego życia, a nie tylko osiągnięcie poczucia zadowolenia czy zaspokojenia swoich popędów i impulsów<sup>35</sup>. Oznacza to, że celem człowieka nie jest dążenie do przyjemności czy unikanie bólu, cierpienia, ale poszukiwanie i odnalezienie sensu w życiu<sup>36</sup>.

To poszukiwanie „częściej prowadzi do stanu wzmożonego napięcia, aniżeli pomaga osiągnąć wewnętrzną równowagę. Ale to właśnie owo napięcie stanowi zasadniczy warunek zdrowia psychicznego”<sup>37</sup>. Według autora logoterapii, to napięcie rodzi się z rozdźwięku, jaki powstaje pomiędzy tym, co już osiągnęliśmy, i tym, co jeszcze musimy osiągnąć, albo tym, kim jesteśmy, a kim być powinniśmy. Właśnie ono jest nieodłączną cechą ludzkiej natury i jednocześnie niezbędnym warunkiem zdrowia psychicznego, tym czego człowiek naprawdę potrzebuje. Jest to rodzaj wewnętrznej walki, by osiągnąć cel, który zawiera w sobie wartość. Tym, czego jednostka potrzebuje, nie jest więc rozładowanie za wszelką cenę wewnętrznych napięć, lecz wezwanie do wypełnienia potencjalnego sensu<sup>38</sup>.

We współczesnym świecie coraz częściej ujawnia się poczucie braku sensu życia. Ludziom brak świadomości celu, dla którego warto byłoby żyć. Towarzyszy temu poczucie wewnętrznej pustki. Ma się wrażenie, że człowiek znalazł się na duchowej pustyni. Frankl taki stan określa egzystencjalną pustką, a jego głównym przejawem jest permanentne znudzenie. Czasami sfrustrowana wola sensu bywa kompensowana wolą mocy, a czasem wolą przyjemności, czyli poprzez zachowania seksualne<sup>39</sup>. Jej głównymi objawami są brak zainteresowania i brak podejmowania jakichkolwiek inicjatyw. Te symptomy związane są z zaburzeniem systemu motywacyjnego osoby, z osłabieniem motywacji<sup>40</sup>.

### 2.2.2. Poszukiwanie sensu życia

Życie każdemu stawia pytania o sens, a jedynym sposobem, aby na nie odpowiedzieć, jest czuć się odpowiedzialnym za swoje życie. Zgodnie z założeniami Frankla, sens w życiu można odkryć na trzy sposoby: 1. poprzez twórczą pracę lub działanie, 2. poprzez doświadczenie czegoś – na przykład dobroci, prawdy,

<sup>35</sup> Por. V.E. Frankl, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>37</sup> Tamże, s. 157.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 159.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 160-162.

<sup>40</sup> Por. V.E. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualistici della logoterapia*, Milano 1980, s. 13.

piękna; lub kontakt z drugim człowiekiem, którego wyjątkowości możemy doświadczyć poprzez miłość; 3. poprzez to, jak znosimy nieuniknione cierpienie<sup>41</sup>. „Nigdy nie powinniśmy zapominać, że sens życia można odnaleźć nawet wtedy, gdy znajdziemy się w beznadziejnej sytuacji, twarzą w twarz z przeznaczeniem, którego nie sposób zmienić. Jedyne, co możemy wówczas zrobić, to być świadkami czegoś wyjątkowego, do czego zdolny jest tylko człowiek, a mianowicie przemiany osobistej tragedii w triumf ludzkiego ducha, upadku w zwycięstwo. W sytuacji, której nie jesteśmy w stanie zmienić – przykładem może być którakolwiek z nieuleczalnych chorób, choćby nieoperacyjny rak – stajemy przed wyzwaniem, które brzmi: zmień samego siebie”<sup>42</sup>.

Logoterapia, zajmując się wolą sensu, bierze pod uwagę również wolę ostatecznego sensu, określanego nadsensem. W tym aspekcie wiara religijna przyjmuje wymiar wiary w ów nadsens i jest zaufaniem do niego<sup>43</sup>. Oznacza to, że w celach terapeutycznych można wykorzystać także religijne przekonania, opierając się na duchowym bogactwie jednostki.

Mówiąc o poszukiwaniu sensu, należy podkreślić, że sensu nie można nadać, trzeba go znaleźć, nie można go również wymyślić, lecz odkryć. W procesie poszukiwania i odkrywania go kieruje człowiekiem sumienie, które Frankl określa organem sensu. „Można je zdefiniować jako zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu”<sup>44</sup>.

Poszukiwanie sensu, pytanie o niego jest przywilejem człowieka. Jest to przejaw intelektualnej szczerości i uczciwości. Frankl podkreślał nawet, że szczególnym przywilejem młodości jest nieprzyjmowanie z góry, że istnieje ustalony sens życia, ale właśnie śmiałe rzucanie mu wyzwania. Tej odwadze musi jednak towarzyszyć cierpliwość<sup>45</sup>. Potwierdzeniem, jak ważną rolę odgrywa to poszukiwanie, niech będą słowa Alberta Einsteina, na które często też powołuje się sam Frankl: „Człowiek, który uznaje swe życie za bezsensowne, nie jest tylko niešťczęśliwy, lecz nieprzystosowany do życia”<sup>46</sup>.

### 2.2.3. Autotranscendencja i umiejętność abstrahowania od siebie samego

Idąc dalej za autorem logoterapii, można powiedzieć, że człowieka bardziej charakteryzuje poszukiwanie sensu niż poszukiwanie samego siebie. „Im bardziej zapominamy o sobie, oddając się sprawie czy drugiej osobie, tym bardziej jeste-

<sup>41</sup> Por. tenże, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>42</sup> Tamże, s. 169.

<sup>43</sup> Por. V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 91.

<sup>44</sup> Tamże, s. 90.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 169.

<sup>46</sup> Tamże, s. 179.

śmy ludzie. Im bardziej jesteśmy zanurzeni i pochłonięci czymś czy kimś innym niż my sami, tym bardziej rzeczywiście stajemy się sobą<sup>47</sup>.

Tę cechę człowieka Frankl nazwał samoprzekraczaniem ludzkiej egzystencji lub autotranscendencją. Pod tym pojęciem rozumiał, że „człowiek zawsze kieruje się oraz jest kierowany w stronę czegoś lub kogoś innego niż on sam – może to być zarówno oczekujący wypełnienia sens, jak i inny człowiek, którego spotykamy na swojej drodze. Im bardziej zapominamy o sobie – oddając się sprawie, której pragniemy służyć, bądź też osobie, którą pragniemy kochać – tym głębsze jest nasze człowieczeństwo i tym bardziej urzeczywistniamy swój potencjał. To, co znamy pod nazwą samourzeczywistnienia, jest niczym innym, jak nieosiągalnym celem, z tego prostego względu, że im bardziej dążymy do samourzeczywistnienia, tym bardziej się od niego oddalamy. Innymi słowy, samourzeczywistnienie możliwe jest wyłącznie jako efekt uboczny autotranscendencji”<sup>48</sup>.

Ze zdolnością przekraczania siebie bardzo silnie związana jest umiejętność abstrahowania od siebie, która oznacza umiejętność odrywania się od siebie. Dla Frankla „egzystencja”, czyli „istnieć”, oznacza nabrać dystansu do siebie i stanąć naprzeciwko siebie. Człowiek wychodzi na zewnątrz z wymiaru psychofizycznego i poprzez przestrzeń duchową powraca do siebie<sup>49</sup>. Dzięki tej zdolności, której nieodłącznym elementem jest poczucie humoru, jest możliwe zdystansowanie się od własnych lęków, natręctw<sup>50</sup>.

#### 2.2.4. Wolność i odpowiedzialność jako wyraz dojrzałości osobowej

W świetle analizy egzystencjalnej byt ludzki pojmowany jest jako bycie odpowiedzialnym, a ona sama określa siebie jako analizę „skierowaną na bycie odpowiedzialnym”<sup>51</sup>. „Ale nasza odpowiedzialność za byt jest nie tylko odpowiedzialnością «w czynie», musi też być odpowiedzialnością «tu i teraz», w konkretności danej osoby i w konkretności jej każdorazowej sytuacji. Odpowiedzialność za byt jest zawsze dla nas odpowiedzialnością *ad personam* i *ad situationem*”<sup>52</sup>.

Autentyczność egzystencji człowieka zaczyna się tam, gdzie nie ma już żadnego poddania się popędowi, a kończy się w byciu odpowiedzialnym, czyli gdzie ego decyduje całkowicie o sobie<sup>53</sup>. Oznacza to również, że istota ludzka „nie pod-

<sup>47</sup> Tamże, s. 106.

<sup>48</sup> V.E. Frankl, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>49</sup> Por. A. Gismondi, *Autodistanziamento e autotrascendenza. Risorse umane in ogni condizione*, w: *Il senso come terapia. Fondamenti teorico-clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*, red. E. Fizzotti, Mialno 2007, s. 109.

<sup>50</sup> Por. V.E. Frankl, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 184-185.

<sup>51</sup> Tenże, *Nieświadomiony...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>52</sup> Tamże, s. 12-13.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 16-17.



lega całkowicie zewnętrznemu warunkowaniu i zewnętrznym wpływom, lecz sama świadomość decyduje, czy ulec danym okolicznościom, czy im się przeciwstawić. Innymi słowy, ma nieograniczoną wolność samookreślenia się. Nie tylko istnieje, ale nieustannie kształtuje swoją egzystencję, determinując to, kim w danej chwili jest i kim będzie w następnym momencie<sup>54</sup>. Człowiek więc ma wolność stałej przemiany, czyli wznosząc się ponad uwarunkowania, może zmieniać świat na lepsze tylko wtedy, gdy jest to możliwe, może jednak zmieniać siebie na lepsze, wtedy gdy jest to konieczne.

Mówiąc o wolności, należy zaznaczyć, że Frankl wyróżnia wolność od czegoś i wolność do czegoś. Wolność woli ludzkiej „od” czegoś, to wolność od bycia we władzy popędów, zaś wolność „do” oznacza być odpowiedzialnym i posiadać sumienie<sup>55</sup>.

Człowiek w wolności podejmuje decyzje, które określają drogę poszukiwania i realizacji sensu własnego życia, jednak za każdą z nich bierze odpowiedzialność. Poza tym, im bardziej jego działanie ukierunkowane jest na innych, tym pełniejsze jest jego człowieczeństwo.

### 2.3. Fenomen spotkań i ich wartość

W świetle analizy sytuacji społecznej, w której wzrasta młody człowiek, teraz zostaną przedstawione wyniki badań przeprowadzonych wśród młodych uczestników spotkań, organizowanych w ośrodkach duszpasterstwa i formacji duchowej. Celem badań jest wykazanie, na ile te spotkania pomagają młodym w realizacji zadań ewolucyjnych i w przygotowaniu się do życia dorosłego. Podczas analizy odpowiedzi zweryfikowane zostały także motywacje i oczekiwania, z którymi młodzi przyjeżdżają do tych ośrodków.

Kwestionariusz został zastosowany wśród młodych w przedziale wiekowym 15-23 lata. W tej grupie 57,5% stanowią osoby w wieku 15-19 lat, natomiast młodzi pomiędzy 20-23 rokiem życia to 26,8% badanych. Należy jednak zaznaczyć, że w grupie badanych znalazły się także osoby starsze – powyżej 24 lat, które tworzą 14,5%. Zdecydowano się poddać analizie odpowiedzi młodych z tego przedziału wiekowego, by zobaczyć, jak zmienia się sposób myślenia młodych wraz z wiekiem. W sumie, w badaniu wzięło udział 228 osób. Jedną trzecią stanowią chłopcy, a dwie trzecie dziewczęta. Dysproporcja wynika z faktu, iż w spotkaniach organizowanych w zgromadzeniach żeńskich biorą udział zasadniczo tylko dziewczęta, natomiast w zgromadzeniach męskich takie spotkania przeznaczone są nie tylko dla chłopców, ale także dla grup mieszanych.

---

<sup>54</sup> V.E. Frankl, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 195.

Jeśli chodzi o miejsce, skąd młodzież przyjechała na spotkanie, to największą grupę – 28,5% stanowią młodzi pochodzący z miast średnich (25.000-100.000 mieszkańców), zaś 20,2% pochodzi z dużych miast, w których jest ponad 100.000 mieszkańców. Jeśli chodzi o region pochodzenia, to dominuje województwo śląskie (24,1%) i województwo mazowieckie (16,2%).

Spośród wszystkich badanych 47% uczęszcza do liceum ogólnokształcącego, a 35,4% rozpoczęło już studia wyższe. Ten wynik może potwierdzać pogląd, że wśród polskiej młodzieży jest wysoka chęć zdobywania wykształcenia, które, w opinii młodych, jest konieczne w podjęciu odpowiedzialnych zadań i osiągnięciu życiowego sukcesu.

Dominująca większość badanych, bo aż 75%, pochodzi z rodzin o średnim statusie ekonomiczno-społecznym. Tylko jedna osoba oceniła swoją rodzinę jako bardzo zamożną i jedna jako rodzinę bardzo ubogą. Pod względem wykształcenia rodziców widoczne są pewne różnice. Wśród ojców największą grupę stanowią ci, którzy ukończyli szkołę zawodową (40,1%), następnie ci ze średnim wykształceniem (33,5%). Jeśli chodzi o matki, to przeważa grupa ze średnim wykształceniem (40,8%) oraz z wykształceniem wyższym (26,8%). 91% badanych ma przynajmniej jednego brata lub siostrę.

### 2.3.1. Styl życia preferowany przez młodych

W pierwszej części kwestionariusza, znalazły się pytania dotyczące ideałów i stylów życia, które młodzież preferuje, sposobu spędzania wolnego czasu, zainteresowań oraz podejścia do obowiązków szkolnych. Te pytania mają ogromne znaczenie w analizowaniu zmiennej takiej jak poczucie sensu. Pokazują bardzo wyraźnie, czy młody człowiek zdaje sobie sprawę z tego, co dzieje się w jego życiu, czy sam świadomie dokonuje wyboru, na ile jest zadowolony ze swojego życia, a co tak naprawdę chciałby w nim zmienić.

Analizując tę część odpowiedzi, należy stwierdzić, że w grupie badanych znajduje się młodzież, która osiąga w szkole wyniki dobre (55,1%) i bardzo dobre (37,4%), co świadczy o tym, że młodzież czuje się zmotywowana do zdobywania wiedzy, jest otwarta na świat nauki. O zaangażowaniu młodych w obowiązki szkolne świadczyć może również fakt, że większość z nich, prawie 55%, tylko czasami opuszcza zajęcia i to najczęściej z jakiegoś konkretnego i ważnego powodu.

Ich zaangażowanie nie ogranicza się jednak do zajęć szkolnych, bowiem 81,6% badanych włącza się w różne zajęcia organizowane poza środowiskiem szkolnym. Dominują tutaj znacząco grupy i organizacje o charakterze religijnym (58,3%). Inne propozycje uzyskały dość zbliżone wartości: grupa muzyczna – 19,8%, sport – 19,3%, wolontariat – 17,1%, a 12% badanych wskazało jeszcze inne możliwości niż te zaproponowane w kwestionariuszu.

Należy także pokreślić, że prawie cała grupa uczestników badania (95,6%) odpowiedziała pozytywnie odnośnie do własnego hobby. Ich zainteresowania są bardzo szerokie. Dominują dziedziny takie jak muzyka, śpiew, gra na instrumencie, sport, turystyka, podróże. Nie brakuje jednak także zainteresowania różnymi dziedzinami nauki. Wbrew powszechnym opiniom, na czwartym miejscu znajduje się sztuka, literatura, poezja, ogólnie mówiąc kultura. Młodzi czytają, ale i sami tworzą wiersze, dzieła, o czym otwarcie piszą. Do ich zainteresowań zaliczyć można także teatr, kino, filmy oraz malarstwo i fotografia. Wyrażają również chęć pogłębiania swojej wiedzy z zakresu teologii, historii Kościoła i wszystkiego, co wiąże się z pogłębieniem wiary. Następnie wskazują komputer, Internet, gry komputerowe jako formę spędzania wolnego czasu. Te wyniki wyraźnie pokazują, że mamy do czynienia ze szczególną grupą młodzieży, która pragnie rozwijać się pod wieloma względami.

Pojęcie tematu hobby nasuwa pytanie, gdzie najczęściej młodzi spędzają wolny czas. Przeważająca większość, bo aż 66%, lubi przebywać z przyjaciółmi, 46% preferuje spędzać wolny czas w rodzinie, a 41% po prostu przed komputerem. Prawie tyle samo młodych chętnie uczestniczy w spotkaniach organizowanych w parafiach. 24% badanych lubi przebywać samemu w domu. Pozostałe propozycje okazały się mniej znaczące. Z tych odpowiedzi można wnioskować, że pod tym względem grupa badanych nie różni się zbyt od ogółu swych rówieśników. Niektóre zajęcia bowiem, takie jak spotkania z przyjaciółmi czy komputer, są typowe dla osób w tym wieku. Charakterystyczne też jest przebywanie samego w domu, gdyż młody człowiek pragnie w ten sposób odciąć się od problemów i trudności, które napotyka w codzienności. Różnica pomiędzy badanymi a ich rówieśnikami tkwi w chętnym uczestniczeniu w spotkaniach parafialnych. Może to wypływać z potrzeby przebywania we wspólnocie ludzi, którzy myślą i żyją podobnie, a także może to być kontynuacją tego, czego młodzi doświadczają na spotkaniach w ośrodkach duszpasterskich.

Również ich hierarchia wartości różni się pod kilkoma względami od tej powszechnie uznawanej przez młodych. Na czym polega jej wyjątkowość? Tak jak wcześniej zostało to zaprezentowane, dla większości młodych Polaków najwyższą wartością jest rodzina. Dla badanej grupy rodzina jest także bardzo ważna, jednak dla 88,6% badanych najważniejszy w życiu jest Bóg i wiara. Na drugim miejscu znajduje się, już zgodnie z danymi ogólnie dostępnymi, miłość (76,3%) i rodzina (74,1%). 30,7% jako bardzo ważną wskazało przyjaźń, a 18,4% – zdrowie. Natomiast takie wartości jak sukces w życiu, przyjemność, dobra praca czy pieniądze ocenione zostały jako drugorzędne. Można w tym miejscu postawić hipotezę, że w tym systemie wartości widoczny jest wpływ formacji prowadzonej w omawianych ośrodkach.

Tab. 1. Wartości

<b>Propozycje wartości</b>	<b>Ilość osób</b>	<b>%</b>
<b>Bóg i wiara</b>	202	88,6%
<b>Miłość</b>	174	76,3%
<b>Rodzina</b>	169	74,1%
<b>Przyjaźń</b>	70	30,7%
<b>Zdrowie</b>	42	18,4%
<b>Sukces życiowy</b>	11	4,8%
<b>Przyjemność</b>	6	2,6%
<b>Dobra praca</b>	5	2,2%
<b>Pieniądze</b>	2	0,9%

Mówiąc o wartościach, należy wziąć pod uwagę fakt, że właśnie rodzina jest pierwszą szkołą, w której młody człowiek uczy się wybierać pewne ideały i wartości oraz być im wiernym. W opisie sytuacji społecznej zaznaczono, że młodzież, mimo różnych uwarunkowań, nadal bardzo ceni zdanie swoich rodziców i również w tej grupie 47,8% postrzega swoich rodziców jako pierwszy autorytet i docenia pomoc i wsparcie, jakie otrzymuje w rodzinie. Ciekawe jest, że taki pogląd wyraża 57,3% badanych chłopców.

W odpowiedziach otwartych młodzi podkreślają najczęściej w osobie rodzica rolę nauczyciela, tego, który uczy jak żyć, który wspiera i służy pomocą, szczególnie w trudnych chwilach, że mogą na niego liczyć. 42,5% badanych docenia swoich rodziców tylko pod pewnymi względami i taki pogląd najczęściej wyrażają dziewczęta. Podkreślają przyjaźń, miłość i troskę, z jaką się spotykają ze strony swych najbliższych. Jednocześnie jednak dostrzegają wiele słabości i niekonsekwencji w ich postępowaniu, w ich podejściu do wartości. Widzą bardzo jasno ich braki i z tego też powodu nie uważają ich za autorytet, kogoś, na kim można się wzorować. Jest to bardzo wyraźne w uzasadnieniu, dlaczego młodzież tak, a nie inaczej, ocenia swych najbliższych. Uwidacznia się w tym zarówno zmysł krytyczny, charakterystyczny dla tego wieku, jak i zdolność obiektywnego postrzeżenia osoby rodzica. Tylko 8,8% badanych osób nie doświadcza na co dzień pomocy ze strony swoich najbliższych, co najczęściej tłumaczone jest złą relacją między dzieckiem a rodzicami lub po prostu jej brakiem. Stąd widzimy, że generalnie młodzi doceniają wkład, jaki rodzice wnoszą w ich wychowanie, jednocze-

śnie są bardzo wymagający wobec pierwszych wychowawców. Często błędy, wady czy po prostu niekonsekwencja w postępowaniu stają się powodem, że młodzi badani nie do końca chcą być podobni w przyszłości do swych rodziców, co wyraziło 57% osób. Natomiast zupełnie przeciwne zdanie miało 13,6%.

Zgodnie z odpowiedziami, 49% badanych określa siebie jako osoby zadowolone ze swego życia, a 43% jako zadowolone po części. W grupie zadowolonych przeważają chłopcy (56,6% jest zadowolonych i 38% – po części) nad dziewczętami (wśród których rozkład procentowy jest odwrotny niż u chłopców). Mimo, iż tak wysoki procent badanych zasadniczo jest zadowolonych z życia, to jednak znajdują w sobie coś, co chcieliby zmienić. Największa grupa – 38,6% chciałaby zmienić w sobie pewne cechy charakteru, nastawienie do niektórych spraw, czy rozwinąć jakieś zdolności. Prawie 26% chciałoby coś zmienić w relacjach z innymi ludźmi, najczęściej z najbliższymi. Młodzi badani chcieliby na przykład być bardziej otwarci na innych. Pewna grupa (16,7%) chciałaby wyeliminować ze swego życia niektóre wady czy słabości, a tyle samo osób chciałoby zmienić pracę, mieszkanie, wyjść za mąż czy mieć więcej wolnego czasu. Inne propozycje zmian, dotyczące relacji z Bogiem, zrozumienia własnego powołania czy odkrycia radości w życiu znalazły się na dalszych miejscach. 13% nie chce niczego zmieniać, a 2,2% nie potrafiło określić, co chciałoby zmienić.

Godnym uwagi jest również fakt, iż prawie 70% badanych zastanawia się nad własnym życiem, co może wskazywać na to, że chcą oni być w pełni świadomi swojego postępowania, swoich wyborów, a także tego, w którą stronę zmierza ich życie. Pomiedzy tym pytaniem a pytaniem o zadowolenie w życiu istnieje znacząca dla badań korelacja, to znaczy 41,8% osób zastanawiających się nad własnym życiem jednocześnie jest zadowolonych z tego, jak ono przebiega. Na tej podstawie można przypuszczać, że możliwość refleksji pomaga odkryć zadowolenie i poczucie spełnienia w życiu. Pokazuje także, iż młodzi, którzy cieszą się swoim życiem, chętnie się nad nim zastanawiają.

Człowiek nie zawsze jest w stanie stawić czoło wszystkim sytuacjom w codzienności, odnaleźć właściwy sens i znaczenie wydarzeń. Może to prowadzić do poczucia frustracji, która w konsekwencji może powodować poczucie pustki egzystencjalnej i być przyczyną popadania w depresję. Te stany często poprzedza poczucie znudzenia i zmęczenia. Jest to zjawisko dość charakterystyczne dla okresu dojrzewania. Jednak przeprowadzone badania nie potwierdzają tego, ponieważ z wyników wyraźnie widać, że dla badanej młodzieży nie jest to zjawisko popularne. W życiu 46,9% badanych osób momenty znudzenia pojawiają się rzadko, a 29,4% czasami miewa takie chwile, kiedy wszystko dokoła wydaje się nie mieć sensu. 11,8% zaś nigdy nie doświadcza takiego stanu, a życie jest dla nich wielką przygodą. W chwilach, kiedy jednak pojawiają się momenty znudzenia, młodzi reagują w różny sposób. Na pierwszym miejscu znajdują się dwie odpowiedzi

zupełnie przeciwstawne. Z jednej strony, młodzi chcą wtedy spotkać się z przyjaciółmi, a z drugiej, zamknąć się we własnym pokoju. Znaczącą grupę stanowią młodzi, którzy po prostu idą spać, by zabić poczucie nudy.

Najbardziej skrajną formą reagowania na poczucie pustki i braku sensu są pojawiające się myśli samobójcze. W tej grupie najwięcej osób (28,5%) chce cieszyć się życiem, które postrzega jako piękne, a myśl, żeby je skrócić nigdy się nie pojawia. 24,6% badanych stwierdziło tylko, że nie miewa takich myśli, a u 17,1% młodych pojawiają się one bardzo rzadko.

Podsumowując, można stwierdzić, że młodzież z badanej grupy radzi sobie z poczuciem frustracji i znudzenia, gdyż takie momenty nie wpływają na ich globalne spojrzenie na własne życie i świat. Charakteryzuje tych młodych ludzi optymizm i pozytywne podejście do przeszłości.

### 2.3.2. Sens i poczucie odpowiedzialności w życiu młodego człowieka

Analiza badań pokazuje również bardzo wyraźnie, że młodzi potrafią nadać konkretny cel własnemu działaniu. Tak to postrzega 67,5% badanych, 8,3% nigdy się nad tym nie zastanawiało, a 21,5% nie potrafi tego stwierdzić. Tylko jedna osoba nie ma określonego celu w tym, co robi. Również na pytanie: „Czy czujesz, że Twoje życie ma sens?” 58,3% odpowiedziało twierdząco, natomiast 37,7% miewa często takie poczucie, jednak bywają również chwile, kiedy życie wydaje się im bezsensowne. W aspekcie poszukiwania sensu ważne pytanie dotyczyło również tego, czego młodzi najbardziej pragną w życiu. Tu odpowiedzi oscylowały wokół pojęcia miłości i przyjaźni. 41,2% badanych pragnie spotkać ukochaną osobę i założyć szczęśliwą rodzinę. Podobną liczebnie grupę (40,8%) stanowią ci, którzy przede wszystkim pragną pogłębić swoją relację z Bogiem, z której wypływałoby życie zgodne z Jego wolą. Młodzi w tej grupie często też podkreślali pragnienie osiągnięcia świętości i życia wiecznego. 28,5% osób bardzo konkretnie mówiło o pragnieniu szczęścia i zdrowia. Wśród odpowiedzi pojawiały się także realizacja celów i marzeń, czyli studia, dobra praca, jak również pomoc i służba innym. Tylko dwie osoby nie wiedziały, czego pragną najbardziej w życiu.

W świetle logoterapii i założeń Frankla z poczuciem sensu wiąże się bardzo ściśle pojęcie odpowiedzialności. W badanej grupie 65% młodych czuje się odpowiedzialnymi za własne życie w każdej sytuacji, a 31% tak czuje tylko w sytuacjach, kiedy mogą sami decydować o sobie. Godnym uwagi jest fakt, że 50% badanych, podejmując ważne decyzje, modli się i prosi Boga o światło, 35% prosi o radę przyjaciół, a 26% zawsze radzi się rodziców, gdyż oni są najlepszymi doradcami w ich opinii. 28% czasami pyta o zdanie innych, jednak to zasadniczo nie ma wpływu na samą decyzję. Prawie 23% szuka pomocy i światła na spotkaniach, o których mowa w tym artykule. Odpowiedzi te świadczą, że młodzi czują się

odpowiedzialni za swoje życie, jednak to nie wyklucza czerpania z mądrości i doświadczenia innych. O ich poczuciu odpowiedzialności za własne życie świadczy także fakt, że 51% spośród badanych wie, co chciałoby robić za 10 lat, ma nawet konkretne plany, które chciałoby zrealizować. Drugą znaczącą grupę stanowią osoby, które zastanawiały się już nad tym, jednak nie potrafią jeszcze sprecyzować swoich planów. Konfrontując te odpowiedzi ze zmienną wieku, można stwierdzić, że grupę najbardziej zdecydowaną stanowią najstarsze osoby wśród badanych. Wysoki procent w tym względzie stanowią także osoby w przedziale wiekowym 15-19 lat.

### 2.3.3. Prawdziwość hipotez i realny wpływ spotkań na formację młodego człowieka

Zestawienie ze sobą dwóch lub trzech zmiennych może dać także szersze spojrzenie na badaną grupę. W tym celu, obok hipotezy głównej, która dotyczyła bezpośrednio wpływu spotkań na młodzież, postawiono również hipotezy operacyjne, szczegółowe. W stwierdzeniu prawdziwości hipotez posłużono się tabelami korelacji i testem Pearsona.

Pierwsza hipoteza: *Młodzi, którzy mają hobby i potrafią cieszyć się życiem, nie mają trudności w odnalezieniu sensu swojego życia i w robieniu projektów na przyszłość* podczas analizy została potwierdzona. W celu sprawdzenia, czy istnieją znaczące dla analizy korelacje zestawiono ze sobą odpowiedzi na niektóre pytania. Na przykład połączenie ze sobą pytania: „Czy zdarza Ci się być znudzonym/ą życiem?” i „Czy to, co robisz ma jakiś określony sens?” dają rezultat potwierdzający tezę, bowiem młodzi, którzy rzadko czują się znudzeni życiem, a wręcz przeciwnie postrzegają je jako wielką przygodę potrafią jednocześnie określić cel tego, co robią. Inne wartościowe dla badań połączenie, tworzą pytania dotyczące poczucia znudzenia i postrzegania sensu w życiu. W tym przypadku młodzi, którzy nie są znudzeni życiem, potrafią dostrzec także sens, jaki ono w sobie zawiera. Nasuwa się tu jeszcze inny wniosek, że może młodzi cieszą się życiem dlatego, że wiedzą, że ma ono sens. Na podstawie tych obserwacji można twierdzić, że poczucie nudy ma duży wpływ na dostrzeganie sensu w życiu młodych ludzi i istnieje silna korelacja pomiędzy tymi zmiennymi.

*Zaangażowanie w obowiązki szkolne może być oznaką, że młody człowiek postrzega swoje życie jako ciekawe i stymulujące* – to druga hipoteza operacyjna, która przez zestawienie pytania „Czy zdarza Ci się być znudzonym w życiu?” z wynikami w szkole zostaje potwierdzona. Pozytywna korelacja istniejąca pomiędzy nimi wyraźnie pokazuje, że zaangażowanie w codzienne obowiązki ma wpływ na to, jak postrzegane jest własne życie, bowiem osoby, w życiu których rzadko albo nigdy nie pojawiają się momenty znudzenia i osiągające dobre lub bardzo dobre wyniki w szkole stanowią aż 80% wszystkich badanych.

Kolejna z serii hipotez szczegółowych brzmiała: *Młodzi, którzy doświadczają pomocy i wsparcia u swoich rodziców, łatwiej przechodzą przez okres dorastania i nie mają trudności z pozytywnym spojrzeniem na własną przyszłość*. Jest to prawda ogólnie przyjmowana, jednak w badaniach postanowiono to sprawdzić. Analiza w tym wypadku wykazała, że połowa osób znajdujących oparcie u swoich rodziców rzadko doświadcza poczucia znudzenia w swoim życiu. Autorytet i oparcie w rodzicach sprawia, że młodzi bez większego problemu odnajdują sens w swoim życiu. Również 70% spośród tych, którzy na co dzień mogą liczyć na pomoc rodziców, nie miewa myśli samobójczych, a 57% młodych ma także konkretne plany na przyszłość. Widać tutaj bardzo wyraźnie, jak ważną rolę odgrywają rodzice w procesie dorastania swych dzieci.

Ostatnia hipoteza szczegółowa dotyczy poczucia sensu w życiu i bycia odpowiedzialnym i brzmi: *Młodzi, którzy odkryli znaczenie i sens swojego życia, mają mniejszą trudność lub wcale jej nie mają w opracowaniu własnego projektu na przyszłe życie oraz odznaczają się wysokim poczuciem odpowiedzialności*. W tym przypadku możliwe są dwa połączenia zmiennych. Pierwsze dotyczy poczucia sensu i tego, co młody człowiek pragnie robić za 10 lat. Wyniki, jakie otrzymano są jednoznaczne. Ponad połowa ankietowanych dostrzega ów sens, jednocześnie konkretny plan na przyszłość i ufa, że będzie możliwe zrealizowanie go. Wysoki jest także procent osób, które często dostrzegają sens w swoim życiu i zastanawiały się już nad przyszłością, ale nie wiedzą jeszcze konkretnie, co będą robić. Drugie skrzyżowanie pytań dotyczy poczucia sensu i bycia odpowiedzialnym za swoje życie. 76,5% spośród osób, które czują się odpowiedzialne za życie, jednocześnie potrafi jasno powiedzieć, że ich życie ma sens.

W tych zestawieniach można znaleźć jeszcze więcej korelacji zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, są one jednak drugorzędne dla wyników badań. Ostatni element w tej części artykułu stanowi analiza pytań dotyczących bezpośrednio motywacji i oceny spotkań, o których mowa, dotyczy bowiem celu badań, jak również hipotezy ogólnej: *Różne spotkania organizowane przez zgromadzenia i instytucje życia konsekrowanego pomagają młodym Polakom uczestniczącym w nich w ich poszukiwaniu sensu życia, w tworzeniu własnej tożsamości, jak również w planowaniu dalszego życia*. Analiza tutaj przebiegała na dwóch poziomach. Pierwszy dotyczył motywacji i oczekiwań, z którymi młodzi przyjeżdżali do ośrodków, drugi zaś bezpośrednio oceny spotkania.

W grupie badanych przeważają osoby, które 2-3 razy do roku uczestniczą w takich spotkaniach, a prawie 31% to osoby, które uczestniczą pierwszy raz (por. tab. 2). Wśród badanych znajdują się także osoby (31%), które odwiedzają więcej niż jeden ośrodek tego typu.



Tab. 2. Jak często uczestniczysz w spotkaniach?

<b>Uczestnictwo w spotkaniach</b>	<b>Ilość osób</b>	<b>%</b>
<b>W każdym spotkaniu organizowanym w tym domu</b>	31	<b>13,6</b>
<b>Raz w miesiącu</b>	20	8,8
<b>2-3 razy w roku</b>	79	<b>34,6</b>
<b>Raz w roku</b>	28	12,3
<b>Jestem tu pierwszy raz</b>	70	<b>30,7</b>

Na decyzję o uczestnictwie w takim spotkaniu miały wpływ różne czynniki. Największy procent (36%) stanowią osoby, którym to spotkanie zaproponował kolega lub koleżanka. Na drugim miejscu znajduje się ksiądz w parafii lub siostra zakonna (25%), 16,2% dowiedziało się o nim w Internecie, 25% dowiedziało się jeszcze w inny sposób.

Godne uwagi są wyniki analizy dotyczącej samej motywacji przyjazdu. Prawie połowa uczestników podczas spotkania pragnie pogłębić swoją relację z Bogiem, pogłębić wiarę. Pragnie również więcej czasu poświęcić na modlitwę i refleksję. 36,4% pragnie uciec choć na chwilę od rzeczywistości, oderwać od codziennych problemów i w ten sposób wyciszyć się, odpocząć, odzyskać wewnętrzną równowagę. Dla 20,6% młodzieży ważna jest możliwość poznania siebie, poszukiwania wartości, sensu życia i jednocześnie pragnienie rozeznania swojego powołania. Prawie tyle samo osób przyjeżdża ze względu na ludzi, których tu spotyka, znajomych, siostry i braci, a 16% badanych przejeżdża z potrzeby serca, dlatego, że podoba im się w tym miejscu lub po prostu z ciekawości. Inne powody, dla których młodzi uczestniczą w spotkaniach, to treści i wartości, które są im przekazywane, poszukiwanie relacji z innymi ludźmi, chęć zawarcia nowych znajomości lub zachęta innych. 1,3% badanych nie potrafiło określić motywu, dlaczego znaleźli się w tym miejscu. Jak widać z opisu, motywy są różne, ale można wnioskować, że młodzi szukają głębi w swoim życiu, chcą autentycznie wierzyć, rozwijać siebie, odpowiedzialnie potraktować swoje powołanie.

Nie wystarczy jednak tylko przybyć na takie spotkanie, mając pewne oczekiwania. Ważne jest, z czym młodzież wyjeżdża, co ze sobą zabiera, czym się cieszy. W tabeli poniżej można zobaczyć, co młodzi cenią w nich najbardziej. Najczęściej podkreślają fakt, że spotkania pomagają im w poznawaniu siebie, kim są, i jednocześnie stawać się lepszymi ludźmi. Dzięki nim młodzi często widzą, że

można żyć inaczej niż proponuje świat, że istnieją także inne wartości i ideały, którymi warto kierować się życiu. Wielu młodych docenia również możliwość poznania nowych, interesujących ludzi, jak również atmosferę panującą podczas spotkania.

Tab. 3. Co dają Ci tego typu spotkania?

Co dają Ci tego typu spotkania?	Ilość osób	%
<b>Nowe znajomości.</b>	56	24,6%
<b>Mogę posłuchać ciekawych ludzi.</b>	32	14,0%
<b>Jest dużo radości, śpiewu, itd.</b>	82	36,0%
<b>Widzę, że można żyć inaczej, niż świat proponuje.</b>	109	<b>47,8%</b>
<b>Uczę się życia od moich starszych kolegów i rówieśników.</b>	10	4,4%
<b>Poznaję nowe wartości, nowe ideały, które nadają sens życiu.</b>	100	<b>43,9%</b>
<b>Pomagają mi stawać się lepszym człowiekiem.</b>	123	<b>53,9%</b>
<b>Pomagają mi odkrywać to, kim jestem.</b>	114	<b>50,0%</b>
<b>Nic. To tylko inna forma spędzenia czasu.</b>	1	0,4%
<b>Inne.</b>	23	10,1%

94,3% uczestniczących, jakby jednomyślnie, stwierdziło, że dostrzegają pozytywny wpływ tych spotkań na ich życie, szczególnie w odniesieniu do tego, kim są i kim się stają dzięki nim (44,7%). Dostrzegają w sobie zmiany na lepsze, jakie się w nich dokonują, możliwość wyciszenia i zastanowienia nad własnym życiem. Wśród odpowiedzi powtarza się także możliwość poznania nowych wartości (30,3%). Nabierają przez to nowego spojrzenia na rzeczywistość i, jak często sami to podkreślają, choć przez moment życie wydaje im się lepsze i łatwiejsze. Jest to związane z tym, że wielu z nich (28,5%) podczas tych spotkań odpoczywa, ładuje na nowo swoje „akumulatory”, napełnia się radością i optymizmem, który pomaga dostrzegać pozytywne strony życia i cieszyć się nim. Ważna jest dla nich także możliwość pogłębienia relacji z Bogiem, zmienia się także ich po-

dejdzie do wiary (26,8%). Mając też czas na refleksje, wielu z nich (14,5%) wykorzystuje go na odkrywanie swojego powołania. Ma to też pozytywny wpływ na decyzje i wybory, których dokonują. Wpływ spotkań widzą też w relacjach z innymi, które umacniają się, pogłębiają (9,6%). Tylko 1 osoba nie potrafiła określić, w jaki sposób te spotkania wpływają na nią i na jej życie.

Większość młodych, widząc, jak wiele czerpie z tych spotkań, najchętniej zaproponowałyby udział w nich wszystkim (41,7%) albo przynajmniej niektórym (51,8%). Podkreślają w tym momencie najczęściej atmosferę spotkań pełną radości, która sprawia, że człowiek w inny sposób może spędzić wolny czas. Godny uwagi jest tutaj nacisk na doświadczenie, czyli bardziej na przeżywanie niż na poznanie. Na drugim miejscu znajduje się doświadczenie obecności Pana Boga w ciszy i na rozważaniu, podczas gdy Jego poznanie poprzez proponowane treści i duchowy rozwój znajduje się pod koniec listy. Na trzecim miejscu znajduje się możliwość poznania nowych ludzi i pogłębienie relacji już istniejących, co w konsekwencji prowadzi i jednocześnie pogłębia doświadczenie bycia we wspólnocie pełnej akceptacji, zrozumienia i przyjaźni. Natomiast poznanie siebie, usłyszenie nowych treści, schodzi na dalszy plan. Niektóre osoby, proponując uczestnictwo w takiej inicjatywie, zwróciłyby uwagę na to, komu je proponują. Tylko 3 osoby nie potrafiły sprecyzować swojej odpowiedzi.

Wynika z tego jasno, że młodzi szukają miejsc, gdzie otrzymają pomoc w odkryciu własnej tożsamości i gdzie nauczą się przeżywać życie w sposób pełny i godny. Chcą czuć się akceptowani i otwierać się na bogactwo świata i ludzi, którzy tworzą ich rzeczywistość.

Ostatnie pytanie dotyczyło określenia celu swojego życia. Było to pytanie bardzo ważne, gdyż w ten sposób można było sprawdzić, na ile zmieniło się spojrzenie młodych w tym względzie po spotkaniu, podobne pytanie, bowiem, zostało zadane w pierwszej części. Po spotkaniu przeważająca liczba uczestników (65,8%) jako życiowy cel określiła życie w zgodzie z Bogiem, które prowadzi do świętości i w konsekwencji daje życie wieczne. Tylko 11% jako główny cel wskazało szczęście w pojęciu ogólnym. Zmniejszył się także nieznacznie procent osób, które w życiu pragną kochać i być kochane, czyli stworzyć szczęśliwą rodzinę, doświadczyć wartości prawdziwej przyjaźni. 22% badanych wiąże cel życiowy z poznaniem siebie, rozwojem swoich możliwości, co w efekcie daje możliwość ukończenia studiów, znalezienie pracy. Tylko 4,8% po spotkaniu nie było w stanie określić, co jest ich celem w życiu.

Bez wątplenia konfrontacja odpowiedzi na oba pytania oraz analiza tej części badań potwierdzają prawdziwość hipotezy głównej, że młodzi uczestnicy spotkań pragną w swym życiu kierować się autentycznymi wartościami, które nie tworzą tylko iluzji szczęścia, ale pozwalają go naprawdę doświadczyć, pomimo trudności. Owszem jest prawdą, że młodzież jest niekonsekwentna w swoich de-

cyzjach i postępowaniu, ale jest to przywilej młodości. Oni uczą się, poznają, co znaczy prawdziwie żyć.

### 3. SUGESTIE NOWYCH ROZWIĄZAŃ

Wyniki badań przedstawiają pozytywny obraz młodych. Nasuwa się więc pytanie, czy mamy tu do czynienia z inną, z lepszą młodzieżą? Odpowiedź jest jedna. To jest to samo młode pokolenie, tyle tylko, że uczestnicy spotkań otrzymują konkretną pomoc w procesie dorastania. Ci młodzi, bardziej skłonni do refleksji, mają świadomość, że w wielu sytuacjach sobie nie radzą, że często brak im wiedzy i doświadczenia, by znaleźć właściwe rozwiązanie czy odpowiedź na zbyt trudne pytanie. Chodzi tu o ludzi młodych, którzy właśnie rozpoczęli lub są już w trakcie procesu formacji całej osobowości, ze szczególnym naciskiem na rozwój duchowy. Jest to potencjał, który trzeba rozwijać. Na co jednak zwrócić uwagę, co zrobić, by nie przechylić wszystkiego w drugą stronę, by formować, ale nie deformować, by kształcić, ale nie przekształcić w istotę zależną od dorosłych, by rozwijać, a nie zniewalać. Jest to trudne zadanie, które wymaga nie tylko dobrych pomysłów i inicjatyw, ale przede wszystkim nieustannej refleksji nad tym, co jest proponowane młodym, ciągłej konfrontacji własnej wiedzy z istniejącym stanem rzeczywistości. W związku z tym warto zaproponować kilka rozwiązań i sugestii, będących owocem konfrontacji wyników badań.

#### 3.1. Ważność relacji pomiędzy duszpasterzami a uczestnikami spotkań

Bez wątpienia misja osób duchownych, organizatorów spotkań w ośrodkach formacji duchowej jest znacząca. Jaka rolę jednak mogą przyjąć wobec tych młodych? Nie zastąpią im przecież rodziców, nawet jeśli ci zupełnie nie wywiązują się ze swoich obowiązków. Nie mogą stać wobec młodych także jako ich koledzy czy rówieśnicy, ponieważ sam fakt, kim są z powołania, czyni to niemożliwym. Kim więc mogą być dla tych młodych ludzi? Odpowiedź nasuwa się jedna: wychowawcami, formatorami, którzy jednocześnie poprzez swoją postawę i świadectwo życia reprezentować będą autorytet godny uwagi i naśladowania. Oznacza to, że osoba duchowna, poprzez relację interpersonalną, towarzyszy młodemu człowiekowi w jego poszukiwaniu życiowej drogi, wspiera go w drodze do wybranego celu, zostawiając mu pełną wolność. Jak więc można realizować ideę wychowania, edukacji w ośrodkach formacji duchowej?

Według Frankla, edukacja w ujęciu prewencyjno-promocyjnym rozumiana jest jako antidotum na pustkę egzystencjalną. Celem jej jest rozwijać odpowiedzialność i zdolność podejmowania decyzji u młodego człowieka. Autor logoterapii podkreślał tu istotną rolę dialogu sokratesowego, gdzie miłość wyraża się w zdolności zaakceptowania drugiej osoby taką, jaka jest. Zapraszał do posta-

wienia w centrum działania edukacyjnego nie tyle przekazu wiadomości, treści czy norm postępowania, co pobudzenie młodego człowieka do świadomego wybierania zgodnego z sumieniem. Środkiem do osiągnięcia tego celu winna być relacja pomiędzy osobami wychowawcy i wychowanka, oryginalna relacja pomiędzy „ja” a światem zewnętrznym, pomiędzy sumieniem a znaczeniem odkrywanym w sytuacji, pomiędzy rzeczywistością a możliwościami, które są w niej ukryte, pomiędzy osobą a wartościami, pomiędzy tym, kim dana osoba jest a tym, kim powinna być<sup>56</sup>.

D. Bruzzone, rozwijając tę myśl Frankla, powołał się na słowa Michaiła Bachtina – rosyjskiego historyka i krytyka literatury, który opracował teorię dialogu: „Staję się świadomy samego siebie i staję się sobą tylko wtedy, gdy odkrywam siebie przed drugim człowiekiem i przez niego. Najbardziej istotne akty, które tworzą samoświadomość, określone są przez relację z drugą świadomością. (...) Egzystencja człowieka (zarówno ta zewnętrzna jak i ta wewnętrzna) jest najgłębszą komunikacją. Być oznacza komunikować. (...) Nie mogę stać się sobą bez drugiego człowieka” [tłum. A.E.]<sup>57</sup>. Zatem wychowawca, formator ma w tym względzie służyć młodemu człowiekowi jako lustro w poznaniu samego siebie.

Relacja ta musi się też odznaczać empatią i zrozumieniem dla drugiej osoby. Warto więc zastanowić się, co zrobić, by była ona jeszcze pełniejsza i bardziej pomocna. Thomas Gordon w procesie wychowawczym proponuje ideę aktywnego słuchania. Jego teoria skierowana jest przede wszystkim do rodziców, ale może być pomocna także w pracy innych osób. Oznacza to, że można ją dostosować także do posługi osób duchownych w ośrodkach formacyjnych. Na czym polega ta metoda wychowawcza? Ma ona na celu polepszenie i pogłębienie relacji istniejącej pomiędzy rodzicami a dziećmi, czyli także pomiędzy wychowawcami a wychowankami, poprzez ułatwienie komunikacji, dialogu. Komunikacja otwarta i szczerza to podstawowy element dobrych relacji z drugim człowiekiem. Zawiera w sobie podwójny cel: zrozumieć i być zrozumianym. W tym względzie bardzo ważna jest empatia, która pozwala osobie słuchającej dostrzec, co dzieje się w osobie mówiącej, odczuć, czego doświadcza wewnętrznie i w odpowiedzi dać interpretację tego, co człowiek dostrzegł i zrozumiał<sup>58</sup>.

Dynamika aktywnego słuchania polega na zrozumieniu wiadomości, którą wysłał rozmówca. W tym celu Gordon proponuje 5 technik. Jako pierwsze i najważniejsze wymienia milczenie lub inaczej bierne słuchanie. Nie jest możliwe

---

<sup>56</sup> Por. G. Ronco, Z. Formella, A. Salvatore, *Un dialogo a più voci. Uno psicologo, un pedagogo e uno psichiatra a confronto con la logoterapia*, Ricerca di senso 4(2006), s. 423.

<sup>57</sup> D. Bruzzone, *Il metodo dialogico da Socrate a Frankl. Sulla natura educativa del processo logoterapeutico*, Ricerca di senso 1(2003), s. 22.

<sup>58</sup> Por. T. Gordon, *Relazioni efficaci. Come costruirle, come non pregiudicarle*, w: *Partenze... per educare alla pace*, red. D. Novara, Molfetta 2005, s. 33.

słuchanie w sposób efektywny, podczas gdy mówi się lub myśli o tym, co może zostać powiedziane dalej. Następnie podkreśla akcentowanie uwagi, w którym bardzo ważny jest kontakt wzrokowy z rozmówcą. To jednak nie wystarczy, by osoba mówiąca czuła się słuchana i rozumiana. Dlatego zwraca uwagę na tak zwane słowa „otwieracze”, które zachęcają rozmówcę do kontynuowania swojej wypowiedzi. Należą do nich takie zwroty, jak: „aha”, „poważnie”, „to ciekawe”. To sprawia, że osoba czuje się słuchana. Dla zweryfikowania, czy rozmówca został dobrze zrozumiany, konieczny jest *feedback* – piąta technika aktywnego słuchania, której zadaniem jest odtworzenie poprzez parafrazę myśli i uczuć, wypowiedzianych przez osobę mówiącą<sup>59</sup>.

Gordon wymienia także różne bariery, które często człowiek buduje podczas dialogu. Do nich należą: grożenie, ostrzeganie, prawienie kazań, dawanie sugestii, osądzanie, krytykowanie czy interpretowanie tego, co mówi rozmówca. Istnieje nawet pułapka odgrywania roli zbawcy wobec rozmówcy, to znaczy, że podaje się mu gotowe rozwiązanie problemów. Wtedy skutek jest odwrotny. W rzeczywistości rozmówca staje się jeszcze bardziej bezradny wobec swych trudności, niż wcześniej.

Autor ten wymienia również niektóre błędy popełniane podczas dialogu. Do nich należy na przykład traktowanie drugiego człowieka jako źródło informacji, wyolbrzymianie lub minimalizowanie uczuć rozmówcy, pośpieszanie i wyprzedzanie wypowiedzi rozmówcy, interpretowanie i analizowanie informacji usłyszonej. Jak mówi sam Gordon, te błędy więcej mówią o osobie, która „słucha”, niż o osobie, która mówi<sup>60</sup>.

Również Frankl bardzo mocno podkreślał, że słuchanie młodych ma funkcje terapeutyczną i prewencyjną w stawianiu czoła problemom, które młody człowiek napotyka<sup>61</sup>. Stworzenie więc warunków komunikacji empatycznej ze strony osób zaangażowanych w formowanie i wychowywanie młodej istoty, pozwala wejść w świat jej myśli i uczuć, a jednocześnie odpowiedzieć na to bezwarunkową akceptacją i pozwolić poczuć się młodemu przyjętym i zrozumianym.

### 3.2. Propozycja stworzenia ekipy prowadzących spotkania i towarzyszących młodym

Do głównych oczekiwań ze strony młodych wobec organizatorów spotkań należą zarówno zrozumienie i bezwarunkowa akceptacja, jak również świadectwo w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie jest jednak łatwo sprostać wszystkim tym wymogom. Od strony ludzkiej wiąże się to z posiadaniem zarówno ogromnej

---

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 37-38.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 42-43.

<sup>61</sup> Por. V.E. Frankl, *Le radici della logoterapia. Scritti giovanili 1923-1942*, Roma 2000, s. 30-31.

wiedzy, jak i wielu różnych umiejętności. Nie sposób je wszystkie rozwinąć w równym stopniu, w związku z tym rodzi się sugestia stworzenia ekipy osób organizujących takie spotkania. Ekipa ta dawałaby możliwość wzajemnego uzupełniania się. Każdy miałby konkretną rolę i zakres działania. Podział ten nie dotyczy jednak wymiaru duchowego. W tej kwestii od każdej osoby zaangażowanej w ośrodku oczekuje się głębokiej wiary, wypływającej z autentycznej relacji z Chrystusem, wiarygodnego świadectwa życia głoszonego treściami i wartościami.

Jak pisze M. Dziewiecki, „pomagać młodzieży mogą owocnie tylko ci wychowawcy, którzy w dojrzały sposób radzą sobie z własnym życiem. (...) Nie można dać tego, czego samemu się nie posiada. Wychowawca to ktoś, kto potrafi w szlachetny i błogosławiony sposób żyć nawet w twardej rzeczywistości”<sup>62</sup>.

Współpraca w ekipie mobilizuje też każdego do ciągłej pracy nad sobą, nad własnym rozwojem. Poza tym osoby, uzupełniając się wiedzą i przygotowaniem z różnych dziedzin, zapewniłyby kompetentność pomocy młodym ludziom.

Faktem jest również, że w spotkaniach uczestniczy niekiedy duża grupa ludzi, co uniemożliwia jednej osobie bycie do dyspozycji każdego uczestnika. Więcej osób w ekipie zwiększa możliwość dotarcia do każdego z przybywających do ośrodka. Daje to też młodemu człowiekowi możliwość wyboru, przed kim pragnie otworzyć swój świat wewnętrznych przeżyć, radości i rozterek. Daje też możliwość kierownictwa duchowego, czyli młody uczestnik może liczyć nie tylko na jednorazowe wysłuchanie, ale na konkretne prowadzenie, towarzyszenie na drodze jego poszukiwań. Taki formator mógłby stać się dla młodej osoby autorytetem i punktem odniesienia. Należy tu jednak powtórzyć stwierdzenie, że wychowawca „wychowuje tylko w takiej mierze, w jakiej jego obecność i przykład są wiarygodnym modelem”<sup>63</sup>.

Proces pomagania młodemu człowiekowi stać się bardziej świadomym tego, czego pragnie i jaki chce być w przyszłości, znaleźć sens i właściwy kierunek w swoim życiu, rozwija w nim umiejętność realistycznego myślenia i programowania własnej przyszłości. W tym celu proponuje się figurę orientatora, który pomagałby zrozumieć młodemu człowiekowi właściwe znaczenie życiowego projektu, w którym praca staje się okazją do nieustannego dojrzewania w poszukiwaniu sensu, i który pomaga dostrzec prawdziwą wartość wykonywanego zawodu<sup>64</sup>. Osoba orientatora mogłaby wchodzić w skład ekipy prowadzącej spotkania i realizować swoją funkcję na dwóch płaszczyznach. Pierwsza dotyczyłaby informowania, czyli dostarczenia zainteresowanej osobie konkretnych informacji związanych z realnymi możliwościami kształcenia i formacji w danym kierunku, jak również o możliwościach zatrudnienia. Wskazałaby także predyspozycje i cechy

<sup>62</sup> M. Dziewiecki, *Jak być...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>63</sup> D. Bruzzone, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>64</sup> Por. A. Gismondi, *Orientare...*, dz. cyt., s. 55.

charakteru potrzebne do wykonywania takiej czy innej profesji. Druga płaszczyzna, to umożliwienie zainteresowanej osobie rozwoju cech i zdolności na poziomie poznania, emocji, zachowań i moralności, które ułatwią osiągnięcie dojrzałości w podejmowaniu decyzji, tak aby młody człowiek umiał w sposób świadomy i odpowiedzialny wykorzystać uzyskane wiadomości<sup>65</sup>. Taka pomoc nie zmieniłaby rzeczywistej sytuacji, w której znajduje się młoda osoba, ale dałaby jej możliwość działania w wolności i odpowiedzialności, by nie zatracić podstawowego sensu własnego istnienia.

### 3.3. Przewaga doświadczenia nad poznaniem w procesie dojrzewania

Ostatnia propozycja edukacyjna związana jest bezpośrednio z organizacją spotkań. Z wyników badań można wnioskować, że młodzież bardziej ceni możliwość doświadczenia pewnych rzeczywistości aniżeli tylko ich poznanie. W dzisiejszym świecie, w którym jednostka zalewana jest różnymi informacjami, „wartościami”, podnetami pochodzącymi ze świata mediów, bardzo trudno jest pozostać sobą. W związku z tym, zadaniem pokolenia ludzi dorosłych jest uwrażliwić i uszlachetnić sumienie, świadomość młodych, tak by jednostka potrafiła dostrzec wyzwania zawarte w pojedynczych sytuacjach i by we właściwy sposób na nie odpowiedziała<sup>66</sup>. F. Casella mówi nawet o wychowaniu do sumienia, świadomości globalnej, która będzie coraz bardziej czujna na rzeczywistość współzależności. Wskazuje on niektóre wartości, do których powinno się wychowywać młode pokolenie. Zalicza do nich prostotę w zwyczajach, umiarkowanie i zdolność znoszenia niedostatku. Oznacza to, że młody człowiek powinien nauczyć się „robić bez”, czyli należy tak wzmocnić jego osobowość, by był w stanie wybierać na podstawie własnych potrzeb, nie stając się niewolnikiem własnych pragnień wywołanych przez różnorodne prowokacje konsumpcyjne, jak również by zwracał uwagę na potrzeby innych<sup>67</sup>. Osiągnięcie tego celu jest możliwe, poprzez wytworzenie u młodych mentalności wrażliwej na ludzi odtraconych przez społeczność, z marginesu, pozostawionych we własnej nędzy. Można powiedzieć, że chodzi tu o edukację do przekraczania samego siebie i abstrahowania od siebie, od własnych potrzeb i pragnień, według idei Frankla. Niestety, jak mówi sam autor logoterapii, „wartości nie można nauczyć, one muszą być przeżyte. To, co może zrobić nauczyciel, to dać swoim uczniom właściwy przykład, przykład poświęcenia i osobistego oddania poszukiwaniu, prawdzie i nauce” [tłum. A.E.]<sup>68</sup>. I to dotyczy również organizatorów w ośrodkach duszpasterstwa młodych. Nie wystarczy

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>66</sup> Por. V.E. Frankl, *Homo Patiens. Sofrire con dignità*, Brescia 1998, s. 108-109.

<sup>67</sup> Por. F. Casella, *Disagio giovanile, globalizzazione e educazione*, Ricerca di senso 1(2003) s. 178-179.

<sup>68</sup> V.E. Frankl, *Homo...*, dz. cyt., s. 98.



wskazać wartości, trzeba pomóc je uczynić swoimi. Dlatego warto podczas przygotowania spotkania zastanowić się, jak umożliwić przeżycie ich we własnym wnętrzu. Ta sugestia jest punktem wyjścia dla organizatorów, gdyż nie da się podać jednej konkretnej propozycji, która pasować będzie do każdego rodzaju spotkania i poruszanej tematyki.

Człowiek potrzebuje drugiego człowieka, by tak naprawdę poznać siebie. Ten fakt może stać się ważnym doświadczeniem w życiu młodego człowieka, który otwiera się nie tylko na organizatorów spotkań, ale także na innych jego uczestników. Częściej może nawet to oni będą stanowić to lustro, w którym będzie się przeglądał młody człowiek. Dlatego warto też dać młodym możliwość spotkania się między sobą, w szczerości, w poczuciu akceptacji i zrozumienia, w otwartości jednego na drugiego. Jednak do takiej formy spotkania trzeba też młodych przygotować.

W aspekcie doświadczenia rodzi się jeszcze jedna sugestia, dotycząca czasu pomiędzy spotkaniami. Młodzi, wracając do swoich środowisk, często po krótkim już czasie czują, że ich energia do ciągłego zmagania się z codziennością prawie się wyczerpała, że pojawiają się coraz to nowe problemy, dla których nie znajdują rozwiązań. Łączy się to z faktem, że młodzież dużo czasu spędza przed komputerem i proponuje stworzenie strony internetowej, na której młodzi będą mogli dalej konsultować się z organizatorami spotkań, jak również z osobami, które często zapraszane są w związku z konkretną tematyką. Dałoby to możliwość zweryfikowania usłyszanych treści z rzeczywistością codziennego życia.

Warto także pomyśleć, czy nie stworzyć miejsca, gdzie młodzi ludzie mieliby możliwość, zawsze gdy zajdzie taka potrzeba, udać się z prośbą o pomoc, gdzie byłyby kompetentne osoby cały czas do ich dyspozycji. To prawda, że nie zastąpi się im domu, rodziny, ale można stworzyć warunki, gdzie mogą się udać, gdy rzeczywistość okaże się dla nich zbyt trudna.

## ZAKOŃCZENIE

Wyniki przedstawionych badań to dowód na to, że – towarzysząc współczesnej młodzieży – można być świadkiem, jak młodzi wychowują się na dobrych, wartościowych ludzi. Trzeba im po prostu stworzyć konieczne warunki, w których znajdą zrozumienie i poczucie bezpieczeństwa, ale też gdzie spotkają osoby, które będą od nich mądrze i konsekwentnie wymagać. To jest rola i zadanie dla osób duchownych pracujących w ośrodkach formacji. Jest to duża odpowiedzialność, którą jednak świat dorosłych musi podjąć. To dorośli tworzą rzeczywistość, w której wzrasta młody człowiek, dlatego do nich należy zadanie pomocy w odnajdywaniu się w niej. „W czasach, gdy dziesięć przykazań straciło dla wielu na swej ważności, człowiek musi mieć możliwość usłyszenia dziesięciu tysięcy przykazań, utajonych w dziesięciu tysiącach sytuacji, z jakimi styka się w życiu. Wów-

czas nie tylko jego życie będzie mu się jawić jako sensowne, lecz sam będzie również zabezpieczony przed konformizmem i uleganiem przemocy”<sup>69</sup>. Przedstawiona analiza badań może stać się punktem wyjścia do refleksji, na co zwrócić uwagę, co pogłębić, a co zmienić, by spotkania z młodzieżą uczynić jeszcze bardziej owocne, a zaproponowane sugestie drogowskazem, gdzie szukać jeszcze lepszych rozwiązań.

#### YOUNG POLES IN SEARCH OF REAL VALUES AMONG THE CLERGY. ANALYSIS OF RESEARCH IN THE LIGHT OF V. E. FRANKL'S LOGOTHERAPY

##### Summary

This article aims at describing the reality in which young Poles live and grow up, as well as the challenges they have to face, posed by modern times and the changes taking place in their country, Europe and the whole world. We also consider how to participate in the process of young people's growing up. One opportunity is meetings organized by youth pastoral centers run by religious orders and institutes of consecrated life.

The article presents the results of research carried out in 13 youth pastoral centers in the year 2007/2008. One variable, a search for meaning in life, is especially analyzed. In the difficult period of growing up, young people often ask themselves the very first existential questions, such as “Who am I?”, “What do I live for?”, “What is the sense of the things I do?”, “Where do I belong in the world?”

It is necessary for adults to accompany young people throughout this complex process of growing up, offering them support and help. However, there arises the question of the extent to which one can interfere in the development of particular people and the shaping of their personality through content and values influencing their way of perceiving the world and themselves.

The analysis of this research can serve as a starting point for reflection on things that need to be emphasized, elaborated or changed, so that the meetings with young people can be even more fruitful and the proposed suggestions point to better solutions.

**Keywords:** young people, search for meaning, vocation, pastoral care

**Nota o Autorach:** ks. Zbigniew Formella – salezjanin, doktor nauk humanistycznych, profesor na Università Pontificia Salesiana di Roma, Dyrektor Instytutu Psychologii, kierownik Katedry Psychologii Wychowawczej. Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. W badaniach naukowych zajmuje się problematyką młodzieżową i wychowawczą, z tego zakresu posiada kilkadziesiąt publikacji.

s. M. Amata Ekert – mgr, siostra w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej, absolwentka psychologii na Università Pontificia Salesiana di Roma.

**Słowa kluczowe:** młodzież, sens życia, powołanie, duszpasterstwo

---

<sup>69</sup> V.E Frankl, *Nieświadomy...*, dz. cyt. s. 92-93.

KS. JERZY GOCKO SDB  
KUL, Lublin

## WSPÓLNOTOTWÓRCZE ELEMENTY SYSTEMU PREWENCYJNEGO

System uprzedzający w sposób nowatorski wprowadzony w życie przez św. Jan Bosko opierał się na istniejącym materiale pedagogicznym, który zostawiła Ewangelia, Tradycja Kościoła i nauka chrześcijańska. Ksiądz Bosko w swojej wielkiej intuicji odwołał się do tego, co najlepsze w wyżej wymienionych elementach, wydobywając z nich to, co służyło celowi, który sobie postawił – integralnemu wychowaniu młodego człowieka na uczciwego obywatela i zaangażowanego chrześcijanina<sup>1</sup>.

Pytany niejednokrotnie o podanie klucza systemu, na którym oparł prowadzone przez siebie dzieło wychowania młodzieży, odpowiadał: „Mój system! Mój system! Może nawet ja sam go nie znam. Zawsze szedłem naprzód, tak, jak Bóg mnie oświecał swą łaską i natchnieniem, stosownie do tego, czego wymagały okoliczności”<sup>2</sup>. Metoda wychowawcza przez niego stworzona ostatecznie zrodziła się z troskliwego i pełnego miłości przebywania z chłopcami. Nigdy nie opracował teoretycznie swojego systemu. Jedynie w 1877 r. wydał niewielką broszurę *System zapobiegawczy w wychowaniu młodzieży*, w którym zawarł zasadnicze myśli z nim związane i będące owocem doświadczenia pracy z chłopcami. Biograf św. Jana Bosko skomentował ten fakt stwierdzeniem, iż „najbardziej czytelną książką o pedagogii ks. Bosko było jego własne życie”<sup>3</sup>.

Przedmiotem i zarazem celem niniejszego opracowania będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy wśród elementów, będących u podstaw systemu prewencyjnego, można znaleźć przydatne w wychowaniu do wspólnoty? W tym celu zostaną wyodrębnione i opisane podstawowe wspólnototwórcze czynniki, które tworzą model wychowania zaproponowany przez Wychowawcę z Turynu: orato-

---

<sup>1</sup> Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, tłum. I. Gutewicz, Warszawa 1990, s. 162-163.

<sup>2</sup> A. Auffray, *Św. Jan Bosko*, tłum. M. Gabryel i in., Kraków 1977, s. 168.

<sup>3</sup> Tamże, s. 65.

rium – jako środowisko wychowawcze i doświadczenie wspólnoty, asystencja – jako najbardziej odpowiednia postawa wychowawcza, będąca równocześnie miejscem spotkania i dialogu, oraz duch rodzinny, który ożywiał wszelkie struktury wychowawcze. Zostanie także ukazany ten wymiar systemu wychowawczego, który prowadzi do podjęcia odpowiedzialności za świat.

## 1. ORATORIUM DOŚWIADCZENIEM WSPÓLNOTY

Podstawową formą środowiska wychowawczego dla Księdza Bosko, i to zarówno w porządku chronologicznym, jak i w hierarchii wartości, było Oratorium. Własne przemyślenia wzbogacone doświadczeniem zrealizował on właśnie w Oratorium, które stało się inspiracją nowego wychowania. Jeżeli więc chce się dogłębnie poznać cechy jego pedagogii, należy sięgnąć do Oratorium. Kwestię tę podkreślał także bardzo wyraźnie Jan Paweł II, który w liście upamiętniającym 100-lecie śmierci Księdza Bosko pisał: „Oratorium będzie wyznacznikiem całej jego działalności, będzie je kształtował stosownie do swej oryginalnej wizji, przystosowując je do środowiska, do swoich chłopców i do ich potrzeb”<sup>4</sup>.

Od samego początku Ksiądz Bosko pragnął utworzyć własne Oratorium jako wyznacznik i cel całej jego działalności w życiu kapłańskim. Samo słowo „oratorium” posiada kilka znaczeń: miejsce modlitwy, dom modlitwy, kaplica. Od niego pochodzi również nazwa Zgromadzenia Oratorianów założonego przez Filipa Nereusza w 1558 r. Ksiądz Bosko przyjął je na oznaczenie środowiska wychowawczego. Ono, z kolei, jest określone przez osoby wychowujące i wychowywane, miejsce wychowywania oraz przedmioty (religijne, kulturalne, materialne) świadomie wykorzystane do określonych celów wychowawczych. Nazwa „oratorium” księdzu Bosko wyznaczała także cel wychowawczy, którym była formacja religijno-moralna realizowana przez udział w liturgii, katechezie, muzyce, teatrze i zabawie, będącymi istotnymi potrzebami wieku młodzieżowego<sup>5</sup>.

Pionierem odnowy pracy oratoryjnej był ks. G. Cocchi, który w 1841 r. rozpoczął działalność oratoryjną w diecezji turyńskiej. Ksiądz Bosko zapoznał się z regulaminem działających ośrodków wychowawczych i stworzył nową wizję wychowania, włączając do niej wiele nowych wartości: atmosferę rodzinną, zaufanie wzajemne oraz dialog oparty na miłości.

Ksiądz Bosko, widząc jak wielu młodych ludzi ulegało deprawacji, postanowił stworzyć dla nich właściwe środowisko wychowawcze, w którym czuliby się jak w rodzinie, by – realizując w nim swoje potrzeby i zdolności – w przyszłości

---

<sup>4</sup> Jan Paweł II, „*Ojciec i Nauczyciel młodzieży*”. *List do Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego z okazji 100-lecia śmierci św. Jana Bosko*, Rzym 1988, nr 3.

<sup>5</sup> Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki ks. Bosko*, tłum. J. Jurczyński, Warszawa 1996, s. 161-164.

stali się dobrymi chrześcijanami i uczciwymi obywatelami. Dostrzegł on, że chłopcy potrzebowali szkoły i pracy, która byłaby gwarancją ich przyszłego życia w społeczeństwie. Potrzebny był im klimat rodzinny, w którym poczuli by się bezpieczni i kochani. Wiedział, że potrzebowali Boga, chciał, by poznali, że On ich kocha i dzięki temu życie ma sens. Ksiądz Bosko zdawał sobie sprawę, że młodzi nie mogli czekać na reformy i zmiany systemu w kraju.

Dążąc do wychowania człowieka odpowiedzialnego za swój rozwój, św. Jan Bosko stworzył środowisko nacechowane atmosferą rodzinną, z którą wiąże się zaufanie, radość, wolność. W takich bowiem warunkach może dopiero zaistnieć twórcze i spontaniczne wyrażanie siebie z godnością i szacunkiem, bez obawy odrzucenia. Świadectwo życia dane przez wychowawców w takiej atmosferze otwiera jednostkę na wartości wyższe i wprowadza w świat kultury. Pozytywny klimat i duch rodzinności sprawia, że wychowanek nie czuje się zagrożony. Poczucie bezpieczeństwa wyzwala w nim naturalny rozwój ku samodzielności i odpowiedzialności<sup>6</sup>.

Rozpoczynając swoją działalność z wielką wrażliwością ludzką, Ksiądz Bosko zatroszczył się najpierw o potrzeby egzystencjalne: pożywienie, odzież, mieszkanie, pracę. Następnie, zgodnie z głównym celem swojej misji wychowawczej, dbał także o odpowiedni dobór elementów religijnych i kulturalno-rozrywkowych. Z kolei, kształtowanie dojrzałej wiary, wewnątrznie zintegrowanej z życiem, dokonuje się w Oratorium przez liturgię, życie sakramentalne i katechezę. Aspekt duszpastersko-katechetyczny i rekreacyjny jest uzupełniony troską o formację ogólną, moralną i kulturalną. Realizuje się to w ramach stowarzyszeń, przez muzykę, teatr, sport, wycieczki itp. i jest formą pedagogii radości, czyli takiego stylu życia, który wynika z głębokiego doświadczenia wiary, czystego sumienia i dobrze spełnionego obowiązku<sup>7</sup>.

Ksiądz Bosko patrzył na zabawę jak na czynność naturalną. Płynię z niej radość i entuzjazm, które wnoszą nowe siły do pracy, daje odpoczynek i możliwość wyładowania energii. Powiadał: „Należy dawać pełną swobodę skakania, biegania, hałasowania do woli”<sup>8</sup>. Bardzo często zabawa stwarza okazję do nawiązania rozmowy, wymiany myśli. Kontakt z przyrodą umożliwia harmonijny rozwój osobowości, uwrażliwia na dobro, piękno, kieruje ku wartościom wyższym, a przez to wspiera samowychowanie. Radość wynikająca z zabawy podtrzymuje i rozwija prostolinijność, zaufanie, równowagę, stwarzając pozytywny klimat do pracy nad sobą.

Zabawa jako środek w wychowaniu towarzyszy rozwojowi człowieka od wczesnej młodości do późnej starości, zmieniając tylko funkcje. Dla Księdza Bosko

<sup>6</sup> Por. Cian, *Wychowanie w duchu*, dz. cyt., s. 27.

<sup>7</sup> Por. G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 6, Torino 1907, s. 4.

<sup>8</sup> E. Ceria, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 13, Torino 1932, s. 920.

życie na boisku stało się ważnym elementem życia oratoryjnego i czynnikiem wychowawczym. Twierdził, że podwórko jest bardziej pociągające niż kościół. Dla młodych i ubogich chłopców, z którymi przebywał, najważniejsze było pozytywne realizowanie tej skłonności. Wielu z nich, zwłaszcza tych ubogich, sporo czasu każdego dnia spędzało w pracy czy w domu, gdzie nie brakowało trudnego współżycia z innymi. Dlatego Apostoł Turynu zachęcał ich do wspólnej zabawy, ponieważ ona wyzwala i rozwijała radość i witalność, to z kolei prowadziło do umocnienia równowagi duchowej jednostki i wytworzenia pozytywnych skłonności, a także zacieśniało więzi międzyludzkie<sup>9</sup>.

Bardzo ważnym elementem rozwoju i umacniania ducha rodzinnego i wspólnotowego w systemie prewencyjnym są różne towarzystwa, zespoły, grupy formacyjne<sup>10</sup>. Odpowiadają one żywotnym potrzebom aktywności młodzieży. W grupach tych bardzo ważna jest relacja uczestnik – opiekun. Opiekun jest tym, który stoi blisko i służy pomocą w szukaniu odpowiedzi na nurtujące młodzież pytania, przeprowadzaniu analizy problemu i w dokonywaniu wyboru formy działania<sup>11</sup>.

Niezwykle popularna w systemie prewencyjnym jest muzyka. Angażuje ona całego człowieka i przez to może umacniać w dobrym. Kształtuje serca i wyobraźnię, uwrażliwia je i czyni lepszymi. Daje możliwość odreagowania napięć, relaksu. Z muzyką ściśle wiąże się teatrzyk. Ma on kształcić, wyrabiać poczucie estetyki i piękna, a przez to wychowywać. Przeżycie teatralne jest szkołą moralności, rozwija umysł i wyzwala naturalność, uczy pokonywania tremy, lęku i niepewności, stanowi duchowe oparcie dla wychowanka<sup>12</sup>.

Ksiądz Bosko tworzył teatr w powiązaniu z muzyką, śpiewem i innymi elementami twórczej rozrywki. Obserwując życie Oratorium na Valdocco, J. Barberis zauważył, że „teatr jest szkołą moralności, dobrego życia społecznego, a niekiedy świętości; po drugie, rozwija bardzo umysł przedstawiającego i wyzwala naturalność, niewymuszalność; po trzecie, przynosi wesołość chłopcom, którzy myślą o nim wiele dni przed i wiele dni po (...); po czwarte, jest jednym ze środków najsilniejszych zaprzątnięcia umysłu. Jakże oddala złe myśli i złe rozmowy, przywołując wszystkie wypowiedziane na scenie uwagi i konwersacje”<sup>13</sup>. Ksiądz Bosko uczynił z teatrzyku rodzaj świadomej formy wychowawczej, przestrzegał jednak, że musi istnieć pewien rygor w doborze sztuk i w ich wykonaniu. Korzystał także z możliwości, jakie daje teatr, by włączyć inscenizacje w cele wychowawczo-ewangelizacyjne, gdy treści duchowe włączy się w ludzką, współczesną rzeczywistość<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Por. J. Vecchi, *Salezjańskie oratorium księdza Bosko*, Kraków 1989, s. 27.

<sup>10</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, w: *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, art. 35.

<sup>11</sup> Por. *Dokumenty Kapituły Generalnej Specjalnej XX*, Rzym 1972, s. 373.

<sup>12</sup> Por. M. Lewko, *Ksiądz Bosko i jego „teatrzyk”*, *Seminare* 9(1987-1988), s. 67-78.

<sup>13</sup> Cyt. za: tamże, s. 68-69.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 69-70.

Inną metodą samowychowania i uspołecznienia w systemie prewencyjnym jest praca. Wyrывa ona człowieka z marazmu, lenistwa, czyni osobę aktywną, twórczą. Pedagogia pracy w systemie uprzedzającym jest źródłem zdobywania zalet: sumienności, dokładności, pilności, systematyczności. Kształtuje siłę woli, postawę panowania nad sobą oraz troskę, by podjęte działanie doprowadzić do celu.

W systemie prewencyjnym zmierza się do tego, by wszystkie rodzaje pracy (fizyczna, umysłowa, społeczna) wzajemnie się przenikały. Dla Księdza Bosko praca jest jednym z warunków realizacji miłości: „Moim zasadniczym postanowieniem jest realizować cel, osiągam go przy pomocy nauki i pracy”<sup>15</sup>. Praca jest więc skuteczną metodą zbliżania się do wyznaczonego celu. Poprzez pracę można dokonać weryfikacji uznawanych celów i wartości.

Z zagadnieniem pracy św. Jan Bosko zetknął się bardzo wcześnie. Od dzieciństwa pracował wiele, a jako kapłan i wychowawca – poza praktycznym zaangażowaniem się w pracę – próbował rozwiązywać takie problemy z nią związane, jak: konieczność pracy, wartość pracy w życiu człowieka, jej znaczenie kształtujące i wychowujące, socjologiczny charakter pracy oraz moralny i religijny wymiar pracy. Aby praca spełniała właściwą rolę w wychowaniu, system prewencyjny proponuje umiarkowanie w pracy, by nie stała się ona sama w sobie celem, ale dla człowieka, który dąży do Boga była środkiem utrzymania, kształciła go psychicznie oraz powiększała dobra materialne gospodarce i kulturowe<sup>16</sup>.

Do ważnych metod formacyjnych w Oratorium zalicza się katechezę i lekturę osobistą. Katecheza poprzez bezpośredni kontakt i w obliczu prawd wiary pomaga rozwiązywać problemy. Poprzez katechezę wychowawca prowadzi formację intelektualną, moralną oraz religijną. Młodzież angażuje się do współpracy i współodpowiedzialności w dziele apostołstwa<sup>17</sup>. Pogłębienie wiedzy religijnej i zespolenie jej z życiem prowadzi do świadomego uczestnictwa w życiu Kościoła, powodując przemianę życia w duchu radości i wolności ewangelicznej.

Oratorium salezjańskie jest więc swoistą syntezą modlitwy, rekreacji, przyjaźni z wychowawcami, z którymi młodzi ludzie pragną współpracować<sup>18</sup>. Jest środowiskiem wychowawczym, otwartym dla wszystkich, otwartym na autentyczną wspólnotę i realizującym program wyrażający się w hasle: rozum, religia, dobroć. Ostatecznie, Oratorium to człowiek w kontakcie z drugim człowiekiem i z Bogiem.

<sup>15</sup> G.B. Lemoine, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 3, Torino 1903, s. 293.

<sup>16</sup> Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 35-60.

<sup>17</sup> Por. H. Wrońska, *Katecheza w świetle dokumentów Zgromadzenia CMW po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1989.

<sup>18</sup> Por. S. Kulpaczyński, *W poszukiwaniu proporcji pomiędzy oratorium a rekratorium*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 150-165.

## 2. ASYSTENCJA MIEJSCEM SPOTKANIA I DIALOGU

Wychowanie wymaga stałej i autentycznej obecności wychowawcy wśród młodzieży. Uczestnictwo w jej życiu jest integralną częścią procesu wychowania. Ksiądz Bosko, ilekroć mówi o wychowaniu, ma zawsze na myśli kontakt międzyosobowy, który znaczy coś więcej niż przypadkowe spotkanie. Tym, co wyróżnia kontakt wychowawczy od innych pozostałych relacji interpersonalnych jest cel, któremu ma ono służyć. Według Apostoła młodych, kontakt wychowawczy ma prowadzić do odnalezienia Boga, zbawienia duszy, stania się *pożytecznym obywatelem i dobrym chrześcijaninem*. Tak określony cel nie może dokonać się w życiu młodzieży bez pomocnej obecności wychowawczej. Tę obecność wychowawcy w rozwoju wychowanka Ksiądz Bosko nazywa „asystencją”. Jest ona ciągłą obecnością wychowawczą w sensie przestrzenno-czasowym.

Można przyjąć także, że to właśnie asystencja jawi się jako pierwszy i podstawowy środek systemu prewencyjnego Księdza Bosko opartego na religii, rozumie i dobroci, czyli miłości. Wynika to konsekwentnie z wewnętrznych założeń tego systemu. Asystencja stwarza młodym ludziom poczucie bezpieczeństwa, umożliwia wgląd w siebie, przeżycie siebie i tworzenie nowej jakości życia. Zakłada ona poznanie przepisów regulujących życie wspólnoty oraz czujną ojcowską obecność dyrektora lub asystentów. Służą oni młodemu człowiekowi jako przewodnicy, udzielając mądrych rad, jak właściwie i skutecznie ma poprawić siebie w dążeniu do dojrzałości<sup>19</sup>. Asystencja wyraża system prewencyjny jako działanie pozytywne ukierunkowujące wychowanka na dobro przez osobę wychowawcy. Zmierza do tego, aby wychowankowie nie byli sami w rozwiązywaniu swoich problemów. Ksiądz Bosko wychodził ze słusznej intuicji, że bycie z wychowankiem jest zawsze pierwsze przed miłowaniem go.

Jako realista i doświadczony pedagog znał życie i stał mocno nogami na ziemi. Jego dobry zmysł obserwacyjny, znajomość problemów młodzieży, świadomość, że natura ludzka jest skażona przez grzech pierworodny, ciągły kontakt z chłopcami przekonały go o konieczności kierowania nimi, pomagania im, chronienia przez niebezpiecznymi i deformującymi ich rozwój doświadczeniami. Rozumiał, że zapobieganie złym nawykom i doświadczeniom jest łatwiejsze niż późniejsza ich eliminacja<sup>20</sup>.

Ksiądz Bosko mówi o obecności osobowej, przyjacielskiej, która stymuluje wychowanka ku dobru. Wykonujący funkcję asystenta traktuje wychowanka jak

---

<sup>19</sup> Por. K. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, Seminare 9(1987-1988), s. 59.

<sup>20</sup> Por. R. Pomianowski, *Obecność wychowawcza i przestrzenie jej wypowiedzi dzisiaj*, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, red. J. Wilk, Kraków 1998, s. 146-147.



kogoś bliskiego, a ten powinien odkryć w asystencie przyjaciela, któremu można powierzyć swoje sprawy, licząc na rzeczowe i odpowiedzialne do nich podejście. Asystent dba o duchowy i fizyczny rozwój chłopca, ucząc go mądrego i roztropnego patrzenia na życie, przewidywania skutków określonego czynu i uwrażliwienia na dobro<sup>21</sup>. Warto w tym miejscu odwołać się wprost do słów i do przykładu św. Jana Bosko: „(...) jestem cały dla was, dzień i noc, rano i wieczorem, w jakimkolwiek momencie. Nie mam innego celu, jak to, by troszczyć się o wasz rozwój moralny, intelektualny i fizyczny. Ale by się to udało zrobić, potrzebuję waszej pomocy, jeśli i ją dacie, zapewniam was, że uczynimy rzeczy wielkie”<sup>22</sup>.

Także z relacji jego wychowanków i współpracowników można dowiedzieć się, że „(...) był zawsze pośród chłopców. Kręcił się tu i tam, zbliżał się do jednego lub drugiego i niepostrzeżenie rozpoczynał rozmowę, by się coś dowiedzieć o samopoczuciu i potrzebach wychowanka. Poufnie mówił coś na ucho temu lub tamtemu. Zatrzymywał się, by pocieszyć lub rozweselić malkontentów jakimś żartem. Zawsze był radosny i uśmiechnięty, lecz nic, co by się wydarzyło, nie uchodziło jego bacznej obserwacji”<sup>23</sup>.

Z przytoczonych tekstów można wywnioskować, że obecność Księdza Bosko wśród młodzieży była nasycona dobrocią i nastawiona „ku wychowankom”. Była ona niejako podstawowym wyborem, który poprzedza każdy inny krok wychowania<sup>24</sup>. Dziś, w świetle psychologii humanistycznej, można byłoby ją nazwać „kontaktem służącym pomaganiu”, w którym wychowankowie mogą czuć się bezpieczni i rozwijać swoje możliwości<sup>25</sup>.

W tym kontekście warto wspomnieć bardzo wyraźnie, że Ksiądz Bosko przestrzegał, by obecności pedagogicznej nie rozpoczynać od negatywnego nastawienia, że cała młodzież jest zła i dlatego należy ją pilnować. Istota obecności pedagogicznej w założeniach i praktyce Wychowawcy z Turynu nie sprowadzała się do policyjnych sposobów „zabezpieczania” czy też do bezdusznego „dyżurowania” w miejscach, gdzie przebywa młodzież. Należy rozpoczynać od pozytywnego przekonania i pozytywnej postawy. Jest zrozumiałe, że w idei stałej i czuwającej asystencji akcent położony jest na pomoc, na kierowanie rozwojem, na zapobieganie wykroczeniom, a nie na kontrolowanie dla upominania i karania. Uogólniając, można powiedzieć, że asystencja jest postawą charakterystyczną dla wychowawcy salezjańskiego, który jest przekonany, że Bóg powierza mu losy

<sup>21</sup> Por. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego*, dz. cyt., s. 59.

<sup>22</sup> G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 7, Torino 1909, s. 503.

<sup>23</sup> Tenże, *Memorie biografiche*, t. 3, dz. cyt., s. 110.

<sup>24</sup> Por. *Dokument Kapituły Generalnej XXIII „Wychowanie młodzieży do wiary: dzisiejsze zadanie i wyzwanie wspólnoty salezjańskiej”*, Kraków 1990, nr 98 (dalej: KG XXIII). Por. także: A. Paszek, *Wyjście do młodzieży warunkiem aktualizacji systemu prewencyjnego*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, dz. cyt., s. 300.

<sup>25</sup> Por. Pomianowski, dz. cyt., s. 148.

młodego człowieka. Ma go strzec przed złem i pomóc mu w duchowym rozwoju, aby ten przez to osiągnął zbawienie.

Tak rozumiana asystencja zakłada, że wychowawca nie zatrzymuje wychowanka na sobie i nie reprezentuje samego siebie, lecz jest przede wszystkim heraldem Boga, niosącym Jego miłość i dobroć. Ksiądz Bosko określał to słowami: „Jedynym powodem naszego zaangażowania się na rzecz młodego człowieka jest dobro dusz. Należy okazywać to zarówno w poprawianiu chłopca, jak i nagradzaniu go”<sup>26</sup>. Stąd, od asystenta w jego posłudze wychowawcy wymagał takich wartości, jak: pełna odpowiedzialność za drugich, respekt dla wychowanka, autentyczne oddanie się na służbę młodego człowieka.

Jednocześnie kontakt osobowy wymaga od wychowawcy pokory i miłości, dzięki którym zachowana zostaje formuła personalistyczna w wychowaniu: wzajemne uznanie drugiego człowieka jako osoby przez wejście obustronne w kontakt oparty na dialogu, wzajemnym słuchaniu i wspólnym kroczeniu. Tak rozumiana asystencja bardziej niż fizyczną bliskością, staje się komunikacją pomiędzy osobami zdolnymi do wzajemności.

Warto w tym miejscu zatrzymać się chwilę nad samą kategorią dialogu, który wynika z autentycznego spotkania; z kolei, dialog i spotkanie stoją u podstaw asystencji jako twórczej obecności wychowawczej. M. Buber twierdzi, że spotkanie może dokonać się jedynie pomiędzy osobami. Jednocześnie pojawia się tu pewien paradoks, gdyż to właśnie w spotkaniu człowiek staje się osobą. W świetle antropologii personalistycznej, człowiek od samego początku posiada ontologiczny status osoby, z drugiej zaś strony, staje się osobą w ciągłym procesie personalizacji. Bycie osobą potwierdza się w spełnianiu aktów osobowych, spośród których spotkanie należy do szczególnych jego przejawów. Człowiek, spotykając drugiego, uświadamia sobie, że jest kimś innym niż spotkana osoba, a uświadamiając to sobie może otworzyć się w pełni na drugiego<sup>27</sup>.

Ten fenomenologiczny opis spotkania najpełniej realizuje się w relacji wychowawczej. Spotkanie zakłada fizyczną obecność, bliskość dwóch osób – wychowawcy i wychowanka. Jest to jednak obecność, w której nie ma miejsca na dominację którejkolwiek ze stron, czy też realizację własnych interesów. Jest to doświadczenie dwóch osób, które respektują się, przyjmują własną odmienność i obdarzają się wzajemnie poprzez wymianę swych bogactw.

W tak rozumianym spotkaniu jako kategorii pedagogicznej niezwykle ważne jest odkrycie elementu wzajemności. Jest to wzajemność rozumiana jako „pełna możliwość oddziaływania na siebie partnerów w spotkaniu: dzięki mnie wzbogaca się drugi człowiek, a dzięki niemu ja”<sup>28</sup>. Jest to więc postawa otwartości na

<sup>26</sup> G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 8, Torino 1912, s. 445-446.

<sup>27</sup> Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 554.

<sup>28</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 157.

drugiego człowieka, który wchodzi w relację prowadzącą do komplementarności. Ofiarowując miłość, radość, jednym słowem dobro wychowankowi, wychowawca może oczekiwać od niego tego samego. Stąd ważny staje się pierwszy krok uczyniony przez wychowawcę w spotkaniu otwierającym bezpośrednią relację. Autentyzm spotkania rodzi się w atmosferze miłości, ponieważ miłość jest czynnikiem osobowym spotkania i daje podstawę do bezpośredniej relacji. Właśnie w miłości dokonuje się wyjście człowieka poza siebie, przekroczenie sfery posiadania i nawiązanie kontaktu z drugim na płaszczyźnie osoby. Miłość jest relacją pomiędzy osobami i dlatego potrzebuje środowiska, w którym może się objawić. Tym środowiskiem jest właśnie spotkanie, gdzie fakt naoczności drugiego wyzwała dobro skierowane ku niemu<sup>29</sup>.

W pedagogii Księdza Bosko elementy te występowały, tworząc wychowawczy klimat spotkania i wspólnoty. Generalnie, całe wychowanie według systemu prewencyjnego opiera się na właściwych kontaktach wychowanków z wychowawcami. Kontakty te dokonywały się zawsze w atmosferze przemieniającej serce wychowanka. Ksiądz Bosko potrafił stworzyć taki klimat spotkania, dzięki któremu wychowankowie sami otwierali przed nim tajniki swoich serc.

Tym samym zmysłem zaufania Apostoł Turynu „zarażał” następnie swoich współpracowników, a także i wychowanków, kiedy powierzał im ważne i trudne przedsięwzięcia, aby mogli siebie sprawdzić. Typowym przykładem zaufania i ryzyka zarazem było powierzenie zadań wychowawczych niektórym ze swoich uczniów w Oratorium Anioła Stróża w Vanchiglia na przedmieściach Turynu, a zwłaszcza zaangażowanie do współpracy w tym Oratorium Michała Magone, niedawnego „generała” bandy chuliganów. Obdarowanie zaufaniem rodziło zaufanie. Oratorium Anioła Stróża było udanym przykładem socjalizacji chłopców przez ich rówieśników. Skuteczność tej metody odkryła także współczesna psychologia społeczna<sup>30</sup>.

W zamyśle Księdza Bosko asystencja, czyli twórcza obecność wychowawcy pośród wychowanków, winna mieć charakter głęboko osobowy i nakierowany całkowicie na dowartościowanie oryginalności poszczególnej osoby, z którą się spotykał. Przejawiało się to w indywidualnym podejściu do każdego, także poprzez prowadzenie notatnika, w którym zapisani byli wszyscy chłopcy. Ksiądz Bosko znanymi tylko sobie sposobami oznaczał niektóre ważniejsze momenty z ich życia, wykorzystując je potem do indywidualnego kierownictwa. Dokonywało się to podczas osobistych, pełnych ciepła spotkań, kiedy to starał się pomóc swoim rozmówcom poznać ich trudności oraz odkryć ogromne pokłady dobra w wychowankach. Biografowie jego stwierdzają, że klimat tych osobistych spotkań z wychowankami przypominał klimat domu, w którym przyjmuje się wszyst-

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>30</sup> Por. Pomianowski, dz. cyt., s. 155.

kich. Tak więc, pierwszym wrażeniem, jakiego doświadczali chłopcy, było całkowite przyjęcie ich w «przestrzeni serca» Księdza Bosko. Był on bowiem zawsze gotowy do rozmowy, a jego pokój był stale otwarty. W chwili spotkania Ksiądz Bosko zachowywał pełną szacunku gościnność. Zapraszał do zajęcia najwygodniejszego miejsca i podejmował swego rozmówcę jak osobę znaczącą, słuchając z ogromną uwagą i przyjmując słowa nastolatka z wielkim zaangażowaniem. Dodawał otuchy, zachęcał do dobrego, a kończąc rozmowę odprowadzał chłopca do drzwi z ciepłym zapewnieniem: „na zawsze będziemy przyjaciółmi”<sup>31</sup>.

Autentyczne zaangażowanie Wychowawcy z Valdocco w relacje osobowe sprawiało, że prawdziwymi spotkaniami o charakterze interpersonalnym stawały się także nawet krótkie momenty bezpośredniego kontaktu poprzez tak zwane „słówka na ucho”, którymi Ksiądz Bosko dotykał samego centrum osoby, owego „niespokojnego serca”, zawsze gotowego na przyjęcie miłości i podjęcie inicjatywy przemiany. Innymi formami takich spotkań były bileciki, które Ksiądz Bosko pisał w pokaźnych ilościach, a które, w przypadku braku fizycznej obecności, nie pozbawiały odbiorców bezpośrednich relacji z nim. Bileciki te zawierały poufne treści, które spełniały podobną rolę, co „słówka na ucho” – były czytelną formą osobowego kontaktu.

W pedagogii Księdza Bosko rolę głębokiego dialogu zdolnego przemieniać serce wychowanka pełniła rozmowa z kierownikiem duchowym. Kierownictwo duchowe wiązało się z sakramentem pokuty, ale mogło istnieć obok niego. Był to moment uprzywilejowany w formacji chłopców, ponieważ wiązał się z wiarą w łaskę Boga, Ojca pełnego miłosierdzia i przebaczenia. Na gruncie przebaczenia w człowieku istnieje zdolność do całkowitego otwarcia na dobro kierowane ze strony kapłana, pośrednika między Bogiem a człowiekiem. W chrześcijaństwie, a więc również w wychowaniu inspirowanym chrześcijaństwem, jest to przywilej wejścia w bardzo osobistą relację z Bogiem, dlatego salezjańska pedagogia uważa sakrament pojednania za istotny element w wychowaniu do chrześcijańskiej wolności i przemiany serca<sup>32</sup>. Dodatkowym atutem kierownictwa duchowego rozumianego jako „troska o duszę” jest klimat zaufania i absolutnej tajemnicy, który pozytywnie wpływa na autentyczność dialogu i szczerę otwarcie.

Innym ważnym aspektem religijnym asystencji, jako twórczej obecności wychowawczej, była głębokie poczucie Bożej obecności. Ksiądz Bosko zabiegał o to, aby ta żywa wiara w nieustanną obecność Bożą towarzyszyła wszystkim wychowawcom w ich poczynaniach pedagogicznych. Troszczył się także o to, by i jego wychowankowie byli głęboko przekonani o tej prawdzie. To podkreślanie pamięci o Opatrzności Bożej dotyczyło zarówno wychowawców, jak i wychowanków<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Lemoyne, *Memorie biografiche*, t. 6, dz. cyt., s. 438-439.

<sup>32</sup> Por. *Konstytucje*, dz. cyt., art. 36.

<sup>33</sup> Por. Pomianowski, dz. cyt., s. 151-152.

Żywym ideałem obecności wychowawczej była dla Księdza Bosko zdolność wejścia w autentyczną relację z młodymi. Jest to możliwe, gdy wychowawcy uczestniczą w tym, co dla młodych jest ważne i przyjemne. Wówczas młodzi pokochają to, co ze swej natury jest mniej przyjemne, a co łączy się z samodyscypliną, nauką, niekiedy karnością, ponieważ zaproponują to wychowawcy rozumiejący. Właśnie zrozumienie i współodczuwanie – według Księdza Bosko – rozdziło zawsze zaufanie i otwarcie. Kontakt wychowawczy może osiągnąć swoje cele jedynie we wspólnocie przenikniętej duchem rodzinnym, która pozwala przeżywać świadomość przynależności do większej grupy w coraz bardziej wzrastającej różnorodności kontaktów międzyosobowych.

### 3. DUCH RODZINNY

Naczelnym założeniem wszelkich personalistycznych koncepcji wychowania, do których zalicza się także system prewencyjny św. Jana Bosko, jest respekt wobec osoby wychowanka. Tak więc wychowawca w pierwszym rzędzie powinien troszczyć się o dochowanie wierności tej idei przez szacunek wobec podmiotowości dziecka. W wychowaniu Księdza Bosko – jak już wielokrotnie wspomniano – cała idea prewencji, czyli tworzenia warunków koniecznych do odkrycia swoich możliwości nakierowanych na dobro, spełnia się przede wszystkim dzięki mądrym wychowawcom, którzy są świadomi, że nie mogą przemienić żadnego wychowanka, ponieważ prawdziwy i trwały wzrost ma swe źródło we wnętrzu osoby i zależy od sposobu, w jaki wychowanek sam zdecyduje ukierunkować swoją wolność w ramach własnego projektu życia<sup>34</sup>.

Chcąc przedstawić zamysł Księdza Bosko odnośnie do modelu pracy wychowawcy, która miała być doświadczeniem ojcostwa, warto przytoczyć wydarzenie z początków tego wielkiego dzieła wychowawczego, jakim było Oratorium. Wydarzenie to miało miejsce 8 grudnia 1841 r. W tym dniu Ksiądz Bosko spotkał Bartłomieja Garelli, który przybył z Astii do Turynu celem zdobycia pracy. Ten młody chłopak w zniszczonym ubraniu próbował wejść do kościoła przez zakrystię. Został jednak zauważony i wyrzucony przez zakrystianina. Ksiądz Bosko spostrzegłszy to, kazał go przywołać i, okazując mu wiele dobroci, rozpoczął z nim serdeczną rozmowę. Dowiedział się, że miał on 16 lat, był sierotą, nie chodził nigdy do szkoły i nie znał katechizmu<sup>35</sup>. Od tego dnia takich jak Bartłomiej przybywało do Księdza Bosko coraz więcej, a on zapraszał ich na niedzielne spotkania. Taki był początek Oratorium, które – jak podkreślają Dokumenty XX Ka-

---

<sup>34</sup> Por. L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko i charakterystyczne cechy jego stylu*, tłum. M. Gabryel, Warszawa 1986, s. 217.

<sup>35</sup> Por. Auffray, dz. cyt., s. 35-37.

pituły Generalnej Salezjanów – nie może być rozumiane jako instytucja, ale jako środowisko charakteryzujące się specyficznym klimatem w nim panującym<sup>36</sup>.

Oratorium na Valdocco było wielką rodziną, gdzie młodzież czuła się jak w swoim domu, ponieważ w osobie Księdza Bosko odnajdywała ojca wszystkich i każdego z osobna. Pomimo tak wielkiej liczby osób, nikt nie czuł się tam numerem czy kimś anonimowym<sup>37</sup>. Nowość wychowania w Oratorium polegała na stworzeniu środowiska rodzinnego, w którym istniały możliwości wypełniania swoich obowiązków, a jednocześnie panowała tam atmosfera serdeczności, radości, wzajemnego szacunku i zaufania. Brak ojca, trudne lata młodości i dobroć matki przyczyniły się do tego, że Ksiądz Bosko zrozumiał, iż ciepło rodzinne posiada zasadnicze znaczenie dla chłopców, którzy nie mieli swoich rodzin i własnego domu. Czuł się po ojcowsku odpowiedzialny za nich i był gotowy stawiać czoła każdej przeszkodzie, aby zapewnić im pełne wychowanie<sup>38</sup>. Duch rodzinny właściwy dla środowiska oratoryjnego charakteryzował się otwartością na młodzież potrzebującą i biedną, niejednokrotnie także osieroconą. Odnajdowali tam wszyscy swój nowy dom. Oratorium było „domem dla tych, którzy go nie mieli, parafią dla tych, którzy nie mieli swojej parafii i szkołą dostępną dla każdego”<sup>39</sup>.

Patrząc na dzieciństwo Jana Bosko, trudno nie zauważyć, że to między innymi doświadczenia z tamtego okresu pozostawiły w nim trwałe ślady i przyczyniły się do ukształtowania jego postawy wychowawcy kochającego opuszczoną, ubogą i niejednokrotnie osieroconą młodzież. Sam, będąc od drugiego roku pólsierotą, potrafił dobrze zrozumieć i wczuć się w sytuację samotnych i opuszczonych chłopców, którym brakuje miłości rodzicielskiej. Nie mogąc w pełni doświadczyć miłości ojcowskiej, stara się być ojcem dla młodych ludzi i do ukształtowania takiej postawy zachęca i zobowiązuje swoich duchowych synów – salezjanów, ale poniekąd także i każdego wychowawcę, którzy „jako kochający ojcowie” mają rozmawiać z młodzieżą w każdej okoliczności, służyć za przewodników, udzielać rad i upominać z dobrocią<sup>40</sup>.

Święty z Turynu jako wychowawca uobecniał dla opuszczonej młodzieży doświadczenie ojcostwa i przyjaźni. Jest to o tyle ważne, że – jak podkreśla w napisanym do salezjanów *Liście z Rzymu* – „nauczyciel widziany jedynie na kate-

<sup>36</sup> Por. *Dokumenty Kapituły Generalnej Specjalnej XX*, dz. cyt., s. 199.

<sup>37</sup> Por. H. Wrońska, *Oryginalność systemu prewencyjnego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. M. Majewski, Kraków 1998, s. 32.

<sup>38</sup> Por. J. Wilk, *Atmosfera rodzinna w wychowaniu*, w: *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, dz. cyt., s. 89.

<sup>39</sup> *Dokumenty Kapituły Generalnej Specjalnej XX*, dz. cyt., s. 216. Na temat źródeł i specyfiki ducha rodzinnego w Oratorium Księdza Bosko por. A. Paszek, *Źródła ducha rodzinnego w systemie wychowawczym św. Jana Bosko*, *Seminare* 20(2004), s. 387-397.

<sup>40</sup> Por. J. Bosko, *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*, w: *Konstytucje i Regulaminy*, dz. cyt., s. 425.

drze, jest tylko nauczycielem i niczym więcej; lecz jeśli przestaje z chłopcami na rekreacji, staje się niejako bratem”<sup>41</sup>. Docenieniem tej ojcowskiej postawy wychowawcy z Turynu są słowa Jana Pawła II wypowiedziane w liście skierowanym do salezjanów z okazji setnej rocznicy śmierci św. Jana Bosko, w którym określa go jako «Ojca i Nauczyciela młodzieży»<sup>42</sup>.

W dziele wychowania – według Apostoła młodzieży z Turynu – należy w sposób szczególny dbać o rozwój atmosfery rodzinnej między wychowawcami i podopiecznymi. Chodzi o to, by młodzież i dzieci odczuwały, że wychowawca jest kimś więcej niż tylko pracownikiem. W rzeczywistości bowiem, nawet jeśli dotyczy to tylko kilku godzin spędzonych przez dziecko w szkole, jest osobą zastępującą ojca i matkę. Wychowanek więc winien się czuć w tym określonym środowisku wychowawczym jak „u siebie w domu”, w którym wszyscy tworzą jedną rodzinę, gdzie panuje wzajemna życzliwość, a wszyscy – wychowawcy i wychowankowie – czują się kochani i odpowiedzialni za wspólne dobro. Właśnie w takim klimacie, w którym wszyscy doświadczają trudu wzajemnego zaufania, umiejętności przebaczenia i dzielenia się wszystkim, wychowanie przebiega nie tyle według przepisów regulaminu, co raczej rozumnej miłości, wypływającej z kochających serc wychowanków i podopiecznych<sup>43</sup>.

Wychowawca w systemie prewencyjnym jest osobą umiejącą nawiązać głębokie i pogodne kontakty z ludźmi, szczególnie młodymi, bez dominacji czy panowania. Chodzi o to, by wzbudzić w wychowanku zaufanie, które jest korzeniem efektywności wszelkich wychowawczych relacji. Ksiądz Bosko przywiązywał ogromną wagę do tego sposobu bycia wychowawców z wychowankami jako nieodzownego dla budowania więzów zażyłości, pomocnych w rozwoju. Prawdziwy wychowawca uczestniczy w życiu młodzieży. Zainteresowanie jej pasjami, a w szczególności problemami, pomaga znaleźć wspólny język, poznać ją, aby być blisko jako przyjaciel, ojciec, brat. Sercem niejako wychowawczych oddziaływań jest bliskość, obecność, spotkanie, przyjaźń. Tylko wtedy można okazać wychowankowi miłość będącą zasadą wychowania Księdza Bosko. Ta miłość czyni z wychowawcy osobą całkowicie poświęcającą się młodemu.

Wychowawca kroczy z wychowankiem tą samą drogą, tworząc atmosferę współuczestnictwa w procesie dojrzewania i przejmując wiele dla własnego rozwoju. Wejście w bezpośredni, ciepły i głęboki kontakt z wychowankiem wymaga od wychowawcy dojrzałości, by zażyłość konieczna w budowaniu przez wychowanka pogodnej wizji samego siebie była rzeczywiście pomocna i konstruktywna<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Tenże, *List z Rzymu*, w: *Konstytucje i Regulaminy*, dz. cyt., s. 437-438.

<sup>42</sup> Por. Jan Paweł II, „*Ojciec i Nauczyciel młodzieży*”, dz. cyt., nr 20.

<sup>43</sup> Por. A. Paszek, *Rodzina w myśli i praktyce pedagogicznej św. Jana Bosko*, w: *W służbie rodziny*, red. R. Bieleń, Warszawa 2000, s. 150.

<sup>44</sup> Por. Weinschenk, dz. cyt., s. 100-105.

Św. Jan Bosko tak pisał do swoich współpracowników: „Zażyłość przynosi uczucie, a uczucie przynosi zaufanie. To otwiera serca i młodzież okazuje wszystko bez lęku nauczycielom, wychowawcom i przełożonym”<sup>45</sup>. Ksiądz Bosko sformułował polecenie dla swoich asystentów: „Okazuj zawsze szacunek wszystkim chłopcom i nie zniechęcaj nikogo. Nie ustawaj w czuwaniu, obserwowaniu, rozumieniu, okazywaniu współczucia”<sup>46</sup>.

Doświadczenie utraty ojca w dzieciństwie pozwoliło być może jeszcze bardziej odkryć Księdzu Bosko, że każdy wychowawca winien w jakimś stopniu uobecnić doświadczenie ojcostwa względem wychowanka. Z drugiej strony, brak ojca u Księdza Bosko został wspaniale zrekompensowany przez pełną wrażliwości i dobroci matkę, która poświęciła się bez reszty wychowaniu synów na ludzi religijnych, posłusznych, nieobawiających się trudu i pracy. To właśnie ona swoją macierzyńską postawą miłości i serdeczności, a równocześnie zdecydowania i energii, przeprowadziła przyszłego wychowawcę młodzieży przez niełatwe dzieciństwo i wiek młodzieńczy, tworząc, pomimo ubóstwa materialnego, rodzinną atmosferę pełną ciepła, miłości, zaufania, radości i wiary. To właśnie w oparciu o te doświadczenia Ksiądz Bosko rozumiał, jak ważnymi w strukturze instytucji wychowawczej Oratorium i szkoły są miłość, ciepło rodzinne, zaufanie i bliskość między osobą wychowawcy i wychowanka. Prowadzone od samego początku w tym duchu Oratorium stało się dla opuszczonych i poszukujących miłości i ciepła rodzinnego chłopców, domem rodzinnym<sup>47</sup>. Właściwie całe Oratorium było w swojej strukturze, dynamice, funkcji i właśnie duchu rodzinnym tak urządzone, aby każdy mógł się czuć «jak u siebie w domu»<sup>48</sup>.

Istnienie ducha rodzinnego w Oratorium potwierdzają świadectwa wychowanków. P. Albera, późniejszy następca Księdza Bosko na stanowisku Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego, przywołuje następujące świadectwo: „Ksiądz Bosko miłował nas w sposób autentyczny i wyłączny: posiadał jakąś niespotykaną zdolność oczarowywania; czułem się jakoś owładnięty jego uczuciem w zakresie myśli, słów i czynów; doświadczałem, że jestem kochany jak nigdy dotąd. Swoją miłością, wyższą ponad wszystkie emocje, przenikał nas do głębi i otwierał przez nami świat pełen zadowolenia i szczęścia. Wszystko w nim było dla nas wielką atrakcją: porywał nasze serce młodzieńcze, przyciągał je jak magnes i niemożliwe było oderwać się od niego, chociaż bez przeszkód mogliśmy to przecież uczynić. Nikt tego jednak nie zrobiłby za żadne skarby świata, bo tak byliśmy szczęśliwi patrząc na niego i doświadczając jego miło-

<sup>45</sup> Bosko, *List z Rzymu*, dz. cyt., s. 255.

<sup>46</sup> G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 10, Torino 1939, s. 1022-1023.

<sup>47</sup> Por. Paszek, *Rodzina w myśli i praktyce pedagogicznej*, dz. cyt., s. 153.

<sup>48</sup> Por. A. Kiciński, *Wybór życia dla wychowania, czyli «pedagogika wyjścia» ku młodzieży św. Jana Bosko (1)*, Podlaskie Echo Katolickie (2000)44, s. III.



ści”<sup>49</sup>. Z kolei inny z wychowanków, G. Cagliero, późniejszy pierwszy kardynał salezjański, wspomina, że postawa wychowawcza Księdza Bosko sprawiała, iż w Oratorium na Valdocco czuł się nie jak w przytułku czy kolegium, ale jak w rodzinie kierowanej przez ukochanego ojca, który pragnie dobra podopiecznych<sup>50</sup>.

#### 4. PODJĘCIE ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŚWIAT

Cały człowiek został wezwany do życia z Bogiem. Nie może więc on wyłączyć jakiegokolwiek wymiaru swego życia z tego powołania, ale powinien we wszystkich wymiarach powierzyć siebie Bogu. Jest on wezwany w Jezusie Chrystusie do tego, by każdą «przestrzeń» swojej wolności włączyć w służbę miłości oraz by doskonalić siebie mocą nadprzyrodzonego daru miłości. Prawda ta dotyczy także odpowiedzialności i uczestnictwa w życiu społecznym. Otrzymany bowiem od Boga dar miłości-agape wrywa go z zamkniętego kręgu egoizmu i otwiera na bezinteresowny dar z siebie oraz na przyjęcie drugiej osoby w duchu miłości, co z kolei jest niezbędne w wychowaniu do wspólnoty.

Świadomość własnego powołania do miłości i jednocześnie świadomość istoty miłości staje się momentem kluczowym wychowania w duchu Księdza Bosko. Człowiek, zwłaszcza młody, musi przede wszystkim niejako odkryć w sobie i wyprowadzić z siebie samą „potrzebę” miłości i „zdolność” do niej. Oznacza to, że wychowanie do miłości jawi się jako odrzucenie tego wszystkiego, co przeszkadza miłości; staje się więc nade wszystko nieustanną walką z pokusą zamknięcia się w świecie egoistycznych potrzeb i oczekiwań i prowadzi do otwarcia się na drugiego człowieka i na wspólnotę.

Niezwykle istotne w wychowaniu do miłości jako wychowaniu do wspólnoty jest stworzenie odpowiedniego środowiska, w którym to dojrzewanie miłości może się dokonywać. Środowiskiem takim może być opisane poprzednio Oratorium przepojone duchem rodzinnym. „Poczucie, że jest się przyjętym, uznanym, cenionym i kochanym, jest najlepszą lekcją miłości”<sup>51</sup>. Tym łatwiej rozpoznaje się swoje powołanie do wspólnoty jako powołanie do miłości, istotę tej miłości i drogi jej realizacji wówczas, kiedy żyje się w środowisku niejako naznaczonym miłością.

Zwrócenie uwagi na konieczność wychowania do miłości społecznej jako jedną z fundamentalnych «przestrzeni» wychowania w duchu św. Jana Bosko jest owocem refleksji dokonanej wewnątrz całego Zgromadzenia Salezjańskiego. Przekonanie to zrodziło się z doświadczenia obecności salezjanek i salezjanów, żyją-

<sup>49</sup> Cyt. za: Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego*, dz. cyt., s. 53.

<sup>50</sup> Por. G.B. Lemoyne, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 4, Torino 1904, s. 292.

<sup>51</sup> KG XXIII, nr 196.

cych i pracujących we wszystkich częściach świata i we wszystkich środowiskach, w których przychodzi obecnie żyć młodzieży. Jest ono jednak przede wszystkim odpowiedzią na sytuacje ubóstwa materialnego, nędzy i zacofania gospodarczego, będących udziałem szeregu krajów rozwijających się.

Sytuacja ta w sposób szczególnie dotyka ludzi młodych. Świadomość owych przewrotnych mechanizmów wyzysku, korupcji na wszystkich poziomach, rodzących nowe i tragiczniejsze formy ubóstwa, wywołuje u młodzieży z jednej strony bezsilność i brak nadziei na przyszłość. Z drugiej zaś, młodzieńcza niecierpliwość i faktyczna dotąd niemożliwość przeprowadzenia zmian prowadzi na drogę przemocy i gwałtu<sup>52</sup>. Tragizm tej sytuacji pogłębia fakt, że w krajach tych rodzą się także i rozwijają nowe, jeszcze tragiczniejsze formy ubóstwa: zbrojenia, wyobcowanie, wyzysk i narkomania<sup>53</sup>.

Przyczyny tego stanu rzeczy należy widzieć przede wszystkim w niesprawiedliwości, której przejawem jest nierówny podział dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich<sup>54</sup>. W wymiarze zarówno jednostkowym, jak i całych społeczeństw, zjawisko braku solidarności rodzi się ze stylu życia określanego konsumizmem, w którym „człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania relacji solidarności we wspólnocie z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga”<sup>55</sup>.

Sytuacja ubóstwa z jednej strony oraz postaw związanych z konsumistycznym wzorem życia z drugiej, jest podwójnym wezwaniem dla wspólnot salezjańskich żyjących w tak odmiennych, a zarazem nie wykluczających się nawzajem kontekstach i podejmowanych w niej wysiłkach na rzecz wychowania młodych ludzi. „Wspólnota salezjańska ma świadomość, że walka z ubóstwem, niesprawiedliwością i zacofaniem stanowi część jej posłannictwa”<sup>56</sup>. Co więcej, jest przekonana o tym, że skuteczne wychowanie do społecznego wymiaru *caritas* jest sprawdzianem umiejętności przekazywania wiary<sup>57</sup>.

Celem procesu wychowania musi stać się również przygotowanie pokolenia zdolnego zbudować bardziej ludzki ład społeczny dla wszystkich. „Społeczny wymiar *caritas* jawi się wówczas jako przejaw wiary wiarygodnej. Jest ona faktycznie konstytutywnym elementem głoszenia Ewangelii. Innymi słowy, jest podstawowym aspektem działalności Kościoła dla odkupienia rodzaju ludzkiego i wyzwolenia od wszelkiej formy ucisku. Jak z tego wynika, społeczny wymiar *cari-*

---

<sup>52</sup> Por. KG XXIII, nr 206.

<sup>53</sup> Por. KG XXIII, nr 204.

<sup>54</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 grudnia 1987), nr 28.

<sup>55</sup> Tenże, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), nr 41.

<sup>56</sup> *Konstytucje*, dz. cyt., art. 33.

<sup>57</sup> Por. KG XXIII, nr 208.

tas jest zasadniczym elementem składowym etyki chrześcijańskiej”<sup>58</sup>. Wpisuje się on równocześnie w wypracowaną na XXIII Kapitule Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego „salezjańską duchowość młodzieżową” jako propozycję integralnego wychowania do wiary.

Wychowanie w duchu salezjańskim, interpretowane właśnie jako salezjański program wychowania do wiary, proponuje konkretne kroki, które pomogłyby w wyrażeniu w życiu prawdziwie społecznego wymiaru *caritas*. Pierwszym momentem wydaje się być podkreślenie – w oparciu o motywację płynącą z wiary – absolutnej wartości osoby ludzkiej i jej nienaruszalności.

Zrozumienie godności i niepowtarzalności osoby ludzkiej Dokument wspomnianej już Kapitule XXIII określa mianem procesu „personalizacji”. Jest ona warunkiem niezbędnym do przeżywania życia w społeczności. Pozwala bowiem młodym ludziom z jednej strony dostrzec wartość i oryginalność każdego człowieka, z drugiej zaś, zwraca uwagę, że oryginalność ta ma swój wymiar międzyludzki. Młody człowiek odkrywa, że jego życiowe przeznaczenie realizuje się wraz z losem innych i w umiejętności dawania im siebie<sup>59</sup>. Odwołanie się w uzasadnieniu godności osoby ludzkiej do głębokiej motywacji religijnej sprawia, że czynnik ten staje się kryterium wszelkich stosunków z innymi i źródłem trwałego zaangażowania w bieg historii<sup>60</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

System uprzedzający Księdza Bosko jawi się jako oryginalna propozycja wychowania młodego człowieka. Ta oryginalność dotyczy przede wszystkim metody oraz własnego stylu. Ten styl, właściwy dla Apostoła młodzieży Turynu, charakteryzował się pozytywnym i prewencyjnym podejściem do wychowanka. W przedmowie do *Il giovane proveduto* tak pisał: „Moi drodzy, kocham was wszystkich całym sercem i wystarczy, że jesteście młodzi, abym was bardzo kochał. Mogę was zapewnić, że znajdziecie książki napisane przez ludzi bardziej cnotliwych i bardziej urobionych duchowo ode mnie, ale trudno wam będzie znaleźć kogoś, kto by was bardziej ode mnie kochał i kto by bardziej pragnął waszego prawdziwego szczęścia”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> KG XXIII, nr 204. Por. także: Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”* (25 grudnia 2005), nr 31-39.

<sup>59</sup> Szerzej na temat społecznego wymiaru wychowania do wiary por.: J. Gocko, *Wychowanie do wiary – wychowaniem do miłości społecznej, wolności i sprawiedliwości. Refleksje na kanwie encykliki „Centesimus annus” i Dokumentu Kapitule Generalnej XXIII salezjanów*, *Seminare* 14(1998), s. 140-152.

<sup>60</sup> Por. KG XXIII, nr 209.

<sup>61</sup> S. Giovanni Bosco, *Opere edite*, t. 2, Rzym 1976, s. 187. Cyt. za: K. Misiaszek, *Aktualność systemu prewencyjnego św. Jana Bosko we współczesnym wychowaniu*, *Seminare* 14(1998), s. 12.

Dzieło wychowania młodzieży, któremu Ksiądz Bosko poświęcił się całkowicie, było jego osobistą odpowiedzią na powołanie, które odczytał w perspektywie wiary i wynikało z głębokiego przekonania, że w ten sposób wypełnia wolę Bożą. Postawa ta ma szczególną wymowę zwłaszcza w czasach współczesnych, gdy wychowanie młodego człowieka przeżywa swoisty kryzys polegający m.in. na wyobcowaniu z życia społecznego i braku wzięcia odpowiedzialności za świat. Towarzyszy temu zanikanie ducha ofiarności, z wyraźnym natomiast pojawianiem się postaw pewnego formalizmu, czy nawet interesowności, co w konsekwencji prowadzi do postaw antywspólnotowych.

Dowodem niezwykłości dzieła Księdza Bosko i skuteczności jego sposobu oddziaływania jest fakt, że Święty z Turynu zdobył sobie uznanie także u ludzi niewierzących. Potwierdzeniem tego mogą być słowa G. Lombardo Radice, człowieka wprost deklarującego swe ateistyczne zapatrywania: „Ksiądz Bosko był wielkim, którego powinniśmy postarać się poznać. W środowisku Kościoła – umiał stworzyć imponujący ruch wychowawczy, przywracając mu kontakt z masami. Dla nas, ludzi spoza Kościoła i spoza każdego wyznania, jest on również bohaterem, bohaterem wychowania i szkoły o charakterze rodzinnym. Jego następcy mogą być z niego dumni”<sup>62</sup>.

Przedstawione jedynie w sposób syntetyczny wspólnotowe wymiary systemu prewencyjnego św. Jana Bosko upoważniają do stwierdzenia, że we współczesnej sytuacji wizja wychowania młodego człowieka w ujęciu Wychowawcy z Turynu jawi się jako ciągle żywa i ważna propozycja chrześcijańskiej pedagogii. Jej celem jest pełny rozwój młodego człowieka według miary Chrystusa, Człowieka doskonałego, w taki sposób, aby potrafił on łączyć wiarę i życie, dobro własne i wymiar wspólnotowy. Integracja wiary i życia jest bowiem najważniejszą odpowiedzią na najbardziej dramatyczne i prowokujące wyzwanie, które staje przed Kościołem na początku trzeciego tysiąclecia. Jest nim dokonujący się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej rozdział między wiarą, życiem i kulturą.

To, co ważne w historii systemu wychowawczego Księdza Bosko, zostało połączone harmonijnie z tym, co wydaje się nowe i konieczne na czas dzisiejszy: inspiracja religijna i religijne cele wychowania zostały zharmonizowane z wymogami ludzkiego i społecznego rozwoju. Wychowania do wiary w tym kontekście nie wolno oddzielać od wychowania do postaw społecznych, ludzkiej solidarności, wolności i sprawiedliwości. Wszystkie one są konkretyzacją i odpowiedzią wiary oraz znajdują swoje dopełnienie w miłości społecznej.

W kontekście dzisiejszych trudności w dziedzinie wychowania, w sposób naturalny niejako rodzi się postulat, aby w coraz szerszym stopniu przybliżyć

---

<sup>62</sup> Cyt. za: P. Braidó. *System wychowawczy ks. Bosko*, tłum. I. Kuczkowicz, Turyn 1971, s. 122.

współczesnym wychowawcom doświadczenie i mądrość pedagogiczną Księdza Bosko. Choć minęło już ponad sto dwadzieścia lat od śmierci Świętego, jego metoda wychowawcza jest wciąż aktualna i skuteczna w wychowaniu młodzieży.

## COMMUNITY-FORMING ELEMENTS IN THE PREVENTIVE SYSTEM

### Summary

Saint John Bosco (1815-1888) always paid attention to the social aspect of his mission. A new reflection on the social dimension of the Salesian charisma was initiated by the 23<sup>rd</sup> General Chapter. This effort resulted in the proposal of the Salesian way of educating to the faith and their original program of Christian life: "Salesian Youth Spirituality". The objective of this spirituality is the full development of the young person, enabling him/her to connect faith with life, and the immanent dimension of his/her own existence with participating in the life of society and taking responsibility for the world.

This article presents the social elements of Saint John Bosco's educational system. Its objective is to find out whether some elements that form the basis of the preventive system can be useful for education to community life. To this end, basic community-forming elements were singled out which constitute the educational model proposed by Saint John Bosco: oratory – the educational environment and the experience of community; assistance – the most appropriate educational attitude, a locus of encounter and dialogue; family spirit – permeating all educational activities. The article also deals with the way young people are prepared to take responsibility for the world.

**Keywords:** preventive system, Saint John Bosco, life in society, education

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. Jerzy Gocko SDB, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL, wiceprezes Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

**Słowa kluczowe:** system prewencyjny, św. Jan Bosko, życie społeczne, wychowanie



Ks. DARIUSZ GRZĄDZIEL SDB  
Università Pontificia Salesiana, Rzym

## PEDAGOGIKA KS. BOSKO W DZISIEJSZEJ SZKOLE PROWADZONEJ PRZEZ ZGROMADZENIE SALEZJAŃSKIE. CZĘŚĆ II<sup>1</sup>

### 1. WSTĘP

Poniższy tekst kontynuuje refleksję nad wychowaniem w instytucjach szkolnych w oparciu o system św. Jana Bosko. W poprzednim artykule, w świetle zapisów oświatowych odpowiednich rozporządzeń i ustaw, została ukazana możliwość realizowania celów określonych przez ks. Bosko oraz rola, jaką odgrywają programy oraz treści nauczania w wychowaniu szkolnym. Została również przedstawiona idea prewencji w rozumieniu szerokim, która jest realizowana przez edukację szkolną i odpowiednie przygotowanie młodych ludzi do życia w społeczeństwie.

W tekście poniższym zostaną zaprezentowane dalsze elementy pedagogiki salezjańskiej realizowanej w szkole, a głównie kwestia kompetencji oraz formacji zawodowej i osobowej nauczycieli, zagadnienie asystencji oraz miejsce trójmianu „rozum, religia i miłość” w strukturach wychowania szkolnego. Podobnie jak poprzednio, przytoczone zostaną zapisy rozporządzeń i ustaw oświatowych, tworzących ramy prawne dla omawianych zagadnień.

### 2. UCZNIOWIE

Polskie prawo oświatowe określa, że każda szkoła powinna formułować i realizować działania o charakterze wychowawczym<sup>2</sup>. Niezależnie od zmieniających

---

<sup>1</sup> Tekst poniższy jest kontynuacją myśli i treści zawartych w artykule o tym samym tytule opublikowanym w *Seminare* 27(2010), s. 151-164.

<sup>2</sup> Por. § 2 ust. 1 pkt. 1 i ust. 2 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół, *Dz. U. z 2002 r. Nr 61, poz. 624 ze zm.* oraz załączniki 2, 4, 5 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, *Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 17 ze zm.*

się w ostatnich dwóch dekadach rządów różnych opcji, również szkoły salezjańskie, funkcjonujące w ramach polskiego systemu oświatowego, mogą i starają się realizować charakterystyczne dla siebie cele przejęte od św. Jana Bosko i tradycji salezjańskiej. Nauczyciel i wychowawca tej szkoły napotyka jednak coraz częściej na trudności w ich realizowaniu i zastanawia się, czy są one celami i ideałami dzisiejszej młodzieży, czy są akceptowane i przyjmowane jako własne.

Mówiąc o pedagogice salezjańskiej we współczesnej szkole, należy więc poznać, kim są dzisiejsi uczniowie i jakie wartości są dla nich ważne. Jakie wzory obywatela i chrześcijanina realizują osobiście i jakie obserwują w domu rodzinnym i najbliższym środowisku. Wiedzę tę można uzyskać zarówno w bezpośrednim dialogu z młodymi, jak i z lektury opracowań i badań dotyczących rozumienia patriotyzmu i zaangażowania obywatelskiego dzisiejszej młodzieży, modelu rodziny, w której wzrasta, uznawanych wartości i ideałów i w końcu ich stosunku do wiary i Kościoła.

Zestawiając cele wychowawcze przejęte od ks. ks. Bosko z wartościami uznawanymi i przeżywanymi przez młodzież, nie można nie wziąć pod uwagę wzorców osobowych promowanych przez współczesne środki społecznego przekazu, kulturę masową, osoby życia publicznego, gdzie wiodącą rolę przejęły dzisiaj środowiska i nurty o orientacji liberalnej. Według przekazów płynących z tych środowisk oraz promowanych przez nie wzorów osobowych, jednym z istotniejszych celów życiowych staje się sukces rozumiany jako zdobycie popularności, często za cenę negacji tradycyjnie uznanych wartości, jak rodzina czy godność osoby, oraz osiągnięcie odpowiednio wysokiego statusu materialnego i społecznego. Tolerancja bez granic, swoiście pojęta swoboda, akcentowanie odmienności i indywidualności stają się wartościami podstawowymi, często absolutyzowanymi i niezrównoważonymi z wartościami, jak godność osoby, odpowiedzialność za drugiego, poświęcenie i szacunek. W otwartym dialogu z młodzieżą należy więc podjąć kwestie, czy „uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin”<sup>3</sup> trzeciego tysiąclecia to taki, który promowany jest przez określoną stację radiową czy telewizyjną, czy taki, który jako wierzący przeżywa swoje ludzkie i chrześcijańskie zaangażowanie w takiej lub innej grupie politycznej lub kulturowej, czy taki, którego wzór promowany jest przez określoną prasę lub czasopismo.

Niezaprzeczalnie ideały ks. Bosko pozostają aktualne i dzisiaj, jednak rozwinięcie lub wskazanie określonej formy ich realizacji jest kwestią złożoną i bardzo trudną. Człowiekowi dorosłemu rodzą się wątpliwości, jak realizować te ideały w świecie nacechowanym pluralizmem oraz wymieszaniem wartości i pojęć nawet podstawowych. Pominięcie analizy i refleksji w tym względzie oraz niepodjęcie

---

<sup>3</sup> Są to główne cele systemu wychowawczego ks. Bosko. Por. P. Braidó, *Buon cristiano e onesto cittadino. Una formula dell'umanesimo educativo di don Bosco*, Ricerche Storiche Salesiane 13(1994), s. 7-75.



dialogu z uczniami na wspomniane tematy grozi niezrozumieniem i rozminięciem się z rzeczywistymi i istotnymi dla nich wartościami. W konsekwencji grozi utrudnionym lub wręcz niemożliwym realizowaniem celów wychowawczych, a w szczególności tych charakterystycznych i specyficznych dla szkół salezjańskich, niezależnie od sprzyjających ram prawnych stworzonych przez prawo oświatowe.

### 3. ASYSTENCJA

Na stronach *Systemu Prewencyjnego* z 1877 roku ks. Bosko pisze: „Wychowawca, zawsze obecny pomiędzy wychowankami, słucha, rozmawia, pobudza zainteresowania, przejmuje inicjatywy, inspiruje, daje rady, upomina”<sup>4</sup>. Jest to obecność animująca i promująca, dzięki której możliwe jest tworzenie relacji wychowawczych, poznanie młodych ludzi oraz wspieranie ich rozwoju. W konkretnej rzeczywistości przybiera jednak różne formy. P. Braido zauważa, że praktyka oraz pisma i przemówienia ks. Bosko wskazują, że inaczej wyglądała w oratorium, inaczej w internacie, a jeszcze inaczej w szkole czy warsztacie pracy. Również różne grupy młodzieży wymagały odmiennych i adekwatnych form. Inne były realizowane względem „młodzieży bardzo dobrej” (jak Dominik Savio), inne względem „młodzieży dobrej”, która stanowiła zdecydowaną większość, i jeszcze inne wobec „młodzieży trudnej i mającej negatywny wpływ na innych”, która to jednak była w mniejszości<sup>5</sup>.

Jak realizować asystencję w szkole, podczas przerwy, w trakcie wycieczki klasowej, wyjazdu do kina lub teatru? Pozostaje aktualne, że w zależności od środowiska i odbiorców, asystencja przybierać będzie różne postaci. Inne, gdy będzie to obecność nauczyciela na przerwie międzylekcyjnej czy szkolnym wyjeździe, a inne, gdy pełnić ją będą uczniowie-animatory wobec młodszych kolegów w oratorium po zajęciach szkolnych. Formy obecności uzależnione będą także od sposobu organizacji zajęć i od wieku i dojrzałości młodzieży. Zawsze jednak będzie istotne, by wspierały procesy dojrzewania młodych oraz prowadziły do podejmowania coraz większej odpowiedzialności za własne wychowanie<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cyt. za: P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999, s. 302.

<sup>5</sup> Rozróżnienie na powyższe trzy rodzaje grup młodzieży stanowiło element typologii społecznej i psycho-pedagogicznej ks. Bosko. Por. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, dz. cyt., s. 186.

<sup>6</sup> Krytyczne opracowania asystencji w systemie ks. Bosko rozumianej jako „wszechobecność” wychowawcza dążąca do wyeliminowania możliwości popełnienia błędu przez młodzież, a przez to ograniczająca wolność i możliwość dojrzewania do samoodpowiedzialności, znajdują się w publikacjach X. Thévenota SDB i N. Perquina SJ. Por. X. Thévenot, *Don Bosco educatore e il sistema preventivo. Un esame condotto a partire dall'antropologia psicoanalitica*, w: *Il sistema preventivo e l'educazione dei giovani*, red. C. Nanni, LAS, Roma 1989, s. 91-139; N. Perquin, *Don Bosco als Erzieher und Psychologe*, DUX (Utrecht NL) 10(1962), s. 433-444.

Asystencja realizowana jako obecność wychowawcza powinna mieć na uwadze również zjawisko określane dzisiaj jako „nie miejsca”<sup>7</sup>. Są to przestrzenie wirtualne, w których żyje i spędza czas dzisiejsza młodzież. Łatwość nawiązywania kontaktów, poczucie bezpieczeństwa związanego z anonimowością, zachęcają do aktywności w tych przestrzeniach, stwarzają możliwość przebywania i tworzenia relacji z innymi. Formy te nie mają jednak fizycznego umiejscowienia, znajdują się w nieokreślonym „gdzie indziej”, które istnieje w oderwaniu od środowisk naturalnych, jak rodzina, szkoła, grupa rówieśnicza. Bycie „w zasięgu” lub bycie „on line” stanowi nową potrzebę dzisiejszej dorastającej młodzieży. Uczestnicy tych wirtualnych miejsc i anonimowych relacji, to w dużej mierze osoby do lat 15<sup>8</sup>. Owe „nie miejsca” konkurują dzisiaj z miejscami tradycyjnymi, jak rodzina, szkoła, parafia i lokalna społeczność. Znajdują się także poza ich kontrolą. Stają się terenem, na którym dokonuje się socjalizacja w okresie dorastania oraz stają się rzeczywistością i paralelną szkołą<sup>9</sup>.

Jaką rolę powinny przyjąć względem tego zjawiska tradycyjne środowiska wychowawcze, jak rodzina i szkoła? Bez wątplenia, pierwszym obowiązkiem jest refleksja i uznanie ważnej roli tego, co młody człowiek doświadcza i dostrzega w tych „nie miejscach”. Istotne staje się integrowanie tych „nie miejsc” do wychowania i edukacji i do zwyczajnego trybu życia, by stawały się tak samo społeczne, jak miejsca tradycyjne. Z pewnością są to nowe aspekty wychowania, które powinny znaleźć odzwierciedlenie w szkolnych programach profilaktyki, o których mowa w odpowiednich zapisach prawnych<sup>10</sup>.

Być może i tu należy przypomnieć powiedzenie ks. Bosko: „lubić to, co lubi młodzież”. Być może konieczne jest dokonanie „nowego” wyjścia poza miejsca tradycyjne, w pierwszym rzędzie mentalnego, by pedagogicznie wykorzystać nowe technologie i przestrzenie wirtualne. Być może, należy wrócić do ks. Bosko, który w początkach działalności nie czekał, aż młodzi przyjdą do niego, a sam wychodził do miejsc, gdzie przebywali i się spotykali. Znane są jego wypowiedzi, w których wskazuje na konieczność bycia na miejscu, gdzie gromadzi się młodzież, jeszcze przed jej przybyciem. Dzisiaj być gdzieś przed młodzieżą w sensie chronologicznym i fizycznym nie wystarcza. Konieczne jest wyprzedzanie młodzieży w zakresie posiadanej wiedzy z nowych dyscyplin, by w każdej chwili być gotowym do podjęcia dialogu i odpowiedzi na stawiane pytania. Konieczne jest nadą-

<sup>7</sup> C. Nanni, *Saggi di pedagogia salesiana*, IFREP, Roma 2009, s. 22.

<sup>8</sup> Por. E. Laurman-Jarząbek, *Rodzina a zagrożenia towarzyszące współczesnej młodzieży*, w: *Obraz współczesnej młodzieży – od kryzysu do nadziei*, red. M. Szpringer, A. Drapała, Kielce 2007, s. 93-98, 95.

<sup>9</sup> Por. M. Augé, *Non luoghi*, Elèuthera, Milano 1993; Z. Bauman, *La vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

<sup>10</sup> Por. § 2.1. Rozporządzenia MEN z dnia 21 maja 2001r. w sprawie ramowych statutow, Dz. U. z 2002 r. Nr 61, poz. 624 ze zm.

żanie za rozwojem naukowym i technologicznym. Dezaprobatą lub brak zainteresowania, nieświadomość lub ignorancja w dziedzinie zainteresowań młodzieży, to z pewnością strata okazji do nawiązania dialogu i wpływu wychowawczego.

#### 4. *RAGIONE, RELIGIONE, AMOREVOLEZZA*

Ks. Bosko stwierdza, że „system ten opiera się całkowicie na rozumie, religii i miłości”<sup>11</sup>. Odnoszą się one do podstawowych wymiarów ludzkiej i chrześcijańskiej egzystencji: wartości doczesnych, religijnego sensu życia, świata uczuć i emocji, świata intelektu i duchowości. W działalności pedagogicznej posiadają istotne znaczenie metodologiczne: organizują i integrują działania wychowawcze skierowane na pełny rozwój młodego człowieka. Są trzema wymiarami troski wychowawczej każdego nauczyciela i wychowawcy, dzięki którym proces dojrzewania ludzkiego i chrześcijańskiego może przebiegać integralnie.

##### 4.1. Rozum

Element rozumu w systemie wychowawczym ks. Bosko stosowany jest przeziennie z pojęciami rozumność i racjonalność. Jest podstawą realizmu i roztropności pedagogicznej, sprawia, że procesy wychowawcze poddane są kształtowaniu, które wychowawca jest w stanie uzasadnić i wyjaśnić.

Wg ks. Bosko, rozum, będąc darem Bożym, w naturalny sposób wskazuje na dobro w życiu człowieka i na sposoby jego realizacji. Prowadzi wychowawcę do oparcia swojej pracy na założeniu, że również młody człowiek jest w stanie pojąć, docenić i w sposób wolny przyjąć propozycję wychowawczą, kiedy zmierza ona do jego rzeczywistego dobra. W rozmowie z nauczycielem jednej z podturyńskich małych miejscowości w 1864r. ks. Bosko mówi: „młodzi ludzie są istotami rozumnymi. (...) Wychowawca musi być przekonany, że wszyscy, lub prawie wszyscy młodzi ludzie mają naturalną inteligencję, aby rozpoznać dobro, które im jest wyświadczone, mają serce otwarte i wrażliwe na to dobro”<sup>12</sup>.

Naturalnym miejscem w szkole, w którym rozwija się sfera intelektualna i racjonalna, są codzienne zajęcia lekcyjne. Treści danego przedmiotu oraz wypowiediane przez nauczyciela słowa przekazują wiedzę, ale są jednocześnie nośnikami znaczeń i sensów, które poruszają od środka inteligencję ucznia i pobudzają jego procesy myślowe. Poprzez wielorakie formy rozwijania tej sfery, równoległe z nabywaną wiedzą o człowieku, świecie i kulturze, kształtuje się zdolność krytycznego myślenia, zdolność oceniania i zachowania swojego i innych, a w końcu także podejmowania racjonalnych i autonomicznych decyzji. Stąd ważna rola programów nauczania oraz zawartych w nich treści. Była o tym mowa w poprzednim artykule.

<sup>11</sup> P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, dz. cyt., s. 288.

<sup>12</sup> Tamże, s. 238.

Przy uznaniu roli rozumu i ludzkiej inteligencji w procesie wychowania, ks. Bosko towarzyszyła jednak świadomość jego niewystarczalności. Rozum potrzebuje bowiem światła Objawienia, do którego dostęp daje wiara. W ten sposób człowiek jest w stanie dotrzeć do ostatecznego znaczenia i sensu ludzkiego życia i otaczającej go rzeczywistości.

#### 4.2. Religia

W systemie wychowawczym ks. Bosko wymiar religijności występował ściśle zintegrowany z wymiarem rozumności i dobroci. E. Alberich pisze, że działalność wychowawcza ks. Bosko nie wyczerpywała się w wymiarze czysto społecznym, ale też nie ograniczała się wyłącznie do wymiaru ewangelizacyjno-katechetycznego. Była działaniem i służbą kompletną, integralną, w której troska o rzeczy materialne szła w parze z działalnością edukacyjną i ewangelizacyjną<sup>13</sup>.

W tym duchu, znaczenie religii w systemie ks. Bosko podkreśla również P. Stella: „Należy przede wszystkim odnieść się do motta ks. Bosko, do *‘Da mihi animas’* skierowanego do Boga, motta, które przypomina kierunek wertykalny i transcendentalny będący w centrum wszystkich jego pragnień. (...) Podstawowe pojęcia religijne używane przez ks. Bosko dają możliwość zobaczenia horyzontów o wiele szerszych od samego pojęcia religia. Poprzez nie odnosi się nie tylko do praktyk religijnych, które należy wypełniać. Religia bowiem nie ma dla niego funkcji czysto zewnętrznej i instrumentalnej. Sakramenty są w sposób bardzo uświadomiony rzeczywistymi narzędziami łaski dla osiągnięcia świętości, chronią przed złem, ale również umacniają”<sup>14</sup>. Religia, jak widać, będąc rzeczywistością wiary, przenika i jest jednak zintegrowana z całym działaniem wychowawczym. Dotyka sumienia, nadaje sens życiu, sprawia, że pedagogika ks. Bosko ma wymiar transcendentny: dobro człowieka postrzega zarówno w doczesności, ale i jako dobro najwyższe, jakim jest Zbawienie<sup>15</sup>.

Podobnie jak rozum potrzebuje religii, tak i religia potrzebuje rozumu. Rozum dąży do wyjaśnienia sensu prawd wiary i ich znaczenia w codziennym życiu<sup>16</sup>. W ten sposób ks. Bosko integrował dwa elementy swojej metody wycho-

---

<sup>13</sup> Por. E. Alberich, *Don Bosco maestro di educazione religiosa*, w: *Il sistema preventivo e l'educazione dei giovani*, dz. cyt., s. 47-62, 58.

<sup>14</sup> P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, LAS, Roma 1981, s. 469-470.

<sup>15</sup> Por. F. Casella, *Wychowywać do poszanowania praw człowieka w wierności systemowi edukacyjnemu św. Jana Bosko*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Warszawa 2008, s. 113-147, 132.

<sup>16</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Religia w posłudze wychowawcy*, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy Salezjanów w Polsce, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1998, s. 112.

wawczej. Respektując wolność, wyjaśniał wychowankom znaczenie osobistej relacji z Bogiem oraz wartość uczestnictwa w sakramentach, szczególnie Eucharystii i spowiedzi, jako źródłach siły duchowej i wewnętrznej przemiany.

Prawo oświatowe, a w szczególności Rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach<sup>17</sup>, również dla tego wymiaru wychowania oferuje miejsce do zagospodarowania. W każdej szkole, a w sposób szczególny w szkole katolickiej i salezjańskiej, można organizować odpowiednie formy edukacji religijnej oraz tworzyć korzystne warunki wspierające dojrzewanie uczniów do wiary. Codzienne lekcje, jako forma podstawowa realizowania celów dydaktycznych szkoły, mogą być naturalnie zintegrowane z określonymi formami życia religijnego, jak słówko z modlitwą na rozpoczęcie dnia, Eucharystia dla całej społeczności szkolnej z okazji wybranych wydarzeń roku liturgicznego i szkolnego, katecheza czy rekolekcje. Tworzy się w ten sposób naturalne środowisko życia, pracy i nauki, przeniknięte klimatem otwartości na wiarę i Boga. Rolę nie do przecenienia odgrywają tu również nauczyciele, wychowawcy i wszyscy pracownicy szkoły, którzy, pełniąc swe role zawodowe, poprzez osobiste świadectwo, postawę wobec innych, dają się poznać uczniom jako chrześcijanie, jako osoby wierzące i praktykujące.

### 4.3. Miłość

P. Braido pisze, że różne określenia terminu *amorevolezza* są znakiem „obfitości” różnych cech ludzkich i boskich, które są formą odpowiedzi wychowawczej ks. Bosko na przejawy ubóstwa i opuszczenia młodych ludzi. Korzeniem takiej postawy są cierpienie i współczucie, jakich doświadczał, gdy ich spotykał w więzieniach, na ulicach i placach. Uczucia te przeradzają się w pasję wychowawczą, która kierowana rozumem prowadzi do podjęcia działania. W 1860 r. ks. Bosko pisze do ministra edukacji Terenzio Mamiani: „Wykorzystałem każdy moment życia, wnosząc kapłańską posługę do więzień i szpitali, przebiegając po wielokroć razy place i ulice w poszukiwaniu opuszczonych dzieci, by wyrwać je z niebezpieczeństwa i dać im możliwość rozwoju, pracy i nauki”<sup>18</sup>.

Odpowiedniki terminu *amorevolezza*, którymi są „miłość” lub „dobroć”, wyrażają postawę charakteryzującą się troską i pragnieniem dobra dla wychowanka znajdującego się często w sytuacji wielorakiego ubóstwa. Są wyrazem miłości pedagogicznej, której „miarą jest dobro wykonane na rzecz wychowan-

---

<sup>17</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. z 1993 r. Nr 36, poz. 155 ze zm.

<sup>18</sup> G. Bosco, *Epistolario*, Introduzione, testi critici e note a cura di F. Motto, vol. I: (1835-1863) 1-726, LAS, Roma 1991, lettera 440, s. 409.

ka”<sup>19</sup>. W 1884 roku, w słynnym liście z Rzymu, ks. Bosko pisze o kryzysie wychowawczym w oratorium na Valdocco w porównaniu z czasem początkowym. Zwraca uwagę na relacje między wychowawcami a wychowankami, które nie są już takie, jak wcześniej. Faktem jest, kontynuuje ks. Bosko, że realizowana jest praca z młodzieżą, widać nawet wysiłek i poświęcenie. Czegoś jednak brakuje. Ks. Bosko wypowiada tu znane zdanie: „ważne jest, aby wychowankowie nie tylko byli kochani, ale żeby też wiedzieli o tym, że są kochani”<sup>20</sup>.

Pisząc o wymiarze *amorevolezza*, ks. prof. Józef Wilk podkreśla, że system wychowawczy ks. Bosko był reakcją na dotychczasową przestarzałą szkołę herbartowską, w której panowała dyscyplina, posłuszeństwo, nakazy, sankcje i kary, w tym fizyczne<sup>21</sup>. Kiedy należało zwrócić uwagę za zachowanie niewłaściwe, ks. Bosko czyni to w odpowiedni sposób. Czynność dyscyplinująca nie jest aktem karzącym, ale momentem uświadomienia sobie przez wychowanka sposobu powrotu do „rozumnego porządku rzeczy”, momentem wzbudzenia indywidualnej odpowiedzialności.

W kontekście dzisiejszych relacji wychowawczych, z pewnością nie można dokonywać uproszczonych porównań do form, w których *amorevolezza* realizowana była w pierwotnym oratorium na Valdocco. Należy mieć na uwadze zdecydowanie inny czas, odbiorców oraz charakter instytucji, w których pracuje wychowawca i nauczyciel salezjański. Ponadto, trzeba spojrzeć na system ks. Bosko i zauważyć również w tym wymiarze to, czego nie posiada i co wymaga uzupełnienia. Elementem, nie tylko do przemyślenia, ale do skonstruowania od podstaw, jest cała edukacja związana z dojrzewaniem uczuciowym młodych ludzi i dorastaniem do odpowiedzialnych relacji z osobami płci przeciwnej.

W systemie ks. Bosko, ze względu na brak koedukacji w jego zakładach, edukacja taka nie istniała. Była to dziedzina przemilczana lub sprowadzana do zadbania, by wychowankowie byli odseparowani od kontaktu z „niewłaściwą” książką lub czasopismem, by byli w stanie sprawować kontrolę nad pożądliwościami, a w sensie religijnym rozwijali cnotę czystości<sup>22</sup>. Dzisiejsza edukacja w tym obszarze bazuje na wiedzy o rozwoju emocjonalnym i seksualnym człowieka. W szkołach, o czym mówi odpowiednie rozporządzenie ministerialne<sup>23</sup>, powinny

<sup>19</sup> J. Marszałek, *Profilaktyczny system juvenagogiczny ks. Jana Bosko*, w: *Obraz współczesnej młodzieży – od kryzysu do nadziei*, dz. cyt., s. 159-199, 187.

<sup>20</sup> „*Che i giovani non solo siano amati, ma che essi stessi conoscano di essere amati*”, cyt. za: *Don Bosco Educatore. Scritti e testimonianze*, red. P. Braido, II ed., LAS, Roma 1992, s. 369, 381.

<sup>21</sup> Por. J. Wilk, *Miłość wychowawcza tajemnicą skuteczności*, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, Materiały z sympozjum, dz. cyt., s. 123-143, 132.

<sup>22</sup> Ciekawe refleksje na temat *amorevolezza* można znaleźć we wspomnianych wyżej publikacjach X. Thévenota SDB z 1989 roku i N. Perquina SJ z 1962 roku.

<sup>23</sup> Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 12 sierpnia 1999 w sprawie nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej

być realizowane regularne zajęcia z tego zakresu prowadzone przez kompetentne osoby. Życie pokazuje, że jakość edukacji w tym zakresie jest jednak daleka od zadowalającej. W tym względzie większość szkół, nie tylko salezjańskich i katolickich, ma jeszcze długą drogę do przebycia.

## 5. OSOBA NAUCZYCIELA-WYCHOWAWCY. KOMPETENCJE I FORMACJA

P. Braido stwierdza, iż metodologia i skuteczność systemu prewencyjnego powierzone są całkowicie osobie wychowawcy<sup>24</sup>. To od niego zależy jego efektywność bądź jej brak. Kiedy ks. Bosko mówi, że jego system opiera się całkowicie na rozumie, religii i miłości, odnosi to przede wszystkim do sposobów działania w relacji z wychowankami. Wychowawca nie mógłby prowadzić wychowanków do dojrzałości w tych trzech wymiarach, jeśli sam nie byłby ich dojrzałym mediatorem w relacjach z innymi. Jakie kompetencje powinien więc posiadać wychowawca? Jak powinno wyglądać jego przygotowanie i rozwój zawodowy? Szukając odpowiedzi, odniesiemy się do trzech źródeł: myśli pedagogicznej i filozoficznej, do wypowiedzi ks. Bosko oraz do zapisów polskiego prawa oświatowego.

Perspektywę teoretyczną dla refleksji nad wymaganymi kompetencjami w pracy wychowawczej oferuje ciągle aktualna propozycja Arystotelesa mówiąca o dwóch aspektach ludzkiego działania: wymiarze etyczno-społecznym i techniczno-produkcyjnym. Działania nauczycieli i wychowawców, w świetle powyższego rozróżnienia, realizowane są zasadniczo w pierwszym wymiarze, etyczno-społecznym. To tu przebiegają intensywne procesy wychowawcze w sensie ścisłym. Konieczne kompetencje wychowawcy, to głównie cechy osobowościowe, system wartości i przekonań oraz wewnętrzne dyspozycje do ich realizacji. Drugi wymiar, praktyczno-techniczny, obejmuje działania, dla których wymagane są kompetencje i umiejętności typowo zawodowe, dotyczą one organizacji i realizacji procesów dydaktycznych i wychowawczych, obejmują kwalifikacje właściwe dla nauczanego przedmiotu lub pełnionej roli, zdolności programacyjne, a także umiejętność współpracy z innymi. Procesy nabywania kompetencji w obydwu wymiarach zostaną omówione później.

Inną perspektywę dla określenia kompetencji nauczyciela i wychowawcy implikuje analiza celów wychowawczych, o których była mowa wcześniej, oraz kompetencji uczniów, w nabywaniu których nauczyciel i wychowawca jest pomocą. Jak realizować w obecnym kontekście społecznym i kulturowym ideał „uczciwego obywatela i dobrego chrześcijanina”? Jak pomóc młodemu człowiekowi odpowiedzieć na potrzeby czasu? Pytania powyższe wymagają zdolności

---

oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego, Dz. U. z 1999r. Nr 67, poz. 756 ze zm.

<sup>24</sup> Por. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, dz. cyt., s. 289-290.

uważnej analizy i postrzegania ich w perspektywie edukacyjnej. Literatura przedmiotu wskazuje tu na konieczność rozwijania umiejętności tzw. „refleksyjnej konwersacji”<sup>25</sup>. Jest to zdolność indywidualna, ale i grupowa, interpretowania aktualnej rzeczywistości w świetle doświadczenia przeszłego oraz w świetle wiedzy nowej. Stanowi ona element kompetencji edukacyjnej, która, mając charakter transformacyjny, jest w stanie generować nowe sposoby organizowania praktyki kształcenia i wychowania oraz efektywnie odpowiadać na pojawiające się potrzeby w nowych okolicznościach. Zdolność dokonywania takiej refleksji krytycznej i twórczej jest postrzegana jako jedna z najważniejszych kompetencji metodologicznych osób zaangażowanych dzisiaj w procesy formacji i kształcenia<sup>26</sup>.

Jak rozwijać kompetencje, o których mowa wyżej? Dla kompetencji z zakresu techniczno-praktycznego adekwatna będzie z pewnością każda forma doskonalenia zawodowego dostępna dla nauczycieli i wychowawców odnosząca się do sektorów ich pracy. Dla kompetencji osobowych, natury etyczno-społecznej, niezbędna będzie ciągła formacja zarówno osobista, jak i zespołowa. Rezygnując tu z wyliczania zinstytucjonalizowanych form doskonalenia oferowanych dzisiaj przez różne ośrodki i centra, czy te o długiej tradycji i powszechnie znane, czy te dopiero co powstałe i kuszące nowoczesnością, akcent zostanie położony na do wartościowanie tych form i zasobów, które znajdują się w ramach możliwości każdej pojedynczej szkoły, a które, jak pokazuje życie, okazują się najbardziej efektywne i realnie wspomagające.

Publikacje w tym zakresie wskazują na duży potencjał, jaki zawarty jest w tzw. „wspólnotach praktyki zawodowej”. Na polu kształcenia i doskonalenia zawodowego osób dorosłych, badania w tym względzie prowadzi m.in. E. Wenger. Do wartościowuje i na nowo odkrywa znaczenie *apprenticeship*, tj. tego, co nadal w niektórych zawodach określane jest mianem terminowania lub bycia czeladnikiem. Rola formacyjna „wspólnoty praktyki zawodowej”, a w naszym wypadku wspólnoty wychowawczej, staje się oczywista, jeżeli weźmie się pod uwagę wielość relacji osób, które odznaczają się kompetencjami już zaawansowanymi, z osobami, które dopiero wchodzą na drogę ich nabywania. Dzięki nim tworzy się możliwość obserwowania „mistrzów w fachu” oraz naturalny system wzajemnego uczenia i wspomagania dobrymi praktykami. Wg E. Wengera, uczestniczenie

---

<sup>25</sup> Por. M. Pellerey, *Sulla formazione degli educatori*, w: *Educazione e cittadinanza. Verso un nuovo modello culturale ed educativo*, red. G. Malizia, M. Tonini, L. Valente, Franco Angeli, Milano 2008, s. 166-183, 174.

<sup>26</sup> Metodologiczne podstawy formacji ciągłej osób dorosłych proponuje Mezirow w publikacji *Transformacyjne wymiary kształcenia osób dorosłych* [tłum. DG]. W kształceniu tego rodzaju reinterpretujemy nasze przeszłe doświadczenie w kontekście nowych oczekiwań, dając im nowe znaczenie i nową perspektywę. Por. J. Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning*, Jossey-Bass, San Francisco 1991, s. 11.



we „wspólnocie praktyki jest układem wzajemnego zaangażowania, który daną wspólnotę definiuje”<sup>27</sup>.

Stwierdzenia powyższe wskazują na wartość, jaką oferuje codzienna praca we wspólnocie wychowawczej oraz ogromne bogactwo zgromadzonego w niej doświadczenia, indywidualnego i zbiorowego. Sam ks. Bosko, w swoim czasie, doradzał wychowawcom i salezjanom, by uczynić z siebie księgę z tytułem *Doświadczenie*. Sugerował, by rejestrować w niej sytuacje, problemy, rozwiązania, trudności i efekty, by można było ją następnie odczytywać i wyciągać życiowe lekcje<sup>28</sup>. W refleksji pedagogicznej forma taka nazywana jest uczeniem się przez doświadczenie<sup>29</sup>.

Z pewnością *Laboratorium na Valdocco*, nazywane tak z powodu swojej egzemplaryczności, było miejscem szczególnie uprzywilejowanym dla tej formy rozwoju. Sam ks. Bosko pracował bezpośrednio z młodzieżą, rozmawiał z wychowawcami, stawał się codziennym twórcą kultury pedagogicznej. W sposób intensywny dzielił się swoimi ideami, punktami widzenia, poradami i wskazaniami, tak że wszyscy byli wychowawcami, ale i ciągle doskonalącymi się praktykantami i podmiotami rzeczywistego „dyskursu pedagogicznego”<sup>30</sup>. Intensywne procesy formacyjne przebiegały w środowisku, które E. Wenger określa dzisiaj „wspólnotą praktyki zawodowej”. W niej może dokonywać się rozwijanie kompetencji zarówno wymiaru etyczno-społecznego, jak i wymiaru techniczno-praktycznego. Możliwe jest również asymilowanie takich aspektów pracy zawodowej, które inny autor, M. Polanyi, określa wiedzą milczącą lub osobistą (ang. *tacit knowledge*)<sup>31</sup>, a których nie można przekazać i nabyć inaczej, jak jedynie poprzez osobiste i systematyczne interakcje z tymi, którzy są w ich posiadaniu. Wiedza ta ukryta jest w realizowanej codziennie praktyce. W kontekście nabywania umiejętności zawodowych, Polanyi podkreśla rolę, jaką odgrywa wspólna praca osoby początkującej z mistrzami w swoim fachu<sup>32</sup>.

Praca w środowisku szkolnym stwarza szczególnie dogodne warunki do tworzenia tego rodzaju relacji i wspólnoty. Prawo oświatowe tworzy odpowiednie

---

<sup>27</sup> E. Wenger, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Cortina, Milano 2006, s. 88. Por. również E. Wenger, R. McDermott, W.M. Snyder, *Coltivare comunità di pratica*, Guerini, Milano 2007.

<sup>28</sup> Por. P. Braido, *Un 'nuovo prete' e la sua formazione culturale secondo Don Bosco*, *Ricerche Storiche Salesiane* 8(1989), s. 30.

<sup>29</sup> Por. D.A. Kolb, *Experiential Learning*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1984.

<sup>30</sup> P. Braido, *Un 'nuovo prete' e la sua formazione culturale secondo Don Bosco*, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>31</sup> M. Polanyi wprowadził do filozofii i nauki pojęcie tzw. wiedzy milczącej (ang. *tacit knowledge*). Kwestionował utożsamianie całości wiedzy z wiedzą zwerbalizowaną i argumentował, że możemy więcej wiedzieć niż jesteśmy w stanie wypowiedzieć. Por. M. Polanyi, *La conoscenza inespresa*, Armando, Roma 1979.

<sup>32</sup> Tenże, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990.

ramy dla tego typu relacji, m.in. poprzez zapisy Ustawy Karta Nauczyciela<sup>33</sup> oraz Rozporządzenia w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli<sup>34</sup>. Nie wchodzimy w problematykę formalizmów i związanych z tym uciążliwości, których rzeczywiście doświadczają nauczyciele w trakcie stażu lub będący ich opiekunami. Możliwe jest jednak zagospodarowanie pewnych elementów tak, by stały się pomocne na drodze zawodowego doskonalenia. Dokonywać się ono będzie głównie w relacjach indywidualnych między nauczycielami, ale i w formach złożonych, zaplanowanych i systematycznych na poziomie całej szkoły. Nowego odkrycia i dowartościowania wymagają być może praktyki dobrze znane, jak uczestnictwo w lekcjach wzorcowych, praca w ramach zespołów przedmiotowych, planowanie i realizowanie wspólnych projektów. Korzystną sytuację w tym względzie tworzą również inspektorialne i międzyinspektorialne struktury zgromadzeń salezjańskich. Spotkania nauczycieli różnych szkół są szczególnie cenne ze względu na możliwość poznania doświadczeń z innych miejsc, realizowanych jednak w ramach tej samej myśli wychowawczej.

## 6. ZAKOŃCZENIE

W powyższym tekście została ukazana rola, jaką pełni nauczyciel i wychowawca w szkole salezjańskiej. Zostało omówione zagadnienie kompetencji wychowawczych oraz możliwości, jakie oferuje wspólnota praktyki zawodowej w ich rozwijaniu.

System wychowawczy ks. Bosko proponuje cele i treści wychowawcze, ale formułuje jednocześnie wskazania metodologiczne dotyczące procesów wychowawczych. Można stwierdzić, że jest częścią pedagogiki w jej rozumieniu metodologicznym<sup>35</sup> i praktycznym<sup>36</sup>. Metodologicznym, gdyż zawiera wiedzę, która

---

<sup>33</sup> Por. Art. 9c pkt. 4 i 5 Ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela, Dz. U. z 2006 r. Nr 97, poz. 674 ze zm.

<sup>34</sup> Por. §4.1, §6.1, §7.1, §8.1 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 1 grudnia 2004 r. w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli, Dz. U. z 2004 r. Nr 260, poz. 2593 oraz z 2007 r. Nr 214, poz. 1580 ze zm.

<sup>35</sup> Rozwój refleksji nad tożsamością pedagogiki jako dyscypliny naukowej, szczególnie w kontekście rozwiniętych dzisiaj innych dyscyplin o wychowaniu, doprowadził do konstatacji, że cechą specyficzną odróżniającą tę dyscyplinę od innych zajmujących się wychowaniem, jest jej charakter metodologiczny – nauka zajmująca się organizacją wiedzy i działania wychowawczego. Por. C. Nanni, *Pedagogia*, w: *Dizionario di Scienze dell' Educazione*, red. J.M. Prellezo, G. Malizia, C. Nanni, LAS, Roma 2008, s. 851-854; G. Flores-d' Arcais, *Pedagogia*, w: *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, red. G. Flores-d' Arcais, Edizioni Paoline, Milano 1992<sup>3</sup>, s. 884-910; M. Laeng, *Pedagogia*, w: *Enciclopedia Pedagogica*, vol. V, red. M. Laeng, La Scuola, Brescia 1992, s. 8856-8860.

<sup>36</sup> Pedagogikę rozumianą jako dyscyplinę praktyczno-programacyjną (*pratico-progettuale*) proponuje M. Pellerrey. Por. M. Pellerrey, *Educare. Manuale di pedagogia come scienza pratico progettuale*, LAS, Roma 1999.

pomaga wychowawcom i nauczycielom organizować poszczególne działania w spójny proces wychowawczy ukierunkowany na cel. Pozwala również przeprowadzać refleksję i ocenę tego działania w świetle jej wewnętrznych kryteriów. Praktycznym, gdyż jego celem nie jest organizowanie wiedzy w teoretyczny system, a ukierunkowanie na rzeczywiste działanie i jego rezultaty.

## THE EDUCATIONAL SYSTEM OF DON BOSCO IN TODAY'S SCHOOLS RUN BY THE SALESIAN SOCIETY (PART 2)

### Summary

The preventive system of St John Bosco implemented in Salesian schools is valuable both as an educational method and as a source of ideals and objectives. Thus, it has a place in pedagogy, especially in its educational practice. This article continues the reflection on the possibilities of basing education in schools on this system. It gives special attention to the role of teacher and educator and also discusses the possibilities offered by the "community of vocational training" in vocational education.

**Keywords:** school, professional skills of teachers and educators, training of teachers and educators, Polish educational legislation, Salesian pedagogy, Don Bosco's preventive system

**Nota o Autorze:** **Ks. dr Dariusz Grządziel**, salezjanin, wykładowca dydaktyki i pedagogiki ogólnej na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, wcześniej przez 8 lat dyrektor Salezjańskiego Zespołu Szkół w Tarnowskich Górach.

**Słowa kluczowe:** szkoła, kompetencje nauczycieli i wychowawców, formacja zawodowa nauczycieli i wychowawców, polskie prawo oświatowe, pedagogika salezjańska, system prewencyjny



## Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE  
t. 29 \* 2011 \* s. 237–247

Ks. Arkadiusz Jasiewicz  
Seminarium Polskie w Paryżu

### DZIEJE ŚWIĘTYCH WIZERUNKÓW W CHRZEŚCIJAŃSTWIE – ZARYS HISTORII

Wyraz ikona pochodzi z języka greckiego (*eikon*), w którym oznacza obraz lub cenny przedmiot konsekracji i religijnego kultu. Ikony malowane są na grubych deskach, są starannie przygotowane według tradycyjnych reguł w zakresie tematów i technik, jako odtworzenie ideału nieba, rodzaj okna ku wieczności. Ikona narodziła się w Bizancjum i stanowi syntezę tradycji hellenistycznej, wywodzącej się z dziedzictwa grecko-rzymskiego, przekształconego i przystosowanego do nauki chrześcijańskiej oraz form artystycznych pochodzących z Palestyny, Azji Mniejszej, Egiptu i Syrii. Święte wizerunki kształtowały się przez wieki, każda epoka miała wpływ na wytworzenie się ich specyficznego charakteru. Stąd, celem tego artykułu jest prześledzenie, w zarysie, dziejów obecności świętych obrazów w historii chrześcijaństwa. Niełatwe to zadanie przedstawić w krótkim artykule historię ikony, ale choć trochę postaram się przybliżyć to zagadnienie.

#### 1. PIERWSZE IKONY – KATAKUMBY<sup>1</sup>

Zgodnie z Tradycją Kościoła, pierwsza ikona Chrystusa powstała jeszcze za Jego życia na ziemi. Był to wizerunek zwany na Zachodzie *Świętym Obliczem*, a w Kościele Wschodnim „wizerunkiem nieuczynionym ręką ludzką” (*acheirot-*

---

<sup>1</sup> „Nazwa katakumby przysługuje, od XVI wieku, wszystkim nowo odkrytym cmentarzom chrześcijańskim, znajdującym się pod ziemią. Początkowo jednakże nazwa ta przysługiwała tylko cmentarzowi przy bazylice św. Sebastiana przy via Appia w Rzymie, położonemu *ad catacumbas*”. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2001, s. 53.

*poietos*)<sup>2</sup>. Tradycja Wschodnia taki rodzaj ikony określiła terminem *mandylion*, pochodzącym od arabskiego słowa *mandil*, a oznaczającego chusteczkę. Dzieje mandylionu zawarte są w apokryfie z V wieku zatytułowanym *Doktryna Addaja*<sup>3</sup>. Tradycja Zachodnia wprowadziła Weronikę, która miała otrzeć pokrwawioną twarz Jezusa w czasie drogi krzyżowej (*vera icon* – prawdziwy obraz). „Tradycja związana z obrazem Świętego Oblicza z Edessy była na tyle żywa, że powoływał się na nią św. Jan Damasceński w swoich dysputach z obrazoburcami, a także II Sobór Nicejski w swych debatach często z niej korzystał”<sup>4</sup>. Istnieją jeszcze dwie relikwie ukazujące Chrystusa: Całun Turyński i Chusta Manoppello. Oba te wizerunki funkcjonowały jako decydujące modele dla wszystkich klasycznych wizerunków Chrystusa<sup>5</sup>.

Tradycja do obrazów „nieuczynionych ręką ludzką” zalicza jeszcze jedną ikonę, Matki Bożej trzymającej Boże Dziecię, którą przypisuje się św. Łukaszowi Ewangelście. „Uważano, że Łukasz przesłał Teofilowi nie tylko Ewangelię, ale i namalowany portret Maryi z Dzieciątkiem oraz dołączył bogaty materiał ilustracyjny z życia Chrystusa”<sup>6</sup>. Propagowanie idei, że św. Łukasz był malarzem ikon

<sup>2</sup> Por. A.A. Napiórkowski, *Acheiropity – ikony nie ręką ludzką uczynione*, w: *Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. tenże, Kraków 2003, s. 116-120. Teologia ikony pojęcie *a-cheiro-poietos* (nieuczyniony ręką ludzką) wyprowadza z Nowego Testamentu – „Wiemy, bowiem, że jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką ludzką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2Kor 5,1). *Acheiropity*, traktowane jako spuszczone z nieba obrazy, poprzez odbicie na chustach i kolumnach, powielano w chrześcijańskim antyku wielokrotnie.

<sup>3</sup> Por. J.S. Partyka, *Acheropity bizantyjskie*, *Miejsca Święte* 4(2002), s. 16-17. Król Abgar z Edessy wysłał do Jezusa swojego sługę Ananiasza z zaproszeniem do Edessy. W odpowiedzi Jezus zapowiedział przysłanie jednego ze swoich uczniów Tadeusza, aby nawrócił na chrześcijaństwo ludność podporządkowana Abgarowi. Kiedy Ananiasz przebywał w obecności Jezusa, namalował Jego portret, gdyż był nadwornym malarzem króla Abgara. Po powrocie do Edessy ofiarował go swojemu władcy, który bardzo się ucieszył i kazał powiesić wizerunek w jednej z komnat pałacowych. Inny bizantyjski pisarz, Andrzej z Krety, opowiada, że mandylion powstał wtedy, kiedy Chrystus obmył sobie twarz i wytarł ją lnianą chustą, na której odbiły się rysy Świętego Oblicza.

<sup>4</sup> T.D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 21.

<sup>5</sup> Por. H. Pfeiffer, *Podstawowe punkty teologicznego wizerunku Chrystusa*, tłum. L. Balter, *Communio* 24(2004), s. 139-141. Rozpatrując kwestię Całunu Turyńskiego, należy zawsze stwierdzić dwie rzeczy: wszystkie ślady cierpienia dokładnie odpowiadają relacjom Ewangelii na temat Męki Jezusa oraz do dnia dzisiejszego nikt nie potrafi wyjaśnić, w jaki sposób ślady wizerunku znalazły się na tej tkaninie. Od wizerunku Chrystusa na pokrywie z jednej z komór w katakumbach św. Piotra i Marcellina w Rzymie do Pantokratora na bizantyjskich mozaikach na Sycylii i do współczesnych rosyjskich ikon Chrystusa, ciągle stwierdza się obecność tych samych charakterystycznych cech, które można sprowadzić do jednego modelu, jednego pierwowzoru, a mianowicie do Całunu Turyńskiego. Istnieje jeszcze drugi model obrazu Chrystusa zachowany na chuście z Monoppello, nienamalowany, nieutkany, a więc powstały wskutek boskiej sztuki.

<sup>6</sup> R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, tłum. K. Kwaśniewska, Kraków 1999, s. 52.

stanowiło śmiałą strategię pisarzy wypowiadających się w obronie ikon w okresie bizantyjskiego obrazoburstwa w VIII wieku. Jeżeli interpretować obrazoburstwo w kategoriach dyskusji na temat właściwej formy sztuki chrześcijańskiej, to czy można znaleźć lepszy argument niż ten, którego udzielił sam św. Łukasz: Matka Boża i Dzieciątko Jezus stanowią odpowiedni temat ikony. Skoro św. Łukasz namalował ikonę, a Maryja zgodziła się na sportretowanie z Chrystusem, to jakie racje mogą przeważać?<sup>7</sup>

Początków ikony można szukać w pierwszym okresie chrześcijaństwa, kiedy symbolom pogańskim nadawano znaczenie głęboko religijne (ogród, palma, gołębicą, paw – przywołują wyobrażenie raju niebiańskiego). Przede wszystkim sięgano jednak do symboli Starego i Nowego Testamentu<sup>8</sup>.

Pierwsi chrześcijanie nie znali ikon w naszym rozumieniu, jednak rozbudowana obrazowość Biblii już zawierała w sobie ich załączek. „Na ścianach rzymskich katakumb zachowały się rysunki świadczące o tym, że symbolika biblijna wyrażała się w malarstwie i grafice. Ryba, kotwica, okręt, ptaki z oliwkowymi gałązkami w dziobach, krzew winny, monogram Chrystusa – te znaki zawierały w sobie podstawowe pojęcia chrześcijańskie”<sup>9</sup>.

Paul Evdokimov, teolog prawosławny, wprowadza podział w malarstwie katakumbowym na znaki:

1. Kojarzące się z wodą – Arka Noego, Jonasz, Mojżesz, ryba, kotwica;
2. Związane z chlebem i winem – rozmnożenie chleba, kłosa pszenicy, winorośl;
3. Przypominające o zbawieniu i zbawionych – młodzieńcy w piecu ognistym, Daniel wśród lwów, feniks, wskrzeszony Łazarz, Dobry Pasterz<sup>10</sup>.

Najstarsze niesymboliczne wizerunki Zbawiciela pojawiają się w katakumbach rzymskich dopiero pod koniec II wieku. Nie są to portrety Jezusa, ale ikony Jego Bóstwa i człowieczeństwa. W tzw. Kaplicach Sakramentów na cmentarzu św. Kaliksta widzimy Tego, który przyjmuje chrzest Janowy oraz Bożego Cudotwórcę, wskrzeszającego Łazarza. Kościół, przedstawiając prawdę ewangeliczną, chciał pokazać, że tylko przez chrzest można dojść do zmartwychwstania w łasce. Tylko zanurzenie w wodach chrztu, znaku śmierci Zbawiciela, pozwala na zmartwychwstanie do życia wiecznego. Może zastanawiać, skąd artysta zaczerpnął taki obraz Chrystusa. Szukając odpowiedzi, trzeba sięgnąć znów do sztuki pogańskiej, która wytworzyła już wówczas obraz wiecznie młodego efebą określonego jako „męża bożego” – *theosis aner*. Znamy takie właśnie przedstawienie postaci pogańskiej, antytezy Jezusa Chrystusa, „boskiego męża” Apolloniusza z Tyany.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>8</sup> Por. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, L'Osservatore Romano, wydanie polskie 20(1999), s. 6-7.

<sup>9</sup> J. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 24.

<sup>10</sup> Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Tradycji Wschodniej*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 118.

Kolejnym wizerunkiem Zbawiciela był Dobry Pasterz. W starożytności przedstawiano w ten sposób Hermasa z barankiem na ramionach, który miał symbolizować cnotę humanitas czy filantropię. Chrześcijański wizerunek Dobrego Pasterza, z początku III wieku, zajmuje centralne miejsce, czy to w kryptach katakumbowych czy też na sarkofagach. W drugiej połowie IV wieku pojawia się na sarkofagach wczesnochrześcijańskich kolejny typ przedstawienia – Jezus nauczający.

We wczesnym chrześcijaństwie spotykamy także przedstawienia Kościoła w postaci orantki, oblubienicy, Arki Noego, znajdujące się we wszystkich ważniejszych kaplicach grzebalnych. W Katakumbach św. Kaliksta tematyka eklezjologiczna pojawia się np. przy okazji przedstawienia sceny prymatu Piotra.

Wszystkie te przedstawienia wizualne to obraz nauczania, przepowiadania żywego i żyjącego w swoim Kościele Jezusa Chrystusa, którego słowo, a nie obraz, ma docierać do wiernych. Wizerunek bowiem w tym okresie jest jedynie nośnikiem słów przesłania dobrej nowiny, którą przyniosło udęczonej ludzkości Wcielone Słowo Miłości Ojca Przedwiecznego<sup>11</sup>. Zakorzenie w tradycji pogańskiej symbole zaczęły na stałe wpisywać się w literaturę i sztukę chrześcijańską, których stały się nierozłącznym składnikiem. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że symbole posiadają zdolność przybliżania nadprzyrodzonych rzeczywistości, ujęcia i w pewien sposób wyrażenia ich istoty, a przede wszystkim trwałego wyrzucia się w rozumie osoby, która je postrzega<sup>12</sup>.

## 2. EPOKA KONSTANTYŃSKA

Zwycięstwo Konstantyna nad Maksencjuszem w 312 roku, przypisane Bogu, pozwoliło chrześcijaństwu stać się, w 313 roku, religią tolerowaną i pojawić się na światowej arenie. Nowa stolica cesarstwa, z kolei, Konstantynopol, poświęcona w 330 roku, stała się dla wielu świętym miastem, łączącym codzienne życie świata z sacrum<sup>13</sup>. Położenie geograficzne nowej stolicy sprzyjało rozwojowi sztuki sakralnej, gdyż, leżąc na styku Europy i Azji, była ona między nimi jakby pomostem czerpiącym zarówno z jednego, jak i z drugiego bogatego dziedzictwa. Przykładem jest doprowadzenie techniki fresku do perfekcji, np. odkryte freski z zatopionej katedry z Faras<sup>14</sup>, mozaiki i enkaustyki, z bogatą ornamentyką, wyrafinowaną kolorystyką i systemem dekoracji budownictwa monumentalnego<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Por. J.S. Partyka, *Najstarsze wizerunki Jezusa Chrystusa*, *Miejsca Święte* 4(2002), s. 12-15.

<sup>12</sup> Por. B. Degórski, *Materialne znaki i symbole w pierwszych wiekach Kościoła*, w: *Chrystus Wybawiający*, s. 59-60.

<sup>13</sup> Por. M. Quenot, *Ikona – Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 17.

<sup>14</sup> Por. P. Siemieniuk, *Malowidła z zatopionej katedry*, *Przegląd Prawosławny* 5(1998), s. 9-11.

<sup>15</sup> Por. L. Uspiński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 54.



W tym czasie pojawia się wizerunek Chrystusa-Władcy, zgodny z zasadami ceremoniału dworskiego. Jednocześnie, Kościół zaczyna nadawać wielką rangę obrazom w przepowiadaniu słowa Bożego, szczególnie w walce z wszelkimi powstającymi w tym okresie herezjami.

Za czasów ostatniego wielkiego cesarza rzymskiego nastąpił „złoty wiek” sztuki bizantyjskiej, czego dowodem była świątynia Hagia Sophia. Justynian Wielki, w 532 roku, rozpoczął jej budowę. Ściany były pokrywane długim cyklem fresków i błyszczących mozaik. Świątynię zdobiły obrazy ukazujące w porządku chronologicznym wydarzenia z życia Chrystusa i działalności misyjnej Apostołów, u góry zaś na kopule było przedstawione Przemienienie, Ukrzyżowanie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego<sup>16</sup>. Jednak ten wspaniały budynek został w 1453 roku zniszczony przez Turków i po tych wielkich dziełach sztuki pozostały tylko resztki<sup>17</sup>.

### 3. IKONOKLAZM

Sprzeciw wobec kultu ikon do VIII wieku był sporadyczny, lecz podtrzymywany przez ikonoklazm żydowski i islamski, płynący ze wschodnich prowincji cesarstwa. Jednak w 726 roku z większą siłą wybuchnął nagle na dużą skalę, sprowokowany przez cesarza bizantyjskiego, Leona III Izauryjczyka. Przyczyny szukać trzeba w uchybieniach ze strony czcicieli obrazów, przejawiające się w niezrozumieniu właściwego sensu wizerunków, względnie w wypaczeniu oddawanego im kultu.

Wielu chrześcijan z zapałem przyozdabiało kościoły i uważało, że to wystarczy do zbawienia. Z drugiej strony, istniały takie formy oddawania czci wizerunkom, które graniczyły niekiedy z profanacją. W Aleksandrii panowie oraz wielkie damy przechadzali się po ulicach ubrani w szaty zdobne w przedstawienia świętych. Przesadny kult ikon zaznaczył się w ramach praktyki przyjętej w Kościele: na chrzestnych ojców i matki ludzie wybierali własne ikony. Niektórzy kapłani zdrapywali farbę z ikon, mieszały ją ze świętymi darami, a następnie rozdawali wiernym, tak jakby były to Ciało i Krew Jezusa. Inni kapłani sprawowali Eucharystię na ikonie zamiast na ołtarzu. Również wierni niejednokrotnie pojmowali kult ikon w sposób zbyt dosłowny: oddawali cześć nie tyle przedstawionej oso-

---

<sup>16</sup> Por. Ch. Diehl, *Sztuka bizantyjska*, w: *Bizancjum*, red. N.H. Baynes, H.St. Moss, tłum. S. Zwolski, s. 153-159.

<sup>17</sup> Istnieje legenda o przyjęciu przez Włodzimierza prawosławia na Rusi. Włodzimierz stanął przed wyborem religii dla swojego kraju, wysłał swoich posłańców, aby wybrali spośród napotkanych religii najpiękniejszą. Gdy ci posłańcy wkroczyli do świątyni Hagia Sophia, pod wpływem piękna wyrzekli: „Niebo na ziemi”. Stąd, na tych terenach, aż do dzisiaj, większość stanowią prawosławni.

bie, co samemu wizerunkowi. Wszystkie te zachowania wywoływały oburzenie, a u niektórych antypatię do ikon<sup>18</sup>. Cesarz Leon III nakazał niszczenie wszelkich obrazów przedstawiających Chrystusa czy osoby święte, usuwanie ich z cerkwi i domów prywatnych. Nieustraszeni ikonofile, wśród których byli mnisi, zostali potraktowani jak heretycy i często byli przez wierzących torturowani i zabijani. Monastery były plądrowane, a ziemie i dobra klasztorne konfiskowane<sup>19</sup>.

Sami ikonoklaści nie niszczyli wszystkich obrazów i mieli swoją ikonografię odpowiadającą ich własnym poglądom. Była to przede wszystkim sztuka dekoracyjna, ornamentyka abstrakcyjna lub roślinna, ale także wyobrażenia zwierząt, sceny z polowania. Zabraniając kultu obrazów, cesarz, jak się wydaje, nigdy nie zamierzał zakazywać tradycyjnego okazywania czci wizerunkowi cesarza. Przeciwnie, kult ten się wzmógł, co szczególnie wyraźnie się ujawniło w biciu monet. Znamienne, że tradycyjnie wyciskany na monetach krzyż, cesarze ikonoklaści zastąpili swoim własnym portretem, odbijanym teraz na obu ich stronach<sup>20</sup>.

W takich okolicznościach rozpoczęła się obrona kultu ikon i wytworzenie całej teologii obrazu. Przeciwno postępowaniu Leona III wystąpił energicznie nowy papież Grzegorz III, zwołując w Rzymie synod, który zagroził ekskomuniką tym wszystkim, którzy sprzeciwiają się czci obrazów lub je niszczą czy profanują.

Poczynaniom cesarza przeciwstawił się także Jan Damasceński, przebywający poza zasięgiem jego władzy, tworząc trwałe podstawy teologiczne pod kult obrazów i tym samym wykazując słabość argumentów cesarskich<sup>21</sup>. Za czasów cesarzowej Ireny, która rządziła w imieniu małoletniego syna Konstantyna IV, odbył się II Sobór Nicejski<sup>22</sup>. Właśnie na tym soborze powstała tzw. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* św. Jana Damasceńskiego. To dzięki niemu mamy ortodoksyjną naukę o obrazach. Święty ten wyjaśnia pojęcie obrazu i prototypu: „Obraz jest z jednej strony podobny w charakterze do swojego prototypu, z drugiej zaś w pewien sposób się od niego różni; nie pod każdym względem obraz podobny jest do swojego pierwowzoru”<sup>23</sup>. Swą apologię Damasceńczyk opiera na idei, że obraz święty jest „symbolem i pośrednikiem między bytem materialnym świętych postaci i ich bytem niematerialnym”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 73.

<sup>19</sup> Pewien mnich z Nikomedii został doprowadzony do cesarza, który szyderczo do niego powiedział: „Czy nie wiesz, głupi mnichu, że każdy może chodzić po obrazie Chrystusa, nie obrażając Jego Osoby?” Mnich rzucił monetę z wizerunkiem cesarza i odpowiedział: „Przeto mogę chodzić po tej monecie nie obrażając ciebie” (Por. M. Quenot, *Ikona*, s. 24).

<sup>20</sup> Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 161-163.

<sup>21</sup> Por. T.D. Łukaszuk, *Obraz święty*, s. 51.

<sup>22</sup> Por. C. Napiórkowski, *Ikonaoklazm, czyli spór o obrazy*, *Miejsca Święte* 12(2000), s. 22-25.

<sup>23</sup> Jan Damasceński, *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, wstęp i tłum. M. Dylewska, *Vox Patrum* 19(1999)36-37, s. 504.

<sup>24</sup> H. Stern, *Sztuka Bizantyjska*, tłum. T. Mroczko, Warszawa 1975, s. 115-118.

Punktem wyjścia do możliwości przedstawienia Chrystusa na obrazach stała się dla św. Jana tajemnica Wcielenia: „W dawnych czasach Bóg, który nie miał ciała ani kształtu, nie mógł być w żaden sposób przedstawiany. Teraz, skoro stał się widzialny w ciele i zamieszkał wśród ludzi, zaczęto przedstawiać Boga poprzez wizerunki. Nie składam hołdu materii, ale oddaję cześć jej Stwórcy, który ze względu na mnie przyjął postać cielesną, zgodził się zamieszkać wśród materialnego świata i poprzez tę właśnie materię dokonał mojego Zbawienia”<sup>25</sup>. W ten sposób został obalony argument filozoficzny, zapoczątkowany przez cesarza Konstantyna V oraz synod w Hierli z 754 roku, stwierdzający, że martwy obraz nie może być nigdy prawdziwym obrazem żywego i dlatego oddawanie mu czci jest bałwochwalstwem.

Św. Jan zwraca uwagę na sposób oddawania czci Chrystusowi przez ikony: „Oddając cześć obrazowi Chrystusa jako Wcielenego Boga (...) staram się sobie przed oczy Jego wspominać te czyny i cierpienia na obrazie przedstawione, aby przez Niego się uświęcić i zapalić się pragnieniem naśladowania Go. A czynię to ze względu na przynależną Mu cześć i szacunek, bo jak mówi święty Bazyl: cześć oddana obrazowi przechodzi na jego prototyp”<sup>26</sup>.

Dopiero VII Sobór Powszechny Nicejski II, w 787 r., ogłosił właściwą naukę o obrazach. „Postępując jakby królewskim traktem za Boską nauką świętych Ojców i za Tradycją Kościoła Katolickiego – wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty – orzekamy z całą dokładnością i zgodnie, że przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane (...), które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce (...) z wyobrażeniem Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawcy. (...) Im częściej bowiem wierni spoglądają na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej także się zachęcają do wspomnienia i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu – chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej Naturze. W ten sposób oddaje się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świeca przed wizerunkiem drogiego Krzyża, świętych Ewangelii i innych świętych obrazów, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków. Kult obrazu bowiem skierowany jest do wzoru, a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”<sup>27</sup>.

Tak więc, Ojcowie Soborowi orzekli, że malarstwo chrześcijańskie jest integralną częścią żywej Tradycji i nauczania Kościoła. Jest więc źródłem Objawienia. W związku z tym, ikonom należy się taka cześć, jaką się oddaje tajemnicy Krzyża i Ewangelii. To, co Ewangelia mówi nam słowami, ikona zwiastuje i czyni dla nas

<sup>25</sup> Jan Damasceński, *Mowa*, s. 507-508.

<sup>26</sup> Tamże, s. 511-512.

<sup>27</sup> Sobór Nicejski II (787), *Dekret wiary* [Horos], w: *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński, polski*, oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2002, s. 337-339.

obecnym. Ikona jest widzialnym znakiem niewidzialnego. Objawia ona świat nadprzyrodzony, niewidzialny, duchowy, stanowi tzw. „teologię w kolorach”<sup>28</sup>.

W ten sposób zakończył się trwający z przerwami ponad sto lat ruch zwany ikonoklazmem, przechodzący nieraz w krwawą walkę między zwolennikami a przeciwnikami kultu obrazów. Trzeba dodać, że był to czas „oczyszczenia” kultu ikony z wszelkich zabobonnych i heretyckich przywiązań.

#### 4. POSTIKONOKLAZM NA WSCHODZIE I ZACHODZIE

Do XI, a nawet XII wieku, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie stosowano się do postanowień VII Soboru Powszechnego. Ikona była obecna także w kościołach Zachodu. Malarstwo hiszpańskie, francuskie, niderlandzkie, a zwłaszcza włoskie, powstające w bezpośredniej orbicie wpływów bizantyjskich, rozwijało się w pewnej harmonii z malarstwem chrześcijańskiego Wschodu<sup>29</sup>.

Wielkim nieszczęściem dla Zachodu stały się *Libri Carolini*, w których Kościół co prawda zaaprobował użytkowanie obrazów, ale nie wiązał z nimi żadnego znaczenia sakralnego, dogmatycznego czy liturgicznego. Ograniczył rolę wyobrażeń do ozdoby kościołów i przypominania przeszłych zdarzeń. Nie przyjmując znaczenia teologicznego i liturgicznego ikon, teolodzy zachodni niejako zmuszeni byli do odrzucenia twierdzeń teologii bizantyjskiej, iż ikony są obdarzone cudowną mocą. W *Libri Carolini* bizantyjską wiarę w ikony przeciwstawiano zachodniej czci, przynależnej świętym w ich ciałach, a przede wszystkim relikwiach<sup>30</sup>. Z tego powodu zauważa się w tym okresie pewien kryzys ikony w Kościele Zachodnim.

Kolejny rozkwit sztuki sakralnej nastąpił na przełomie XIII i XIV wieku, a znany jest pod nazwą „renesans Paleologów”. Kościół po raz kolejny musiał bronić ortodoksyjności w walce hezychazmu<sup>31</sup> z humanizmem, co miało swój

<sup>28</sup> Por. A. Radziunkiewicz, *Prawosławie w Polsce*, Białystok 2000, s. 186.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 187.

<sup>30</sup> Por. B. Dąb-Kalinowska, *Pojęcie ikony i obrazu sakralnego*, Znak 45(1993)2, s. 94-103. Na Zachodzie przyjęto decyzje II Soboru Nicejskiego bardzo późno. Księgi karolińskie potępiają ten Sobór, ponieważ jakoby zarządził adorację obrazów. Przyczyny nie tylko należy szukać w złym przekładzie greckich akt Soboru i w niechęci Franków do Bizancjum, ale także w nastawieniu kleru w cesarstwie Karola Wielkiego. Nie potępiali wprawdzie obrazów, ale chcieli, by się nimi posługiwano tylko w celach pedagogicznych, bez domieszki kultu. Wrogi stosunek do Soboru Nicejskiego zmienił się dopiero po otrzymaniu decyzji VIII Soboru Powszechnego.

<sup>31</sup> Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 214. Hezychazm (gr. cisza, wyciszenie, spokój) – ruch mistyczno-ascetyczny w monastycyzmie bizantyjskim i staroruskim; nauka o drodze zjednoczenia z Bogiem przez oczyszczenie człowieka i skoncentrowanie wszystkich jego duchowych sił. W pierwszej połowie XIV w. podstawy teoretyczne hezychazmu opracowali w swoich dziełach Grzegorz Synaita, Mikołaj Kabasilas, a przede wszystkim Grzegorz Palamas – autor fundamentalnej nauki o Bożych energiach, co miało wyjątkowe znaczenie dla praktyki ascetycznej. Do kontynuatorów na Rusi należeli Sergiusz z Radoneża, Nil Sorski i inni asceci.

wyraz także w sztuce przedstawieniowej. Dyskusje te w Bizancjum dotyczyły istoty antropologii chrześcijańskiej. Ortodoksyjna tradycja, reprezentowana przez hezychastów z Grzegorzem Palamasem na czele, odparła zarzuty humanistów, którzy argumenty czerpali z filozofii zanurzonej w dziedzictwie hellenistycznym<sup>32</sup>.

Od upadku Konstantynopola, w 1453 roku, ośrodkiem gdzie kontynuowano kult ikon jest Rosja. W X i XI wieku na Ruś zaczęły docierać ikony, szczególnie dzięki najazdom Rubinów na Bizancjum, które miały na celu utorować drogę handlową z bogatym Konstantynopolem. Stamtąd też przyszła wiara chrześcijańska na Ruś. W XV i XVI wieku znana była szkoła ikonopisania w Moskwie, gdzie było wiele monasterów, w których mnisi prowadzili życie kontemplacyjne. Najsłynniejszymi artystami stali się Teofan Grek i Andrzej Rublow<sup>33</sup>. O świętym Andrzeju Rublowie powstało już bardzo dużo opracowań, szczególnie odnośnie do jego największego dzieła, jakim jest ikona Trójcy Świętej i Zbawiciela<sup>34</sup>. Bardzo trudno jest słowami określić Trójcę Świętą, ale Rublowi udało się to poprzez obraz ukazujący trzech Aniołów przebywających na uczcie u Abrahama<sup>35</sup>.

Pozostałe szkoły były podległe ówczesnym warunkom, stąd odchodziły od pewnych norm i kanonów wypracowanych przez poprzedników. Wpływ na to mieli bogaci kupcy, dlatego ikony stawały się może bardziej wartościowe artystycznie, lecz niezbyt bogate w treści teologiczne. Mówiło się wręcz o „półbarbarzyńskim” tworzeniu ikon, a więc takim, które nie liczy się z obowiązującymi normami ikonopisania<sup>36</sup>.

Od XVII wieku do 1917 roku, ikonografia w Rosji w coraz większym stopniu ulegała wpływom sztuki zachodniej. Przeorientowanie teologiczne wyraziło się przede wszystkim rozbudową wątków pasyjnych i apokaliptycznych. Rozszerzenie tematu męki, podkreślającego cierpienie Chrystusa, było całkowicie niezgodne z prawosławnym pojmowaniem nauki o Wcieleniu, gubiło bowiem boską naturę Chrystusa, akcentując jedynie Jego cielesność. Podkreślany w licznych

---

<sup>32</sup> Por. L. Uspieński, *Teologia ikony*, s. 184. „Człowiek – pisze Palamas – ten ogromny wszechświat zawarty w takiej drobinie, koncentruje w sobie wszystko, co istnieje i zostaje przywódcą wszelkiego Bożego stworzenia”. Ta nauka o człowieku daje trwałą podstawę prawdziwego chrześcijańskiego humanizmu i stanowi odpowiedź Kościoła na powszechne zainteresowanie człowiekiem zaznaczające się w XIV wieku.

<sup>33</sup> Por. W. Mole, *Ikona Ruska*, Warszawa 1956, s. 17-21.

<sup>34</sup> Por. G. Passarelli, *L'Icona della Trinita'*, Milano 1994. Spośród nich można jeszcze wymienić opracowania: T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001, H.M.J. Nouwen, *Ujrzyć piękno Pana*, tłum. J. Węclawik, Warszawa 1998, G. Dannels, *Trzej przy stole*, tłum. J. Fecko, Wrocław 2001, G. Bunge, *Trójca Rublowa*, tłum. K. Małys, Kraków 2003, S. Babolin, *Ikona Trójcy Świętej Rublowa. Od przedwiecznej Rady do Uczty Eucharystycznej*, *Communio* 20(2000), s. 8-17.

<sup>35</sup> Por. T. Špidlik, M.I. Rupnik, *Mowa obrazów*, s. 21-35.

<sup>36</sup> Por. A. Sulikowska, *Domowy ikonostas. Ikony staroobrzędowców i kult wizerunków w czasach współczesnych*, *Konteksty* 1(1998), s. 43-46.

ukrzyżowaniach zarówno element cierpienia, jak i męki Zbawiciela, a nie Jego triumfu i chwały, odrywał te wyobrażenia od podstawowej myśli Kościoła o zbawczym znaczeniu krzyża. Wszelkie naśladowanie cierpienia, wszelka dramaturgia cierpiącej ludzkiej natury Chrystusa, wszelki doloryzm nie jest akcentowany w prawosławnej duchowości tak bardzo, jak w katolickiej.

Drugi wątek tematyczny, niezwykle popularny w malowidłach ściennych 2. połowy XVII wieku, to tematy apokaliptyczne, eksponujące wątki dydaktyczno-moralizatorskie, których wzorcami były sztuchy zachodnie. Podkreślenie w przedstawieniach Sądu Ostatecznego strony potępionych, z wyraźnym wyeksponowaniem wątku kary za grzechy, zaczerpnięte z doktryny Zachodu, różniło się od spojrzenia prawosławnego, które w aspekcie Zmartwychwstania widziało w grzechu „jedynie garść piasku rzuconą w niezmierne morze. Oto, czym jest grzech wszelkiego ciała (...) wobec nieskończonego miłosierdzia Bożego” – pisał św. Izaak Syryjczyk<sup>37</sup>. Słynnymi twórcami nowego kanonu ikonograficznego w Rosji, który łączył starą tradycję malowania z nowinkami zachodnimi, stali się Josif Władimirow i Szymon Uszakow.

Bolesny cios totalitaryzmu w Rosji stał się kolejnym „ikonoklazmem”, tym razem motywowanym pragnieniem całkowitego zniszczenia tej „umierającej” sztuki bizantyjskiej w Rosji. Jednak wiek XX na nowo odkrywa ikonę – „spod warstwy kurzu, sadzy, szerniałego werniksu, po zdjęciu powyginanych, metalowych, ozdobnych okuć – ukazała się często lekko spalona w swoim tajemniczym pięknie – zachęcając jednocześnie do odczytania, zrozumienia i zaczerpnięcia z jej głębi”<sup>38</sup>.

Ikony ciągle powstają, czy to na Świętej Górze Athos, czy nawet w różnych szkołach pisania ikon w Polsce. Zauważa się też coraz większe zainteresowanie ikoną w publikacjach czy różnych dyskusjach, co daje szansę zaczerpnięcia na nowo ze skarbcza sztuki bizantyjskiej.

## VENERATION OF IMAGES IN CHRISTIANITY – SHORT HISTORY

### Summary

Icon painting emerged in the Byzantine Empire – the Christian empire of the Hellenistic East – between 330-1453. It became a fully-fledged and popular art form around 500. Icon painting can be traced back to early Christian paintings, including those from the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries found in the catacombs. It is an original, highly formalized art form, influenced by classic Greek art and Egyptian Hellenistic art as well as other art traditions, especially Syrian. The Byzantine art of icon

<sup>37</sup> Por. B. Dąb-Kalinowska, *Między Bizancjum a Zachodem – Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*, Warszawa 1990, s. 22-26.

<sup>38</sup> E. Łakoma, *Wprowadzenie w tajemnicę ikony*, Nurt SVD 31(1997), s. 134-135.

---

painting flourished during the reign of Justinian who ruled the Byzantine Empire for forty years (527-565). In 726, with the advent of iconoclasm, Emperor Leo III decreed that painting or using icons was to be regarded as idolatry. Iconoclasm lived on, with a few intermissions, until 843. In 843, when the Church conquered iconoclasm, the art of icon painting was revived, this time until the fall of Constantinople in 1453. That period was the golden age of the icon and saw the establishing of its principal prototypes and the habit of adorning churches with icons.

**Keywords:** Byzantine art, icon, iconoclasm, catacombs, holy image

**Nota o Autorze:** Ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – kapłan diecezji przemyskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii. Przebywa na stażu naukowym w Paryżu. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

**Słowa kluczowe:** sztuka bizantyńska, ikona, ikonoklazm, katakumby, święty obraz





Ks. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB  
UKSW, Warszawa

## PASTERZ PASTERZY. PAPIEŻ GRZEGORZ WIELKI I JEGO *KSIĘGA REGULY PASTERSKIEJ*

Piotr Apostół, udzielając trzykrotnie twierdzącej odpowiedzi na pytanie Chrystusa: „Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?”, usłyszał również trzykrotnie wezwanie Chrystusa: „Paś baranki moje”, „Paś owce moje”<sup>1</sup>. Istotą posługi Piotra, jaką zlecił mu Chrystus, była więc miłość duszpasterska Apostoła względem powierzonych mu ludzi. Zadanie to przejął Piotr Apostół, a za nim jego następcy biskupi, w tym szczególnie biskupi rzymscy (papieże), kolejni jego następcy na stolicy Piotrowej w Rzymie.

Wśród tych Piotrowych następców w Rzymie wyróżnia się papież Grzegorz, którego później potomność obdarzyła przydomkiem „Wielki”. Wśród wielu aspektów jego posługi papieskiej w Kościele na szczególną uwagę zasługuje jego praca duszpasterska. Jerzy Mirewicz następująco charakteryzuje ten aspekt działalności Grzegorza Wielkiego: „Grzegorz był w nim [Kościele] obecny przede wszystkim prawdziwą pracą duszpasterską. Nowy, powstający w jego oczach świat traktował jak swoją parafię i brał na siebie odpowiedzialność za wszystko, co się w tym świecie działo i co dziać się powinno. Wrósł weń wielką miłością ludzi bez względu na ich pochodzenie, stanowisko i poziom wykształcenia”<sup>2</sup>. Grzegorz nie tylko sam chciał być i był pasterzem, proboszczem wielkiej parafii o zasięgu światowym, ale zadaniem, jakie sobie postawił już na początku swojej papieskiej posługi, była formacja innych duchownych jako rzeczywistych i dobrych pasterzy ludu Bożego.

### 1. BIOGRAFIA

Grzegorz urodził się ok. 540 r. w Rzymie. Pochodził z rzymskiego rodu senatorskiego Anicjuszy zajmujących wysoką pozycję społeczną i zarządzających

---

<sup>1</sup> Por. J 21,15-17.

<sup>2</sup> J. Mirewicz, *Współtwórcy Europy*, Kraków 2003, s. 175.

wielkimi dobrami. Ojciec Grzegorza Gordian posiadał w Rzymie pałac i rozległe posiadłości na Sycylii. Był on przełożonym jednego z siedmiu okręgów w Rzymie. Z rodu Anicjuszy wywodził się już papież Feliks III (483-492).

Grzegorz wzrastał w okresie pustoszących wojen, chorób i klęsk żywiołowych. W czasie jego dzieciństwa Rzym przez 6 lat był zajęty przez Ostrogotów pod wodzą Totili (546-552). Został wyzwolony przez Belisara, naczelnego wodza cesarza wschodniorzymskiego. Następnie, Rzym ponownie zdobyli Goci i raz jeszcze został on wyzwolony przez wschodniorzymskie wojsko pod dowództwem Narsesa. Ledwo pod panowaniem Konstantynopola doszło do względnego spokoju, w 568 r. z północy przybyli Longobardowie i napadli na Italię. W 572 r. mieli już w ręku jej północną część i posuwali się dalej w kierunku Rzymu. Do tego dochodziły epidemie, klęski głodu i powodzie, tak iż u współczesnych rozpowszechniało się przekonanie, że to już koniec wszystkiego. Także i Grzegorz, którego życie kształtowały tak niespokojne czasy, był przekonany, że dzieje świata zmierzają szybko do końca. To przekonanie uczyniło go jednak na co dzień czujnym i zdecydowanym, a wielkie znaczenie dla takiej postawy miała modlitwa i konkretna działalność.

Możliwe, że właśnie temu przekonaniu Grzegorza o rychłym końcu świata należy przypisać fakt, że w 32 roku życia pozwolił się powołać na urząd prefekta miasta Rzymu, przez co uzyskał całą cywilną i sądowniczą władzę łącznie z nadzorem nad policją. Razem z papieżem regulował on wówczas kupno i rozdzielanie zboża na chleb. Wraz z *magister militum*<sup>3</sup> podejmował środki mające na celu obronę miasta. W ten sposób ćwiczył się w zarządzaniu i egzekwowaniu prawa. Poznawał potrzeby socjalne i znajdował sposoby, by im zaradzić.

Jednak już po trzech latach porzucił Grzegorz nie tylko urząd prefekta Rzymu, lecz całą swoją świecką egzystencję i założył na Sycylii 6 klasztorów, a w Rzymie wspólnotę klasztorną św. Andrzeja, do której sam wstąpił. Pozostałe dobra, które odziedziczył po śmierci ojca, rozdał ubogim. Grzegorz żył teraz wraz z nową wspólnotą jako prosty mnich w pałacu swoich rodziców. Zawsze później podkreślał, że pierwsze ciche lata w klasztorze, gdzie całkowicie oddawał się kontemplacji i mógł się poświęcać studium Pisma Świętego i Ojców Kościoła, były najpiękniejszymi latami jego życia. Grzegorz praktykował wówczas tak surowy post, że szybko zapadł na ciężką chorobę żołądka. Może już wówczas na skutek przeziębienia miał początki artretyzmu.

Kontemplacyjne życie rzymskiej wspólnoty klasztornej trwało tylko cztery lata. Wtedy Grzegorz, wbrew swojej woli, został mianowany przez papieża Pelagiusza II stałym jego przedstawicielem na dworze cesarza wschodniorzymskiego. Wraz z Grzegorzem udało się do Konstantynopola kilku mnichów z jego rzymskiej wspólnoty klasztornej. Wspólnie z nimi żył Grzegorz w Konstantynopolu

---

<sup>3</sup> Od czasów cesarza Konstantyna Wielkiego najwyższy dowódca wojskowy.

przez 7 lat. Jego pierwszorzędnym wówczas zadaniem było przekonanie cesarza wschodniorzymskiego do udzielania Italii pomocy przeciw Longobardom. Grzegorz szybko jednak poznał, że Bizancjum było wówczas zbyt mocno zajęte wojną z Persami, by móc jednocześnie ingerować skutecznie w sprawy Italii. Także w Bizancjum Grzegorz najchętniej usuwał się od wystawnego i pełnego intryg życia dworskiego i powracał do swoich klasztornych współbraci.

W 585 r. powrócił Grzegorz wraz ze swoimi braćmi do Rzymu do klasztoru św. Andrzeja i wkrótce został powołany przez papieża Pelagiusza II na osobistego sekretarza i doradcę. Podczas epidemii w 590 r. umarł papież Pelagiusz, a Grzegorz został natychmiast i jednogłośnie wybrany na jego następcę. Było dla niego naturalnie jasne, że przyjęcie urzędu biskupiego oznaczało kres jego kontemplacyjnego życia w klasztorze, na którym mu tak bardzo zależało. Z tego powodu odmawiał on przyjęcia urzędu. Było to coś więcej niż tylko odmowa wynikająca ze skromności. Grzegorz skierował pismo do wschodniorzymskiego cesarza Maurycyego, w którym błagał, by cesarz nie zgodził się na ten wybór. Poza tym, usunął się na pewien czas w ukryte miejsce. 6 miesięcy później wybór papieża został jednak potwierdzony przez cesarza. Duchowieństwo i lud Rzymu, którzy bezwarunkowo chcieli Grzegorza na papieża, znaleźli go, pochycili i na własnych rękach zanieśli do bazyliki św. Piotra. 3 września 590 r. Grzegorz został papieżem. Sprawował swój urząd przez 14 lat z wielką energią i dokonując dalekowszocznych rozstrzygnięć. Zmarł 11 marca 604 r.

## 2. KSIĘGA REGULY PASTERSKIEJ – PROGRAM PAPIESKIEJ DZIAŁALNOŚCI GRZEGORZA

U progu papieskiej posługi Grzegorz spotykał się z uwagami, że wzbraniając się przed przyjęciem biskupstwa chciał uciec przed ciężarem obowiązków duszpasterskich. Celem wyjaśnienia całej sytuacji Grzegorz chwycił za pióro i tak powstała *Regula pastoralis*. *Księga reguły pasterskiej* staje się nie tylko wyjaśnieniem odnośnie do zajmowanej przez Grzegorza postawy w obliczu przyjęcia zadań, jakie ciążyą na biskupie Rzymu, ale staje się swoistego rodzaju podręcznikiem dla duchownych, przede wszystkim kaznodziejów, których zadaniem jest pasterskie prowadzenie powierzonych im dusz. W liście do biskupa Jana z Rawnenny, do którego Grzegorz dołącza swoje dzieło duszpasterskie, papież wskazuje na cel, jaki sobie stawia, pisząc *Regula pastoralis*: „W łaskawy i pokorny sposób ganisz, Najdroższy Bracie, moją chęć ucieczki przed ciężarem urzędu pasterskiego. Nie chcąc, by te sprawy wydawały się lekkie, kreślę w załączonej książce to, co myślę o tych ciężarach, aby ten, kto ich nie ma, nie pożądał ich nieopatrzenie i aby ten, kto ich nieopatrzenie pożądał, lękał się, dlatego że je uzyskał”<sup>4</sup>. Grzegorz

<sup>4</sup> Grzegorz Wielki, *List I,2a*, w: tenże, *Listy*, tłum. J. Czuj, t.1, Warszawa 1954, s. 46.

uzasadnia, dlaczego on sam chciał się uchylić od przyjęcia urzędu biskupa rzymskiego: jest to brzemie duszpasterstwa i kierowania duszami, które nie tylko jemu, ale właściwie każdemu człowiekowi powinno wydawać się ciężkie, i które to brzemie, także on sam trochę odczuwa. Kto lekkomyślnie dąży do objęcia urzędu pasterskiego, daje do zrozumienia, że nie do końca jest świadomy, o co chodzi w duszpasterstwie.

Dlatego Grzegorz stawia przed sobą ważny cel, by nie tylko tłumaczyć się z własnej postawy, ale wszystkim, którzy przyjęli na siebie brzemie posługi pasterskiej, przedstawić program ich życia i sposobu pasterzowania wśród powierzonych dusz. Ten cel papież uwidacznia w strukturze treści *Regula pastoralis*, jaką przedstawia w liście biskupowi Janowi: „Książka ta podzielona jest na cztery rozprawy, aby doszła do świadomości czytelnika w pewnym porządku, jakby pewnymi krokami. Albowiem, gdy konieczność tego wymaga, należy zwrócić pilną uwagę, w jaki sposób ktoś dochodzi do władzy najwyższej, a jeżeli dochodzi do niej należycie, trzeba, zbadać, jak żyje, a jeżeli żyje dobrze – jak naucza; a jeżeli dobrze naucza, trzeba się zastanowić, czy rozważnie poznaje codziennie swą słabość”<sup>5</sup>. W *Księdze Reguły pasterskiej* Grzegorz stawia więc cztery pytania, na które odpowiednio w czterech księgach dzieła pragnie udzielić odpowiedzi. Są to następujące pytania:

- W jaki sposób należy zmierzać do sprawowania funkcji pasterza?
- W jaki sposób duszpasterz powinien prowadzić swoje życie?
- W jaki sposób, głównie poprzez nauczanie, ma sprawować funkcję pasterza dusz?
- Czy i w jaki sposób duszpasterz reflektuje swoje życie, zwracając uwagę na słabe jego punkty?

### 3. DROGA DO POSŁUGI PASTERSKIEJ

„Kierowanie duszami jest sztuką nad sztukami”<sup>6</sup>. Wystarczająco trudne jest już leczenie cielesnych ran człowieka. Rany duchowe leżą przecież jeszcze głębiej. Dlatego trzeba być dobrze zorientowanym w zasadach życia duchowego, aby móc stać się lekarzem dusz<sup>7</sup>. Posługa pasterska wymaga więc ze strony duszpasterza wiedzy, która zasadza się na dokładnej znajomości prawdy o Bogu. Pierwszorzędnym obowiązkiem duszpasterzy, którzy stoją na świeczniku najwyższego

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* I,1: „ars est artium regimen animarum”. To sławne określenie przejął Grzegorz Wielki od św. Grzegorza z Nazjanzu z jego 2. Mowy. Papież korzystał prawdopodobnie w tym wypadku z łacińskiego tłumaczenia Rufina z Akwilei, które brzmi: „ars artium et disciplinarum hominem vel regere vel imbere”, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 46, 18.

urzędu, jest wskazywanie właściwej drogi życiowej wiernym powierzonym ich pieczy. Ich oczy muszą więc świecić blaskiem znajomości prawa Bożego, ponieważ pasterz idzie przez życie na czele powierzonych sobie owiec, a „gdy idący na przedzie tracą światło wiedzy, idący za nimi uginają się pod ciężarem niesionych grzechów”<sup>8</sup>. Na skutek niewiedzy duszpasterzy „szkody doznają ci, którzy za nimi idą”<sup>9</sup>.

Stąd, urzędu pasterza nie można podejmować z pobudek pychy i żądzy próżnej chwały, jakiej można oczekiwać ze względu na przewodzenie ludowi Bożemu. Wobec obowiązków duszpasterskich należy stawać w duchu pokory, ze świadomością posiadanych cnót i w poczuciu wezwania Bożego<sup>10</sup>. Grzegorz apeluje więc do odpowiedzialności duszpasterzy, aby obowiązków duszpasterskich nie podejmowali w sposób lekkomyślny, by pragnienie osiągnięcia szczytu nie doprowadziło ich do przepaści<sup>11</sup>. Ludzie pyszni, niedoskonalni, nieprzygotowani do tej funkcji nie powinni przywłaszczać sobie władzy pasterskiej, by „stojąc niepewnie na równinie nie postawili nogi w przepaść”<sup>12</sup>. Co prawda, Paweł Apostoł pisze do biskupa Tymoteusza: „Jeśli ktoś dąży do biskupstwa, pożąda dobrego zadania”<sup>13</sup>. Jak zauważa Grzegorz, na tę wypowiedź Apostoła chętnie powołują się ci, którzy sami chętnie pragną przełożenstwa we wspólnocie kościelnej. Zapominają oni jednak czasami o następnym zdaniu Apostoła: „Biskup więc powinien być nienaganny”<sup>14</sup>. A co oznacza ten Pawłowy postulat nienaganności, papież wyjaśnia w sposób następujący: „Następnie pokazuje, czym jest nienaganność, wyliczając niezbędne cnoty. Chwali więc to pragnienie i odstrasza je ostrzeżeniem, jakby wyraźnie mówił: Chwałę to, czego pragniecie, lecz najpierw zapoznajcie się z tym, do czego dążycie, aby, jeśli zaniedbacie poznania samych siebie, nienaganność wasza nie okazała się tym bardziej splamiona, im bardziej starała się ukazać wszystkim w blasku czci. Wielki bowiem mistrz w sztuce rządzenia przychylnością ponagla, lękiem hamuje, aby słuchających go opisem szczytu nienaganności powstrzymać od pychy, a chwaleniem urzędu, do którego dążą, uformować do uporządkowanego życia”<sup>15</sup>. Pożądanie biskupstwa nie powinno więc zasadzać się na dążeniu do zaszczytnej godności, ale na chęci posługiwania dobremu dziełu.

---

<sup>7</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* I,1, tłum. E. Szwarzenberg-Czerny, Kraków 2008, s. 49.

<sup>8</sup> Tamże, s. 51.

<sup>9</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>11</sup> Por. tamże, I,3, s. 53.

<sup>12</sup> Tamże, I,4, s. 56.

<sup>13</sup> 1Tm 3,1.

<sup>14</sup> 1Tm 3,2.

<sup>15</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* I,8, s. 61-62.

Z drugiej strony jednak człowiek przygotowany, czujący w sobie wezwanie Boże, obdarowany wszelkiego rodzaju cnotami, nie powinien odmawiać przyjęcia urzędu pasterskiego. W przeciwnym razie zaprzeczyłby tym darom, które otrzymał nie tylko dla siebie, ale także dla innych. Tacy ludzie, „gdy myślą o swoich korzyściach, a nie o bliźnich, sami się pozbawiają dóbr, do których dążą (...). Jeśli dowodem miłości [do Chrystusa] jest troska pasterska, to człowiek cnotliwy, który odmawia pasienia Bożego stada, daje dowód, że nie kocha najwyższego pasterza”<sup>16</sup>. Usprawiedliwieniem uchylenia się od posługi pasterza nie może być w tym przypadku nawet pragnienie poświęcenia się samej kontemplacji. „Jak może – pisze Grzegorz – człowiek, który mógłby zabłysnąć pomagając bliźnim, przedkładać swoje odosobnienie nad wspomaganie innych, gdy Jednorodzony Syn Ojca chcąc pomóc wielu opuścił łono Ojca, aby działać w naszym świecie”<sup>17</sup>. Tacy naprawdę okazują się pokorni, gdy nie będą sprzeciwiać się woli Bożej<sup>18</sup>.

Obowiązek głoszenia nauki Bożej wynika z Bożego wezwania. Grzegorz w *Regula pastoralis* wskazuje na dwie godne postawy człowieka wobec powołania Bożego do urzędu pasterskiego. Jedna, której wzorem jest prorok Izajasz, to ochocze i dobrowolne przyjęcie Bożego powołania: „Oto ja, pošlij mnie”<sup>19</sup>. Druga, której przykładem jest Jeremiasz, wyraża się początkowo w pokornej odmowie: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem!”<sup>20</sup>. Według Grzegorza jedna i druga postawa jest godna, ponieważ wypływa z jednego źródła, mianowicie miłości. „Dwa są bowiem przykazania miłości, mianowicie miłości Boga i miłości bliźniego. Izajasz, pragnąc pomóc bliźnim przez życie czynne, sięga po obowiązek głoszenia nauki, Jeremiasz zaś, pragnąc przylgnąć całkowicie do miłości Stwórcy, nie chce być wysłany do takiej misji. Do czego jeden dążył w sposób godny, tego drugi w sposób godny przeląkł się. Ten obawiał się, że mówiąc straci to, co zyskał podczas cichej kontemplacji, tamten obawiał się, że przez milczenie straci owoce wspaniałej pracy (...). Nie należy jednak (...) odmawiać z uporem, gdy ma się świadomość, że wola Boża każe ten obowiązek przyjąć”<sup>21</sup>.

Kto wobec powyższego powinien ostatecznie podejmować się sprawowania urzędu pasterskiego? Kto podejmuje się obowiązków duszpasterskich, powinien po pierwsze dawać przykład dobrego sposobu życia, kto zwalcza w sobie ludzkie namiętności i prowadzi głębokie życie duchowe. Kolejnymi cechami, jakie powinien posiadać dobry duszpasterz, są: szczodrość w dzieleniu się własnymi dobra-

<sup>16</sup> Tamże, I,5, s. 57.

<sup>17</sup> Tamże, I,5, s. 58-59.

<sup>18</sup> Por. tamże, I,6, s. 59.

<sup>19</sup> Iz 6,8.

<sup>20</sup> Jr 1,6.

<sup>21</sup> Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* I,7, s. 60.

mi, głęboka pobożność, skłonność do przebaczenia. Dobry pasterz nie powinien nigdy odchodzić od szczytu prawości. Krótko mówiąc, godnym sprawowania pasterskiego urzędu jest ten, „kto dla innych jest wzorem godnym naśladowania we wszystkim, co czyni, tak że nie miałby się wobec nich czego wstydzić nawet ze swej przeszłości. Kto stara się tak żyć, aby serca bliźnich spragnione nauki obficie nasycić. Kto przez modlitwę i przez doświadczenie nauczył się już, że może od Pana otrzymać to, o co prosi (...)”<sup>22</sup>.

#### 4. ŻYCIE DUSZPASTERZY

„Niektórzy z wielką starannością badają polecenia Ducha, lecz życiem swym niszczą to, co przenikają umysłem; uczą tego, czego nauczyli się przez rozmyślanie, a nie przez działanie; lecz ich zachowanie przeczy temu, czego uczą ich słowa”<sup>23</sup>. Grzegorz dostrzega, że u wielu duszpasterzy ich sposób życia nie współbrzmi z tym, czego się nauczyli przez studium Pisma Świętego i rozmyślanie. Taka sytuacja może tylko niszczyć owoce ich pracy. Do takich pasterzy Grzegorz odnosi słowa z księgi proroka Ezechiela: „Czyż to wam może mało, że spasacie najlepsze pastwisko, by resztę swego pastwiska zdeptać swoimi stopami, że pijecie czystą wodę, by resztę zmącić stopami?”<sup>24</sup>.

Grzegorz w następujący sposób komentuje te słowa w kontekście życia i działania pasterzy Kościoła: „Pasterze bowiem piją wodę najczystsza, gdy czerpią ją z tryskających źródeł prawdy, dobrze ją rozumiejąc. Lecz tę samą wodę mącić nogami to znaczy przez złe życie niszczyć naukę świętego rozmyślania. Tę zmąconą nogami wodę piją owce, gdy nie idą za słowami, które słyszą, lecz jedynie naśladowują złe przykłady, które widzą. A choć pragną słów, to doznają zepsucia przez czyny i z zepsutych źródeł czerpią napój zmieszany z mułem”<sup>25</sup>. Wierni niekoniecznie w pierwszym rzędzie słuchają słów, jakie kieruje do nich duszpasterz i wcielają je w życie. Oni mocno zwracają uwagę na życie biskupa czy kapłana, jeśli to życie nie odpowiada prawdzie, jaką pasterz głosi, źródło, z jakiego czerpią wierni, jest zepsute. Stąd „nikt nie szkodzi bardziej Kościołowi niż ten, kto postępuje źle, będąc świętym z tytułu i stanu”<sup>26</sup>.

Jakimi więc właściwościami powinno cechować się życie pasterza, by było ono dobre i przykładowe dla stada? Grzegorz ujmuje je w sposób następujący: „Konieczne więc jest, aby jego myśli były czyste, jego działanie pociągające, aby był rozważny w milczeniu, a użyteczny w słowie, każdemu bliski przez współczucie,

<sup>22</sup> Tamże, I,10, s. 65.

<sup>23</sup> Tamże, I,2, s. 51.

<sup>24</sup> Ez 34,18.

<sup>25</sup> Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* I,2, s. 51-52.

<sup>26</sup> Tamże, s. 52.

bardziej niż wszyscy pogrążony w kontemplacji, aby przez pokorę stał się towarzyszem wszystkich czyniących dobro, aby miłując sprawiedliwość zwracał uwagę na błędy winnych, aby zewnętrzne obowiązki nie zmniejszały jego troski o sprawy wewnętrzne, aby jednak przez troskę o życie wewnętrzne nie zaniedbał obowiązków zewnętrznych<sup>27</sup>.

Pierwszą zatem cechą życia dobrego pasterza jest – według Grzegorza – czystość myśli. Jest ona konieczna, ponieważ duszpasterz bierze na siebie obowiązek usuwania brudu z serc innych ludzi. Nie może być brudna ręka pasterza, która ma obmywać nieczystości u innych. Odwołując się do słów proroka Izajasza: „Oczyśćcie się wy, którzy niesiecie naczynia Pańskie”<sup>28</sup>, Grzegorz ukazuje pasterzy jako tych, którzy do wiecznej świątyni Pańskiej powinni nieść czyste żywe naczynia, to znaczy swych wiernych: „Niosą bowiem naczynia Pańskie ci, którzy podjęli się przez swe postępowanie prowadzić dusze bliźnich do wiecznej świątyni. Niech sami w sobie rozważą, jak bardzo powinni się oczyścić ci, którzy przez uroczyste zobowiązanie w swym sercu niosą do wiecznej świątyni żywe naczynia”<sup>29</sup>.

Po drugie, dobry pasterz powinien charakteryzować się pociągającym sposobem życia, to znaczy prowadzić życie w taki sposób, by ono pociągało wiernych bardziej niż najpiękniejsze, wyrażone z jak największą mocą słowa. „Pozycja pasterza wymaga, aby mówił o sprawach najwyższych, zmusza go też, aby je ukazywał. Mowa łatwiej przenika serca słuchaczy, gdy potwierdza ją życie mówiącego. Mówiąc bowiem poleca, pokazując – pomaga w wypełnianiu słowa. Toteż prorok mówi: «Wstąp na górę wysoką ty, który zwiastujesz dobrą nowinę Syjonowi»<sup>30</sup>. Skoro pasterz zajmuje się głoszeniem dóbr niebieskich, opuszczając niziny działania ziemskiego, niech sam będzie widoczny na szczytach; łatwiej swych podwładnych pociągnie do lepszego postępowania, gdy z wysokości będzie wołał poprzez zasługi swego życia”<sup>31</sup>.

Następną cechą dobrego pasterza powinno być zachowywanie rozwagi w milczeniu. Duszpasterz nie powinien milczeć, gdy sytuacja wymaga zabrania głosu. Nierozważne milczenie pozostawia w błędzie tych, których pasterz powinien pouczyć czy napomnieć. „Często bowiem nieostrożni pasterze w obawie, że utracą przychyłność ludu, boją się swobodnie mówić tego, co słuszne, i zgodnie ze słowami Prawdy nie strzegą powierzonego im stada z gorliwością pasterza, lecz tak jak najemnicy uciekają na widok wilka, tak oni ukrywają się pod osłoną milczenia”<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Tamże, II,1, s. 71.

<sup>28</sup> Iz 52,11.

<sup>29</sup> Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* II,2, s. 72.

<sup>30</sup> Iz 40,9.

<sup>31</sup> Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* II,3, s. 74.

<sup>32</sup> Tamże, II,4, s. 77.



Z drugiej strony, każdy duszpasterz powinien zwracać uwagę na to, by zawsze zabierał głos w taki sposób, by przynosiło to pożytek wiernym. „Gdy kapłan przygotowuje się do przemawiania, niech uważa, z jak wielką ostrożnością ma mówić. Jeśli bowiem daje się porwać słowu w sposób nieuporządkowany, serca słuchaczy mogą być zranione błędem. Gdyby zaś przypadkiem chciał wydać się mądrym, niech uważa, aby nie rozdzielił spojenia jedności stada. (...) Gdy usiłuje mówić mądrze, niech dobrze uważa, aby swą mową nie zburzył jedności słuchaczy”<sup>33</sup>. Pasterze podczas przepowiadania powinni czuwać także nad tym, by nie powiedzieć czegoś, co zawiera błąd, nie powinni być także nadmiernie gadatliwi. Pasterz-kaznodzieja „gdy nierozważnie rozprasza się przez wielomówstwo, rozsiewa nasienie dla nieczystości, a nie dla dobra potomstwa”<sup>34</sup>.

Kolejną postulowaną przez Grzegorza cechą życiową dobrego duszpasterza powinna być pełna troski obecność i towarzyszenie w życiu wiernych powierzonych jego trosce. Jednym z przejawów takiej obecności pasterza w życiu wiernych jest przeżywanie wspólnie z bliźnimi ich cierpień. Kapłan-duszpasterz powinien łączyć się z biedą swoich wiernych. Nie powinien jednak przy tym wszystkim zaniedbywać życia kontemplacyjnego. W kontemplacji powinien wznosić się do nieba, a jednocześnie być przy wiernych w ich problemach dnia codziennego. Pasterz „złączony więzią miłości z tym, co najwyższe, i z tym, co niskie, w sobie mocą ducha porwany do tego, co najwyższe, jednocześnie przez współczucie przeżywa słabości innych”<sup>35</sup>.

Pasterz powinien żyć także cnotami pokory i sprawiedliwości. Cnota pokory jest mu potrzebna, by we właściwy sposób był przyjacielem ludzi dobrych. Poczucia sprawiedliwości wymaga występowanie przeciwko błędom winnych. Kapłan „niech pod żadnym względem nie stawia siebie wyżej od dobrych, a gdy tego wymaga grzech niegodziwych, niech zda sobie sprawę z władzy, jaką mu daje jego przewodnictwo. Zapominając o własnej godności, niech uważa siebie za równego tym spośród siebie podwładnych, którzy żyją dobrze, niech natomiast obawia się nie zastosować słusznego prawa wobec postępujących źle”<sup>36</sup>.

Kapłan-duszpasterz przy wszelkich kontaktach z ludźmi musi jednak pamiętać o jednej bardzo ważnej rzeczy. Powinien czuwać, aby nigdy nie kierowało nim pragnienie przypodobania się ludziom. „Aby, gdy z gorliwością zabiega o sprawy zewnętrzne, nie starał się o to, by wierni pokochali go bardziej niż prawdę. Aby – gdy wydaje się obcy światu i pełen dobrych czynów – miłość własna nie uczyniła go obcym dla jego Stwórcy. Wrogiem Odkupiciela bowiem jest czoło-

<sup>33</sup> Tamże, s. 79-80.

<sup>34</sup> Tamże, s. 81.

<sup>35</sup> Tamże, II,5, s. 82.

<sup>36</sup> Tamże, II,6, s. 85.

wiek, który pragnie być zamiast Niego kochanym w Kościele z powodu swych dobrych czynów”<sup>37</sup>.

Przy zachowaniu wszelkiego zainteresowania codziennymi problemami swoich wiernych, kapłan duszpasterz nie powinien jednak z tego powodu zaniedbywać troski o własne życie wewnętrzne, a – jak Grzegorz zauważa – są tacy pastarze, dla których troska o codzienne potrzeby wiernych staje się pretekstem, by zaniedbywać sprawy własnego życia duchowego. „Niekktórzy bowiem często jakby zapominają, że zostali postawieni nad swymi braćmi dla dobra ich dusz, i całym sercem oddają się sprawom świeckim. I gdy je mają, z radością zajmują się nimi, a gdy im ich brak, w dzień i w nocy wzdychają do nich gorąco. A gdy przypadkiem są od nich wolni, jeszcze bardziej są zmęczeni tym spokojem. Przeciężenie zajęciami uważają za przyjemność. Udręką jest dla nich, jeśli nie mogą działać w sprawach doczesnych. Dochodzi nawet do tego, że ciesząc się z nawału światowych niepokojów, nie znają spraw wewnętrznych, których powinni nauczać”<sup>38</sup>. Skutkiem takiej postawy pasterza są problemy duchowe wiernych. „To też życie ich podwładnych niewątpliwie staje się gnuśne, ponieważ chcieliby oni robić postępy w życiu duchowym, a przykład ich przełożonego staje się dla nich przeszkodą, o którą się potykają”<sup>39</sup>.

## 5. SPOSÓB PASTERSKIEJ POSŁUGI NAUCZANIA

Całą księgę trzecią *Regula pastoralis* poświęca papież Grzegorz Wielki odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób pasterz-kaznodzieja powinien pouczać swoich wiernych. I papież, pouczając innych pasterzy, kładzie nacisk na różnorodność nauczania. Powołując się na św. Grzegorza z Nazjanzu, stwierdza że: „ta sama nauka nie jest odpowiednia dla wszystkich, gdyż nie wszyscy zachowują te same obyczaje. Często bowiem jednym szkodzi to, co innym pomaga”<sup>40</sup>.

Stąd pastarze-nauczyciele powinni zarówno język, jak i sam sposób przepowiadania tak dostosowywać do słuchaczy, aby odpowiadały one potrzebom poszczególnych ludzi, przy tym nie odstępowały od sztuki budowania wspólnoty<sup>41</sup>. Język i sposób przepowiadania powinien być dostosowany do wieku słuchaczy, ich płci, ich statusu materialnego i społecznego, cech charakterologicznych, stanu wiedzy, życia religijno-moralnego i wielu innych czynników<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, II,8, s. 99.

<sup>38</sup> Tamże, II,7, s. 93.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, III, Prolog, s. 113.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Księga trzecia dzieła, w której Grzegorz roztrząsa szczegółowo wszystkie te zagadnienia, wymagałaby oddzielnego studium teologiczno-pastoralnego i psychologicznego i przekracza ramy niniejszego artykułu.

## 6. PASTERSKA REFLEKSJA NAD WŁASNYM ŻYCIEM I DUSZPASTERSKĄ DZIAŁALNOŚCIĄ

Bardzo ciekawa jest czwarta, ostatnia księga *Regula pastoralis*. Grzegorz zwraca się w niej z ostatnią w tym dziele przestrożą do tych, którzy i we właściwy sposób zmierzają do objęcia urzędu pasterskiego, i życie ich koresponduje z treścią nauczania, jakiego podejmują się w dziele duszpasterskiej posługi, a także we właściwy sposób potrafią oddziaływać na ludzi stosownie do ich wieku, wykształcenia, życia religijno-moralnego i statusu społecznego. Jednym słowem, mają szansę odnieść sukces duszpasterski i mają świadomość, że taki sukces odnoszą. I tu może się zdarzyć, że duszpasterz znajdzie się w niebezpiecznej dla swego życia duchowego sytuacji.

Przed czym przestrzega Grzegorz? „Zdarza się, że dusza tego, który dobrze czyni, przestaje pilnie i z obawą uważać na siebie i spoczywa bezpieczna w swej ufności. I gdy już przysypia, chytry kusiciel wylicza jej wszystko, co uczyniła dobrego, i w myśli pełnej pychy wynosi ją jakoby ponad innych. Z tego wynika, że przed oczami sprawiedliwego sędziego pamięć o cnotach staje się pułapką dla duszy, gdyż przypominając sobie, co uczyniła, podnosi się w swoich oczach, a upada w oczach Tego, który jest źródłem pokory”<sup>43</sup>. Krótko mówiąc, świadomość własnych cnót, sukcesów pastoralnych i idącego za tym szacunku społecznego może prowadzić do pychy, jeżeli duszpasterz nie będzie nieustannie reflektował tej sytuacji, a przeciwnie, będzie się napawał pięknem swej duszy i chełpił zasługami swych cnót.

Jakiej zatem wskazówki udziela papież Grzegorz takim pasterzom? By nie tyle cieszyli się z siły własnego ducha, co raczej nieustannie mieli świadomość własnej słabości. „Nie pozwól, aby serce twoje unosiło się pychą z powodu tego, co widzisz; zdaj sobie z uwagą sprawę, kim jesteś, abyś przenikając rzeczy najwyższe pamiętał, że jesteś człowiekiem, a ilekroć będziesz porwany ponad siebie, abyś wędzidłem własnej słabości został do siebie przywołany. Dlatego gdy obfitość cnót nam pochlebia, konieczne jest, by dusza powracała do swych słabości i unizmała się w zbawiennej pokorze. Niech nie patrzy na to, co zrobiła, lecz na to, czego zrobić zaniedbała; aby serce udręczone wspomnieniem słabości u źródła pokory zostało silniej umocnione w cnocie. Często bowiem Bóg wszechmogący, choć w znacznej części udoskonala dusze pasterzy, w jakiejś małej części pozostawiał je niedoskonałymi, aby jaśniejac podziwu godnymi cnotami ze wstrętem myśleli o swej słabości i nigdy nie wynosili się z powodu rzeczy wielkich, gdy wciąż jeszcze z trudem walczą z małymi. A ponieważ nie mogą zwyciężyć w sprawach małych, niech nie odważają się pysznić z czynów ważnych”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* IV, s. 249.

<sup>44</sup> Tamże, s. 251-252.

## KONKLUZJA

Papież Grzegorz Wielki, obejmując Stolicę św. Piotra w Rzymie, nie tylko postawił za swój główny cel bycie pasterzem dusz, ale także chciał być pasterzem pasterzy – formować innych duchownych w tej bardzo pięknej, ale i trudnej sztuce, jaką jest duszpasterstwo. Tak powstała *Księga reguły pasterskiej* – swego rodzaju podręcznik dla duszpasterzy. W *Regula pastoralis* Grzegorz przedstawia teologię duszpasterstwa, ale jest to także dobry podręcznik psychologii pastoralnej. Mimo że od czasu powstania *Regula pastoralis* dzieli nas ponad 1400 lat, pouczenia i spostrzeżenia Grzegorza Wielkiego nie straciły na swej aktualności. Zawierają one teologiczną i duchową głębię i przedstawiają wiele uniwersalnych treści i rozwiązań zawsze aktualnych problemów. Grzegorza Wielkiego można uznać za pasterza pasterzy wszystkich czasów.

THE SHEPHERD OF SHEPHERDS: POPE GREGORY THE GREAT  
AND HIS *BOOK OF PASTORAL RULE*

## Summary

Not only was Pope Gregory the Great a shepherd himself, but from day one of his pontificate he attached great importance to the formation of other priests as genuine and good pastors of the Church. The article analyzes the Pope's *Book of Pastoral Rule* in which he teaches the clergy how to seek the pastoral office, how to combine pastoral work with one's life and how to instruct particular groups of the faithful. The advice and observations of Pope Gregory the Great have theological and spiritual depth. They contain many universal ideas and solutions of ever topical problems. St. Gregory the Great can be considered the shepherd of shepherds of all times.

**Keywords:** patrologia, Gregory the Great, pastoral work, papacy

**Nota o Autorze:** Ks. Prof. UKSW dr hab. Tadeusz Kołowski SDB jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą języka łacińskiego.

**Słowa kluczowe:** patrologia, Grzegorz Wielki, duszpasterstwo, papieństwo

ŁUKASZ KARCZEWSKI

## ŻYWOT PATRIARCHY AGATHONA (661-677) W ŚWIETLE *HISTORII KOPTYJSKICH PATRIARCHÓW ALEKSANDRII*

Agathon, według przekazu *Historii Patriarchów*, był trzydziestym dziewiątym następcą świętego Marka. Jego żywot znajdujemy na początku drugiego rozdziału *Historii koptyjskich patriarchów Aleksandrii*. Księga ta składa się z sześciu rozdziałów, w których zawarte są żywoty czternastu monofizyckich patriarchów Aleksandrii<sup>1</sup>.

W samym tekście możemy wydzielić dwie podstawowe części. Pierwsza to część historyczna, na którą składa się wspomnienie osoby patriarchy Beniamina oraz kontekst historyczny działalności Agathona. Część druga poświęcona jest cudownemu widzeniu, które miało miejsce za pontyfikatu patriarchy Agathona w klasztorze św. Makarego.

### 1. WSPOMNIENIE PATRIARCHY BENIAMINA

Żywot patriarchy Agathona rozpoczyna się od przypomnienia działalności jego wielkiego poprzednika i duchowego ojca, Beniamina<sup>2</sup>. Ojciec Beniamin był tym patriarchą (622-661), który odbudował strukturę monofizyckiego Kościoła Aleksandrii. Struktura ta uległa prawie całkowitej dezintegracji w czasie rządów heraklińskiej administracji, której przedstawicielem był melkicki patriarcha Cyrus: „(...) ojciec Beniamin powrócił z wygnania i odzyskał katedrę patriarszą w Kościele Bożym, przywrócił, co obalił Herakliusz i nieczysta rada chalcedońska w osobie Proteriusza<sup>3</sup>. Ten to ojciec Beniamin odbudował wszystko i nadał

---

<sup>1</sup>Por. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrologia Orientalis* [dalej: PO], volum 5/ III, Agathon to Michael I (766), Arabic text edited, translated, and annotated, by B. Evetts, s. 3-10.

<sup>2</sup>Na temat patriarchy Beniamina por. Ł. Karczewski, *Życie i działalność patriarchy Beniamina I (622-661) w świetle przekazów historii Koptyjskich patriarchów Aleksandrii*, *Seminare* 26(2009), s. 285-296.

<sup>3</sup>Diakon Proteriusz (łac. Proterius) z Aleksandrii objął tron patriarszy po usunięciu Dioskura, po soborze w Chalcedonie (451).

temu porządek z pomocą Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza, który oddał swe życie za swoje owce według słów Ewangelii: «Dobry Pasterz oddaje życie za swoje owce»<sup>4</sup>. Tak też Beniamin poszedł śladami swego Pana i niósł krzyż, idąc za Nim wytrzymał sądy i oszczerstwa, i wielkie pokusy aż do śmierci za prawdziwą wiarę, nigdy nie unikał przeciwności, dopóki ich nie przewyciężył. Otrzymał za to nagrodę pośród świętych, między swymi ojcami, którzy go poprzedzili (...)»<sup>5</sup>.

Tenże bogobojny ojciec Beniamin wybrał na swego następcę Agathona. To on sam ustanowił go patriarchą, ponieważ Agathon odznaczał się bogobojnością<sup>6</sup>. Możemy tu zaobserwować pewien specyficzny rodzaj sukcesji, kiedy to urzędujący patriarcha wybiera swego następcę. Beniamin również został wyznaczony na patriarchę jeszcze za życia swego poprzednika, kiedy to pod wpływem widzenia sennego został przedstawiony Andronicusowi (616-623), poprzednikowi Beniamina. Uznając, że Beniamin spełnia stawiane przed nim wymagania, rozpoczęła jego formację<sup>7</sup>.

## 2. KONTEKST HISTORYCZNY DZIAŁALNOŚCI PATRIARCHY AGATHONA

Przyjrzyjmy się teraz, na jakim tle historycznym zostaje przedstawiona osoba patriarchy Agathona: „W owym czasie muzułmanie walczyli z muzułmanami z niezwykłą zawziętością”<sup>8</sup>. Zdanie to z pewnością dotyczy pierwszej wojny domowej, jaka miała miejsce w łonie islamu. Rok 661, kiedy to Agathon zostaje patriarchą, jest również rokiem śmierci Alego (656-661), zięcia Mahometa<sup>9</sup>. Rok ten kończy w islamie etap kalifatu obieralnego, który miał swój początek za panowania następcy Proroka Mahometa, pierwszego kalifa Abu Bakra (632-634). W roku 661 Moawija I (661-680), wychodząc zwycięsko z wojny o władzę, ogłasza się kalifem w Jerozolimie. W ten sposób, do władzy dochodzi pierwsza dynastia w historii islamu – Omajadzi<sup>10</sup>.

Zagadkowa natomiast jest wzmianka o Tyberiuszu: „(...) W owym czasie Rzymianie mieli księcia Tyberiusza, którego uczynili swym władcą, w którego posiadaniu było wiele wysp (...)”<sup>11</sup>. Najprawdopodobniej jest tu mowa o Tybe-

<sup>4</sup> Jan 10,11

<sup>5</sup> Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5/III, s. 3-4.

<sup>6</sup> Por. PO 5/III, s. 4.

<sup>7</sup> Por. Ł. Karczewski, *Życie i działalność patriarchy Beniamina I...*, s. 293.

<sup>8</sup> Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5, s. 4.

<sup>9</sup> Ali był kuzynem Mahometa, mężem jego ulubionej córki Fatimy. Był również ojcem dwóch jedynych męskich potomków z linii Mahometa, pozostających przy życiu: Al.-Hasana i al.-Husajna. Był też jednym z pierwszych ludzi, którzy uwierzyli w proroczą misję Mahometa. Por. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. zb., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 152.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 152-158.

<sup>11</sup> PO 5/III, s. 4.

riuszu, młodszym bracie Konstantyna IV (668-685). Wraz ze swym bratem Hera-kluszem, został on ukoronowany na współcesarza jeszcze za życia Konstansa II (641-668). Konstantyn IV chciał pozbawić swoich młodszych braci władzy, ale w ich obronie wystąpił senat oraz korpusy temu Anatolikon<sup>12</sup>.

W dalszej części znajdujemy ciekawą wzmiankę o działalności charytatywnej patriarchy Agathona: „(...) Tak oto muzułmanie pojмали wielu Rzymian i wywieźli ich daleko w głąb swego kraju do dziwnej krainy. Wtedy to ich wzrok skupił się na Sycylii i jej prowincjach, zdobyli wyspę i splądrowali ją, a jeńców tam pojmanyh sprowadzili do Egiptu. Święty Agathon patriarcha, zasmucił się widząc braci chrześcijan w rękach pogan. Skoro to zdobywcy wystawili wiele dusz na sprzedaż, odkupił ich i uwolnił. Byli oni jednak zwolennikami nieczystej sekty znanej jako Gaianites, którzy to nie znajdują się z prawowiernymi, bo uważają ich za bluźnierców (...)”<sup>13</sup>. Agathon jawi się nam w tym fragmencie jako bardzo dobry i miłosierny chrześcijanin. Bez względu na doktrynę chrześcijańską, którą wyznają jeńcy, jako głowa Kościoła św. Marka nie może dopuścić, by chrześcijanin przebywał w niewoli u pogan. Owi jeńcy byli zapewne pokłosiem podbojów arabskich w Afryce Północnej, gdzie od 670 r. walczył wódz Moawiji Uqaba ibn Nafi<sup>14</sup>. Natomiast pierwsze próby podboju Sycylii rozpoczęły się, kiedy flota arabska zdobyła sobie supremację na morzu Śródziemnym. Miało to miejsce po rozbiciu floty bizantyńskiej pod Aleksandrią w 652 r. Wtedy to jeden z generałów Moawiji najechał Sycylię<sup>15</sup>. Wzmiankę o tym znajdujemy w *Kronice* Teophanesa, ale Tephanes mówi nam, że jeńcy zostali wywiezieni do Damaszku, a nie do Egiptu, jak chce tego *Historia Patriarchów*<sup>16</sup>.

Natomiast, co się tyczy owych heretyków zwanych *Gaianites*, jest to sekta sięgająca swymi korzeniami do sporów w łonie samego monofizytyzmu, jaki miał miejsce w Kościele aleksandryjskim w VI w. Mianowicie, po śmierci patriarchy Tymoteusza III (517-535), w roku 535 został wybrany Patriarchą Aleksandrii Teodozjusz (535-536), zwolennik Sewera. Jednak tego wyboru nie uznali mnisi i lud, którzy wybrali Ganajosa, zwolennika Juliana. Teodozjusz został wypędzony przez zwolenników owego Ganajosa, lecz przy pomocy cesarza powrócił na tron. Teraz role zostały odwrócone i z kolei Ganajos został wygnany. Jednak jego zwolennicy zachowali oddzielną strukturę hierarchiczną i odtąd byli znani jako „Gajanici”,

<sup>12</sup> Por. G. Osrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 155-156.

<sup>13</sup> PO 5/III, s. 4-5

<sup>14</sup> Por. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów...*, s. 181.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 506.

<sup>16</sup> Por. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 184-813*, Translated with introduction and commentary by C. Mango and R. Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 487.

„Julianiści” albo „Fantazjaniści”. Owi Gajanici zostali powtórnie sprowadzeni na łono Kościoła jakobickiego w VIII w. przez patriarchę Aleksandra II (704-729)<sup>17</sup>. Tak więc, w sprawie owych jeńców znajdujemy pewne rozbieżności, albowiem nie jest to raczej możliwe, aby owi Gajanici pochodzili z Sycylii skoro jest to rodzima egipska schizma.

Dalej znajdujemy interesującą wzmiankę o niejakim Teodorze, człowieku będącym wodzem chalcedończyków<sup>18</sup>. Trudno jest powiedzieć dokładnie, kim był ów Teodor. *Historia Patriarchów* zawiera wzmiankę, że był on wodzem chalcedończyków oraz zarządcą Aleksandrii. Prawdopodobnie, był to kapłan Kościoła melkickiego, który to Kościół w tych czasach był w zdecydowanej mniejszości po wyjeździe z Egiptu greckiej ludności stanowiącej jego trzon<sup>19</sup>. Ów Teodor jest wymieniony jako zajadły wróg Kościoła monofizyckiego. Miał on udać się do Damaszku, do kalifa Jazida I (680-683), syna Moawiji, i uzyskać od niego dokument dający mu władzę nad Aleksandrią i Maryut (Mareotis) w pobliżu Aleksandrii, wyłączający gminę chrześcijańską spod władzy namiestnika kalifa: „(...) Człowiek ten udał się do Damaszku do przywódcy muzułmanów, który zwał się Jazid, syna Moawiji, i otrzymał od niego zaświadczenie dające mu władzę nad ludem Aleksandrii i Maryut, i wszystkich okolicznych dzielnic, stwierdzając że zarządca Egiptu nie ma nad nim żadnej władzy. Otrzymał go, gdyż dał Jazidowi dużo pieniędzy (...)”<sup>20</sup>. Po powrocie, Teodor rozpoczął prześladowania Agathona, żądając od niego pieniędzy, które ten był mu zobowiązany zapłacić. Zażądał również trzydziestu sześciu dinarów, jako pogłówne od każdego jego ucznia. Gdy tylko Teodor potrzebował funduszy uciekał się do fiskalnego ucisku Agathona<sup>21</sup>.

Ta sytuacja obrazuje nam, iż pomimo tego, że patriarchat melkicki Aleksandrii został mocno zredukowany, rościł sobie dalej prawa do zwierzchności nad całym chrześcijaństwem Egiptu. Jednocześnie mamy tu przykład, jak bardzo kalifowie nie interesowali się swoimi chrześcijańskimi podwładnymi, nawet nie różniali poszczególnych hierarchii kościelnych, dążąc jedynie do finansowego drenażu ludności chrześcijańskiej. Jednak autor zaznacza, iż społeczeństwo chalcedońskie nie chciało współpracować z tym człowiekiem. Dochodziło nawet do tego, że patriarcha, nie mogąc uiścić zapłaty siedmiu tysięcy dinarów, których żądał od niego kapłan Teodor, musiał się ukrywać. Posiadamy nawet informację, że Teodor nawoływał otwarcie do zabicia Agathona: „(...) Ktokolwiek ujrzy pa-

<sup>17</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. 354-355.

<sup>18</sup> Por. PO 5/III, s. 5.

<sup>19</sup> Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie, Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, UNUM, Kraków 2004, s. 97.

<sup>20</sup> Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5/III, s. 5.

<sup>21</sup> Por. PO 5/III, s. 5.



pieża Teodozjan idącego za dnia lub nocy może go ukamienować, a ja wezmę winę za to (...)”<sup>22</sup>. Nie potrafimy powiedzieć, czy jest to autentyczny przekaz, czy tylko zabieg retoryczny autora, chcącego nadać grozę sytuacji.

### 3. KOŚCIÓŁ ALEKSANDRYJSKI ZA PONTYFIKATU AGATHONA

Według informacji dostarczanych nam przez *Historię patriarchów*, Agathon zajmował się formowaniem kapłanów. Do jego podstawowych obowiązków należało przede wszystkim ich wyświęcanie<sup>23</sup>.

Z żywota dowiadujemy się również, że za czasów pontyfikatu Agathona żył pewien świętobliwy mąż, błogosławiony Grzegorz, biskup Al-Kajs (gr. Kynopolis) i bliżej nieznaną Józef z pochodzenia Syryjczyk. Wtedy to miała pojawić się herezja mnichów. Niestety, żywot nie dostarcza nam żadnych konkretnych informacji, ani o miejscu, ani o zakresie tej herezji. Możemy się tylko domyślać, że centrum tej herezji znajdowało się w Al-Kajs (Kynopolis)<sup>24</sup>.

Znajdujemy również informację o interwencji siedmiu biskupów w miejscowości Sakha w delcie Nilu. Interwencja ta odbyła się na prośbę arabskiego wodza imieniem Maslama. W owym czasie w Sakha wybuchł jakiś ferment, jednak *Historia Patriarchów* nie mówi na ten temat nic więcej. W tym mieście kilku ludzi zostało posądzonych o przypalanie pracujących tam kleryków. Posłano biskupów którzy mieli sprawdzić oskarżonych, uporządkować tamtejsze sprawy i zająć się poszkodowanymi. Wśród posłanych do Sakhi biskupów był niejaki Isaac, umówił się on z gubernatorem Sakhi i uzyskał uprawnienia nad całą prowincją Aleksandrii, tryumfując tym samym nad Teodorem chalcedończykiem<sup>25</sup>.

### 4. CUDOWNE WIDZENIE W KLASZTORZE ŚW. MAKAREGO I JEGO OPIS

Przy okazji omawiania żywotów koptyjskich patriarchów Aleksandrii, nie można nie wspomnieć o klasztorze św. Makarego. Na dwudziestu ośmiu patriarchów, zasiadających na tronie patriarszym Aleksandrii w latach 650-1050, tylko patriarcha Abraham (975-978) był człowiekiem świeckim i jego rodowód patriarszy nie wywodził się z klasztoru. Wszyscy inni mieli za sobą formację mniszą i w momencie wyboru nosili habit. Natomiast aż osiemnastu wywodziło się z klasztoru św. Makarego w dolinie Nitryjskiej<sup>26</sup>. Był to klasztor, schronienie, w którym w najtrudniejszych momentach patriarchowie znajdowali azyl. Klasztor ten o wy-

<sup>22</sup>Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5/III, s. 5.

<sup>23</sup> Por. PO 5/III, s. 9

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. G. Troupeau, *Kościół i Chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego...*, s.356.

gładzie twierdzy został podźwignięty z ruiny w szóstym wieku przez Patriarchę Beniamina I.

To w owym klasztorze Beniamin doznał wizji, w której zostało mu nakazane spisanie reguły dla tegoż klasztoru w formie anatem<sup>27</sup>. Tenże sam klasztor w czasach pontyfikatu Agathona tak rozrósł się pod względem liczebności mnichów, że musieli oni swe cele budować w pobliżu mokradeł otaczających klasztor.

Taki rozwój sytuacji był głównie rezultatem ucieczki Koptów do klasztorów przed nadmiernym uciskiem fiskalnym ze strony muzułmanów. Praktyka ta została ukrócona przez prefekta Egiptu w 705 r. Kazał on spisać wszystkich mnichów i obłożył ich podatkiem pogłównym w wysokości jednego dinara<sup>28</sup>.

Agathon rozbudował kościół poświęcony ojcu Makaremu, w którym w dniu śmierci swego wielkiego poprzednika, Beniamina I, wygłosił kazanie, w którym przytoczył owe cudowne widzenie ojca Beniamina<sup>29</sup>. I tak jak poprzednio, również za czasów Agathona w klasztorze wydarzył się pewien cud.

W owych dniach pojawił się w klasztorze człowiek posiadający – jak podaje autor *Historii Patriarchów* – wiedzę teologiczną i świecką. Jego imię to Jan, mieszkaniec Samannud. Podczas odbywanej przez siebie pielgrzymki, popadł w straszłą chorobę i żaden ze starszych przebywających w klasztorze nie wierzył, że ten człowiek kiedykolwiek wyzdrowieje. Pewnej nocy miał on sen, w którym widział kogoś siedzącego pośród światła na tronie w otoczeniu Serafinów i tłumów w pobliżu jego celi. Ujrzał on również grupę starszych świętych ojców, którzy żyli na pustyni, a którzy teraz zdążali po błogosławieństwo. I tak mówił sobie w myślach: „(...) Gdybym znał kogoś, kto by mnie zabrał, ja sam podszedłbym do władcy niebios i otrzymał błogosławieństwo i prawdopodobnie wyleczyłbym się z tej choroby i wyzwolił z bólu (...)”<sup>30</sup>. W tym momencie podszedł do niego człowiek ubrany w stój patriarchów i apostołów, być może było to uosobienie św. Marka, patriarchy i apostoła Egiptu. Owa postać przemówiła: „(...) Czy życzysz sobie, aby zaprowadzić cię do naszego Pana, aby mógł dać ci łaskę uzdrowienia?(...)”<sup>31</sup>. Jan ze łzami w oczach błagał, by zaprowadzono go do tronu. Postać przemówiła znowu: „ (...) O Janie, powiedz mi, czy gdy zostaniesz uzdrowiony przez naszego Pana to zostaniesz mi synem, a ja zabiorę cię do Niego? (...)”<sup>32</sup>. Jan więc przysiągł w swej wizji, że będzie mu synem. Wtedy to ów święty kapłan w bieli zapytał się Jana, dlaczego ten zamiast służyć Bogu poszukuje

---

<sup>27</sup> Treść reguły w języku polskim, por. Ł. Karczewski, *Życie i działalność patriarchy Beniamina I...*, s. 295.

<sup>28</sup> Por. G. Troupeau, *Kościoly i Chrześcijanie na obszarze Wschodu muzułmańskiego...*, s. 361.

<sup>29</sup> Por. Ł. Karczewski, *Życie i działalność patriarchy Beniamina I...*, s. 294-295.

<sup>30</sup> Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5/III, s. 7.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

ucieczki w pychę, chcąc sobie wybudować erem na pustyni, który jest niczym w porównaniu z Niebieskim Jeruzalem. Jan upadł na kolana i zaczął prosić o przebaczenie, a Pan przemówił: „(...) Teraz obdarzam ciebie uzdrowieniem z twej choroby za sprawą Marka Ewangelisty, idź i czyń, jak ci przykazał (...)”<sup>33</sup>. Jan po obudził się zdrowy. Medytował nad znaczeniem owego snu, nad tym, co musi teraz uczynić. Wybawienie przyszło w widzeniu Agathona, w którym to postać przemówiła do patriarchy: „(...) Wyślij kapłana do Jana z Samannud, aby mógł ci pomóc i towarzyszyć tobie, bo to on będzie zasiadał na tronie po tobie (...)”<sup>34</sup>.

Zgodnie z poleceniem otrzymanym w widzeniu, Agathon wysłał kleryków do biskupa Fajum, ojca Mennasa, z prośbą o przysłanie mu Jana. Biskup jednak był niechętny to uczynić, ponieważ Jan był człowiekiem wykształconym i często wspomagał Mannasa. Jednak w końcu ulega i wysłał go łodzią do Aleksandrii<sup>35</sup>. I tak oto mamy zaprezentowaną sukcesję patriarchów zawierającą w sobie element ingerencji sił wyższych. Jan, podobnie jak jego poprzednicy, został wybrany przez samego Apostoła Marka. Jest to typowa cecha hagiograficzna Wschodu, że każdy święty mąż łaskę wyboru na urząd kościelny otrzymywał z samych niebios. Tekst opisujący żywoty patriarchów Aleksandrii podkreśla wielokrotnie cudowność wyboru następców św. Marka.

Agathon dożył starczego wieku. Pod koniec życia chorował i umarł po siedemnastu latach od kiedy to zasiadał na tronie patriarchalnym Aleksandrii dnia 16-go miesiąca Babach<sup>36</sup> (27/28 październik). Jego ciało zostało złożone przy ciele ojca Beniamina<sup>37</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Wyżej przytoczone fragmenty tekstu pokazują jak w widzeniu Jana spełniła się kolejna sukcesja apostołska. Jan z Samannud został bowiem patriarchą Janem III (681-689). Sam tekst opisujący żywot Agathona jawi się jako niespójny. Autor przedstawia nam fakty, które trudno jest powiązać z innymi dostępnymi źródłami. Jednak w przypadku dzieł hagiograficznych nie to jest najważniejsze. Tekst ma nam zaprezentować Agathona jako dobrego pasterza, który jest odbiciem Chrystusa – Dobrego Pasterza. Agathon jest tu przedstawiony jako pasterz, który dba o wszystkie owce, nawet te nie będące z jego stada, jak w przypadku wykupu nieprawowiernych chrześcijan. Jest drugim patriarchą, który musiał się

<sup>33</sup> Tłumaczenie autora za przekładem angielskim B. Evetts, PO 5/III, s. 8.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Miesiąc Babah jest nazwą miesiąca według kalendarza Koptyjskiego. Rozpoczyna się 11 października według kalendarza gregoriańskiego, w roku przestępnym 12 października.

<sup>37</sup> Por. PO 5/III, s. 10.

zmierzyć z nowymi warunkami, działając pod władzą muzułmańską, która czasami nie była przychylna dla niego.

W tekście obserwujemy, podobnie jak w przypadku historii o poprzedniku Agathona – Beniaminie, jak wielką rolę odgrywała w sukcesji legitymizacja patriarchy. Był on wyznaczany nie przez ludzi, ale przez samego św. Marka, co uzmysławia nam, że *Żywot Agathona* został napisany nie jako tekst historyczny, ale raczej jako opis cudów, jakich dokonywał św. Marek za pośrednictwem swych następców. Jednak nie umniejsza to jego wartości przy badaniu historii monofizytyzmu i żywotności Kościoła Koptyjskiego.

THE LIFE AND WORKS OF PATRIARCH AGATHON (661-677)  
IN THE LIGHT OF *THE HISTORY OF COPTIC PATRIARCHS OF ALEXANDRIA*

Summary

This article presents the life of Agathon and his work for the monophysitic Church of Alexandria against the backdrop of his times. Agathon was the head of the monophysitic Church of Alexandria. He succeeded to the patriarch's throne in 661. Agathon was the second patriarch, after Benjamin I (622-661), who reigned during Muslim rule in Egypt.

Agathon continued the efforts of his predecessor in rebuilding and consolidating the monophysitic Church of Alexandria. This patriarch, like his predecessor, was a monk and had been educated in the monastery of St Macarius. Altogether this monastery gave eighteen patriarchs of Egypt. A disciple of this monastery, Agathon enlarged it and increased the number of monks.

**Keywords:** Church of Egypt, Coptic Church, Christian and Muslims, patriarchate of Alexandria, Agathon, monastery of St Macarius, monophysitism

**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, Agathon, klasztor św. Makarego, monofizytyzm

Ks. Janusz Nowiński SDB  
Instytut Historii Sztuki  
UKSW, Warszawa

## SAKRALNA PRZESTRZEŃ – CHARAKTERYSTYKA ORAZ WYBRANE TREŚCI IDEOWE I SYMBOLICZNE

Zaraz na wstępie rozważań na temat „sakralnej przestrzeni” należy podkreślić, że pojęcie to, funkcjonujące dziś w różnych kontekstach w opracowaniach na temat świątyni, sprawowanej w niej liturgii i towarzyszących jej dzieł sztuki, nie występowało w historycznych tekstach liturgicznych. W publikacjach współczesnych liturgistów pojawia się określenie „przestrzeń sprawowania liturgii” rozumiana jako dynamicznie rozwijane, ustrukturalizowane miejsce spotkania człowieka z Bogiem<sup>1</sup>.

Jakie zatem znaczenie należy związać z pojęciem „sakralna przestrzeń”? Etymologicznie termin „sakralny” wywodzi się od łacińskiego *sacer* i znaczy tyle, co święty, poświęcony Bogu, ale również inny, tajemniczy i właśnie przez tą inność, tajemniczość uświęcony<sup>2</sup>. Konsekwencją pojmowania terminu „sakralny” jako poświęcony Bogu, a zatem wyłączony ze sfery *profanum*, jest pojęcie „rzeczy świętej” (*res sacra*), znane już w prawie rzymskim<sup>3</sup>, i w tam zdefiniowanej postaci funkcjonujące przez wieki w Kościele nie tylko w odniesieniu do przedmiotów i liturgicznych sprzętów (np. *vasa sacra*), ale również – a może i przede wszystkim – do miejsc świętych (*locus sacer*). W oparciu o wielowiekową rzymską tradycję *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. definiuje pojęcie „miejsc świę-

---

\* Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu, jaki przedstawiłem na konferencji naukowej: *Problemy modernizacji zabytków sakralnych w Polsce*, Kraków-Bielany 19. XI. 2010 r.

<sup>1</sup> Por. *Przestrzeń sprawowania liturgii*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1243.

<sup>2</sup> Zob. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, Zwete Reihe (R-Z), Band 1, Stuttgart 1920, szp. 1626-1629.

<sup>3</sup> „Świętymi rzeczami są te, które publicznie, w sposób przewidziany prawem i przez kapłanów zostały poświęcone (...) Jeżeli zaś ktoś własną swoją powagą ustanowił sobie rzecz jak gdyby świętą, nie jest ona świętą, lecz świecką”. Justynian, *Institutiones*, 2, 1, 8; zob. też H. Insandowski, *Res sacrae w prawie rzymskim*, Lublin 1931.

tych” następująco: „Miejscami świętymi są te, które przez konsekrację lub poświęcenie, dokonane według przepisów zawartych w zatwierdzonych księgach liturgicznych, zostały przeznaczone na wykonywanie w nich kultu religijnego lub na chowanie wiernych zmarłych” (kanon 1154)<sup>4</sup>.

Tak rozumiane „miejsce święte” odnosi się do przestrzeni, w której sprawowana jest liturgia, czyli publiczna służba Bogu, przestrzeni, przez akt konsekracji lub poświęcenia, wyłączonej ze sfery *profanum*. Przestrzeń tą wyznacza w przypadku świątyni kadr jej architektury, a w przypadku cmentarza jego ogrodzenie wydzielające obszar „ziemi poświęconej”. Sakralizacja przestrzeni dokonuje się w tym przypadku przez liturgiczny akt jej poświęcenia, dedykowania Bożej Służbie. Należy podkreślić nadrzędną rolę liturgii jako „dyrygenta” semantycznej, funkcjonalnej i artystycznej organizacji tej przestrzeni.

Przestrzeń może stać się *sakralną*, czyli wyłączoną ze sfery *profanum*, również przez fakt jej uświęcenia, sakralizacji przez obecność lub kontakt z tym, co święte – „Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5) – usłyszał Mojżesz podczas spotkania z Bogiem w wizji ognistego krzewu, miejsce to uświęcił sam Bóg swoją obecnością. W tym sensie np. św. Jan Chryzostom (†407) rozumiał konsekrację nowo zbudowanego ołtarza, który „(...) jest święty od dnia, gdy przyjął Ciało Chrystusa”<sup>5</sup>. Ten aspekt transformacji przestrzeni znajdzie swoje rozwinięcie m.in. w architekturze i wyposażeniu świątyni, gdzie spotykać będziemy formy zastosowane z intencją uświęcenia bądź nobilitacji konkretnego miejsca.

W mojej charakterystyce sakralnej przestrzeni będę ją rozumiał przede wszystkim jako przestrzeń związaną z kultem, poświęconą dla sprawowania liturgii, ale także uświęconą przez liturgię. Jako granicę czasową przyjąłem reformę liturgii po Soborze Watykańskim II i zaistniałe w jej efekcie przekształcenia wnętrza świątyni Kościoła rzymskiego.

## 1. POCZĄTEK SYMBOLICZNEGO KSZTAŁTOWANIA PRZESTRZENI W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ LITURGII

Za początek kształtowania się przestrzeni modlitwy i sprawowania liturgii należy uznać praktykę pierwszych wspólnot chrześcijańskich, których członkowie modlili się z twarzą zwróconą w kierunku Wschodu. Wschód i wschodzące słońce, postrzegane jako obraz zmartwychwstałego Chrystusa – *Światłości Prawdziwej i Słońca Sprawiedliwości, które nie zna zachodu*<sup>6</sup>, stały się symbolicznym

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat zob. E. Szafrowski, *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1982, s. 5-9.

<sup>5</sup> Jan Chryzostom, *In epistulam II ad Corinthos*, homilia 20, PG 61, szp. 540.

<sup>6</sup> Na temat solarnej symboliki Chrystusa i mistycznej symboliki światła w chrześcijaństwie zob. J. Miziołek, *Sol Verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

kierunkiem hierarchizującym liturgiczną przestrzeń jeszcze przed powstaniem pierwszych chrześcijańskich świątyń, których bryły będą niezmiennie przez wieki orientowane, czyli zwrócone partią prezbiterialną na Wschód. Orientacja świątyni i jej przestrzeni stała się sakralnym symbolem, syntezą czasu, którego początkiem i końcem jest Bóg.

Ukierunkowanie liturgicznej akcji na Wschód zapoczątkowało symboliczne myślenie o przestrzeni związanej z modlitwą i celebrowaniem Eucharystii. Wprawdzie pierwsze budowle sakralne chrześcijan w warstwie architektonicznej naśladowały typ rzymskiej bazyliki, jednak w wymiarze duchowym postrzegane były jako symboliczny obraz zgromadzonej w nich wspólnoty (*Ecclesia*), i tu zbieżność terminu określającego chrześcijańską wspólnotę i jej sakralną budowlę nie jest przypadkowa, co dobitnie podkreśla stwierdzenie św. Augustyna: „Ten kościół [*ecclesia* – JN] uczyniono dla was, lecz wy bardziej jesteście Kościołem”<sup>7</sup>. Przede wszystkim jednak, materialny gmach kościoła i jego przestrzeń postrzegano w relacji do biblijnego wzorca jako *Domus Dei* – Przybytek Boga<sup>8</sup>, ziemski obraz Jego niebiańskiej świątyni „(...) z natury swej podobny do owego wzoru idealnego, jak tylko to, co jest widzialne, podobne być może do tego, co niewidzialne”<sup>9</sup>.

Przywołane w cytowanym fragmencie kazanie Euzebiusza z Cezarei na poświęcenie bazyliki w Tyrze w 314/315 r. stanowi cenne świadectwo symbolicznego rozumienia architektury i przestrzeni chrześcijańskiej świątyni u początków jej historii. Interpretując gmach i wyposażenie nowo zbudowanej bazyliki, Euzebiusz widział w trzech bramach prowadzących do jej wnętrza symbol Trójcy Świętej; światło padające z okien postrzegał jako symbol światła łaski, które oświeca wierzących. Ołtarz przyrównał do duszy Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa, samo zaś miejsce jego lokalizacji określił – na wzór sanktuarium biblijnego Przybytku – jako Święte Świętych (*Sancta Sanctorum*). Tak rozumiana przestrzeń wokół ołtarza była niedostępna dla świeckich, otaczało ją kunsztownie rzeźbione w drewnie ogrodzenie<sup>10</sup>. Miejsca zajmowane we wnętrzu bazyliki przez wiernych były dla Euzebiusza symbolicznym obrazem różnorodnych funkcji i zadań pełnionych we wspólnocie Kościoła dzięki darom Ducha Świętego<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> „Facta est vobis haec ecclesia: sed vos magis estis Ecclesia”, *Sermo 359 De eo quod scriptum est in Eccl 25, 2*: „*Concordia fratrum et amor proximum*” (...), 9.

<sup>8</sup> Por. E. Sauser, *Symbolik des Katholischen Kirchengebäudes*, w: J. A. Jungmann, *Symbolik des Katholischen Kirche*, Stuttgart 1960, s. 61-62.

<sup>9</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Mowa na poświęcenie bazyliki Tyrskiej* [w Tyrze], w: tenże, *Historia kościelna*, z greckiego tłumaczył (...) A. Lisiecki, Poznań 1924, ks. X, 4, 26; zob. też A. Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 24-25.

<sup>10</sup> „Przedewszystkiem zaś pośrodku wznioł Świętych Święte, ołtarz, i otoczył go, by go uczynić niedostępnym dla pospólstwa, kratą z drzewa, rzeźbioną w górnej swej części tak skończenie piękną sztuką, że widok jej podziw budzi u wszystkich, którzy nań spoglądają”. Tamże, ks. X, 4, 44.

<sup>11</sup> Por. tamże, ks. X, 4, 63-67.

Przestrzeń wczesnochrześcijańskiej bazyliki nie była przestrzenią jednorodną, była zhierarchizowana i symboliczna. Rekonstrukcja funkcjonalnej dyspozycji jej wnętrza podczas liturgii prezentuje się następująco: w narteksie przed wejściem stali pokutnicy odprawiający publiczną pokutę; tuż za wejściem, w części zachodniej, gromadzili się katechumeni, którzy opuszczali zebranie liturgiczne po kazaniu; w nawie stali wierni, w osobnych grupach mężczyźni i kobiety; przestrzeń ołtarza była odgradzona od reszty wnętrza balustradą zwaną *cancelli*, w jej części zachodniej ulokowana była *schola cantorum*, a także ambona lub symetryczna para ambon (osobna dla lektury lekcji i prowadzenia śpiewu, osobna dla głoszenia Ewangelii i kazań, stąd określenia: „strona lekcji” – południowa i „strona Ewangelii” – północna); ołtarz był ustawiony zwykle pod łukiem tęczowym na granicy nawy głównej i apsydy; w centrum apsydy stał tron biskupa – *cathedra*, przy którym ulokowane były półkolisty ławy dla prezbiterów i diakonów – *synthronos*<sup>12</sup>. Sytuację taką rejestruje bazylikowa budowla katedry w Faras (Pachoras) wzniesiona w 707 r. przez bpa Paulosa, gdzie przegroda *cancelli* wydzielała dwa przęsła nawy głównej bezpośrednio przed ołtarzem i apsydą z siedziskami dla celebransów<sup>13</sup>. Kompozycja apsydy z konstrukcją *cathedra* i *synthronos* zachowała się m.in. w katedrze Wniebowzięcia NMP w Torcello<sup>14</sup>.

## 2. SANCTUARIUM NA PODOBIENSTWO SANCTA SANCTORUM

Pragnę podkreślić fakt podziału przestrzeni świątyni na część dla świeckich oraz odgradzoną partię sanktuarium z ołtarzem, dostępną wyłącznie dla duchownych. Postrzeganie starotestamentalnego Przybytku jako prefiguracji chrześcijańskiej świątyni stanie się na długie wieki – praktycznie do reformy liturgii po Soborze Watykańskim II – podstawą kształtowania jej przestrzeni według wzorca Przybytku Mojżesza i świątyni Salomona. Otoczenie ołtarza, czyli partię prezbiterialną kościoła – *sanctuarium*, interpretowano jako odpowiednik *Sancta Sanctorum*<sup>15</sup>, czyniąc niedostępną dla świeckich. Wyraźne zarządzenia w tym względzie często pojawiają się w synodalnych kanonach, np. Synodu w Braga z 561 r.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Por. W. Weyers, *Katholischer Kirchbau – geschichtliche Grundlagen*, w: *Kirchen, Handbuch für den Kirchenbau*, red. W. Weyers, O. Bartning, München 1959, s. 37.

<sup>13</sup> Por. K. Michałowski, *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Einsiedeln 1967, s. 40-56.

<sup>14</sup> Na temat bazyliki w Torcello zob. M. Vecchi, *Torcello, nuove ricerche*, Roma 1982, gdzie zamieszczono szeroką literaturę tematu.

<sup>15</sup> Por. K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau*, Regensburg 1976; tenże, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, Regensburg 1981, gdzie znajduje się szczegółowa analiza problemu na przykładzie konkretnych zabytków.

<sup>16</sup> „Item placuit, ut intra sanctuarium altaris ingredi ad comunicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonis statutum est” (kanon 13), cyt. za: W. Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und*



Taki sposób postrzegania wnętrza chrześcijańskiej świątyni doskonale dokumentuje i komentuje Honoriusz z Autun (†1150): „Jedną część tego Przybytku, w którym lud składał ofiary, nazywano *Sancta*, co oznacza życie czynne, w którym lud praktykuje miłość bliźniego. Drugą zaś część nazywano *Sancta Sanctorum*, w której posługiwali kapłani i lewici, i oznacza ona życie kontemplacyjne, w którym szczerze miłujący Boga zakonnicy poświęcają się temu, co niebiańskie. A zatem według kształtu Przybytku chrześcijanie wnoszą kościoły. Na podobieństwo *Sancta* powstaje przednia [część] budynku, gdzie stoi lud. Sanktuarium zaś na podobieństwo *Sancta Sanctorum*, gdzie stoi kler”<sup>17</sup>.

W kościołach, wznoszonych „według kształtu Przybytku”, obok *cancelli* przed strefą prezbiterium pojawiały się również przegrody architektoniczne w formie kolumnady oraz tekstylne zasłony rozpięte między kolumnami lub na poziomej belce zwanej *trabes*, osadzonej w poprzek nawy głównej<sup>18</sup>. Przysłaniały one przestrzeń sanktuarium na podobieństwo zasłony zasłaniającej *Sancta Sanctorum*. Konstrukcja *trabes* zachowała się m.in. w pobenedyktynskim kościele S. Maria Valle Proclaneta w Rosciolo (2. poł. XII w.)<sup>19</sup>, w rzymskiej bazylice Santa Maria in Cosmedin oraz w katedrze Wniebowzięcia NMP w Torcello.

Kulminacją praktyki wydzielenia sanktuarium od reszty świątyni przegrodą stała się konstrukcja średniowiecznego lektorium. Propagowane w kręgu benedyktyńskiej reformy zapoczątkowanej w Cluny, w wieku XII i następnych, charakteryzować będzie świątynie klasztorne, kolegiackie oraz katedry<sup>20</sup>. Ściana lektorium jednoznacznie dzieliła przestrzeń kościoła na chór z ołtarzem głównym, przed którym w stallach uczestniczyli w liturgii i sprawowali *Officium Divinum* zakonnicy-kapłani bądź kanonicy, oraz część nawową, dostępną dla świeckich, także zakonników-laików, czyli braci konwersów. Liturgię, a zwłaszcza modlitwę chórową – *sacrificium laudis*, w wydzielonej przestrzeni sanktuarium inter-

---

*Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Berlin 1992, s. 264, przypis 22. Liczne przykłady synodalnych zarządzeń w tym względzie podaje Joseph Braun, *Der christliche Altar in seinem geschichtlichen Entwicklung*, Band 2, München 1924, s. 656-657.

<sup>17</sup> „Cuius tabernaculi una pars dicebatur Sancta, in qua populus sacrificabat, et est activa vita in qua populus in dilectione proximi laborat. Altera pars dicebatur Sancta Sanctorum, in qua sacerdotes et levitae ministrabant, et est contemplativa vita, in qua religiosorum sinceritas in dilectione Dei coelestibus inhiat. Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani. Secundum Sancta fit anterior domus, ubi populus stat. Sanktuarium vero secundum Sancta Sanctorum, ubi clerus stat”. *Gemma animae* I, 124, PL 172, szp. 584.

<sup>18</sup> Na temat formy przegród ołtarzowych zob. J. Braun, *Der christliche Altar...*, Band 2, dz. cyt., s. 660-667.

<sup>19</sup> Konstrukcja przegrody prezbiterium w Rosciolo została wykonana na wzór przegrody z benedyktyńskiego opactwa Monte Cassino, por. H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, vol. 1, parts 1-2, Cambridge- Massachusetts 1986, s. 70.

<sup>20</sup> Zob. K. Gamber, *Die Funktion des gotischen Lettners aufgezeigt am einstigen „Lectorium” des Regensburger Domes*, w: tenże, *Sancta Sanctorum...*, dz. cyt., s. 109-119.

pretowano – zgodnie z benedyktyńską tradycją – jako partycypację w liturgii niebiańskiej w przekonaniu, że podczas *Officium Divinum* przestrzeń chóru przenika się z przestrzenią nieba i modlitwa psalmów dokonuje się bezpośrednio *in conspectu Dei et angelorum*. Chór śpiewający w stallach psalmy obrazował chóry anielskie śpiewające *laus perennis* przed Tronem Majestatu Boga<sup>21</sup>.

W świątyniach klasztornych konstrukcja lektorium wydzielała dwie niezależne przestrzenie liturgiczne: *chorus maior/chorus monachorum* w części wschodniej, z ołtarzem głównym i chórem mnichów-kapłanów oraz *chorus minor/chorus conversorum* w zachodniej części nawowej z chórem braci i ołtarzem Św. Krzyża zlokalizowanym w centrum lektorium<sup>22</sup>. Ołtarz Św. Krzyża pełnił *de facto* funkcję ołtarza głównego dla wiernych i zakonników-braci zgromadzonych w nawie świątyni. Tutaj również w świąteczne dni eksponowane były relikwie, a także sprawowane uroczyste ceremonie, w tym cesarskie i królewskie koronacje<sup>23</sup>.

Krzyż z wizerunkiem Chrystusa umieszczony w centrum lektorium, a także – np. w kościołach parafialnych – nad belką tęczową pomiędzy nawą a prezbiterium, miał przypominać, że nie można przejść z kościoła ziemskiego (nawa) do niebiańskiego (sanktuarium) inaczej jak przez bramę krzyża (*porta crucis*)<sup>24</sup>. Taki podział sakralnej przestrzeni świątyni stał się odzwierciedleniem dwóch dróg chrześcijańskiego życia, wspomnianych już przez Honoriusza z Autun: *vita activa re-*

<sup>21</sup> „Istud enim, quod dicit *In conspectu angelorum psallam tibi*, duobus modis intelligi potest: uno modo intelligitur, quia, cum psallimus Deo, assistentibus angelis psallimus, quia Deus non est sine suis nuntiis atque ministris; altero modo intelligitur, quia si nos intendimus corde, quod ore dicimus, nostra intentio intentioni angelorum jungitur. (...) Ergo, si ita est, id est si cum timore Deo serviendum credimus esse [illi] et in conspectu angelorum illi psallimus, consideremus, qualiter oporteat nos in conspectu divinitatis et angelorum ejus esse – subaudiendum est enim: cum timore et reverentia, quatenus valeamus cognoscere et intelligere, quantum humana infirmitas permittit, ejus praesentiam”. *Vita et Regula SS. P. Benedicti una cum expositione Regule. Expositio Regulae ab Hildemaro tradita et nunc primum typis mandata*, Ratisbonae 1888, cap. XIX.

<sup>22</sup> Na temat podziału klasztornej świątyni na dwa chóry przedzielone przegrodą, na przykładzie zakonu cystersów zob. A. Laabs, *Malerei und Plastik im Zisterzienser Orden. Zum Bildgebrauch zwischen sakralen Zeremoniell und Stiftermemoria 1250-1430*, Petersberg 2000, zwłaszcza rozdział: *Die „Schranke” – Bilderwand für Konversen und Laien*, s. 62-71.

<sup>23</sup> Monograficznym opracowaniem tematu ekspozycji relikwii w średniowieczu, w tym również różnych przestrzeni, w jakich były one ukazywane i obecne, jest praca H. Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilungsweisungen in römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000.

<sup>24</sup> Charakterystyczna kompozycja łuku tęczowego z krucyfiksem na belce tęczowej zachowała się w wielu średniowiecznych świątyniach, pragnę jednak zwrócić uwagę na zespół średniowiecznych monumentalnych krucyfiksów zawieszonych pomiędzy nawą a prezbiterium w średniowiecznych kościołach Gotlandii. Każdy z nich prezentuje Ukrzyżowanego Chrystusa w majestacie chwały nieba, co symbolizuje przede wszystkim kolista gloria otaczająca krucyfiks, np. krzyż z kościoła w Stånga z ok. 1250 r. Monografię gotlandzkich krucyfiksów przedstawiła J. Wolska, *Ringkros från Gotlands medeltid. En ikonografisk och stilistisk studie*, Stockholm 1997, krzyż ze Stånga: s. 291-292, il. 7, il. 165.

prezentowanej przez świeckich w części nawowej i *vita contemplativa* reprezentowanej przez duchowieństwo zgromadzone w sanktuarium.

### 3. PRZESTRZEŃ ŚWIĄTYNI W OKRESIE POTRYDENCKIM

Kres istnieniu lektorium położyła reforma rzymskiego Kościoła po Soborze Trydenckim, akcentująca w liturgii i duszpasterstwie rolę ołtarza głównego z eucharystycznym tabernakulum<sup>25</sup>. Lokalizacja tabernakulum w centrum ołtarza głównego była praktycznym przejawem odnowionego po Trydencie kultu Eucharystii, która, *tamquam cor in pectore et mens in animo*, stanowić powinna centrum Kościoła jako religijnej wspólnoty i przestrzeni kościoła jako sakralnej budowli<sup>26</sup>. Dominacja ołtarza głównego – liturgicznego i artystycznego centrum świątyni, spowodowała likwidację lektoriiów w niemal wszystkich kościołach objętych potrydencką reformą<sup>27</sup>. Usunięcie fizycznej przegrody nie zmieniło jednak wykształconej symboliki i hierarchii przestrzeni. Prezbiterium i chór, postrzegane niezmiennie jako sanktuarium niedostępne dla świeckich, zachowały dystans w stosunku do nawy, akcentowany podwyższeniem poziomu posadzki oraz przegrodą balustrady komunijnej, zwanej w Polsce balaskami<sup>28</sup>. Ta ostatnia nawiązywała formą i funkcją do wspomnianych już *cancelli*.

Rozwiązaniem kontynuującym w pewnym sensie ideę lektorium stało się lokowanie zakonnego chóru za ołtarzem głównym, który, wysunięty wraz z nastawą w głąb chóru w kierunku nawy, oddzielał chór zakonny od reszty kościoła. Bramki po bokach ołtarza komunikowały zwykle przestrzeń chóru i wnętrze świątyni. Taką dyspozycję chóru zachowały zakony franciszkańskie<sup>29</sup> oraz zakony kontemplacyjne: kameduli, kartuzi i karmelici boski<sup>30</sup>. Kościoły cysterskie, któ-

<sup>25</sup> Zob. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Ze studiów nad wnętrzem kościelnym. Program, funkcja – wybrane zagadnienia z genezy i wykład reformy trydenckiej*, Studia Theologica Varsaviensia 25(1987)1, s. 63-64.

<sup>26</sup> „Episcopus chorum (...) ita perficiendum curavit, ut in medio – tamquam cor in corpore et mens in animo – tabernaculum, ubi sacrosanctum Domini Jesu Christi corpus ponitur, contineret” (Francesco Zini), zob. J. Nowiński, *Ars eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu Eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 5.

<sup>27</sup> Zob. O. Czerner, *Lektorium kościoła augustiańskiego we Wrocławiu*, Zeszyty Naukowe Politechniki Wrocławskiej. Architektura, 14(1968)199, s. 12. Przegrody lektoriiów zachowały się w świątyniach na terenach opanowanych przez protestantów oraz w kościołach Anglii przejętych przez Kościół anglikański.

<sup>28</sup> Por. C. Borromeo, *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae Libri II*. Direzione Scientifica S. della Torre, M. Marinelli, Citta del Vaticano 2000, cap. XI *De altari maiori*, cap. XV *Communia cappellarum altarumve maiorum et minorum*. J. Braun, *Der christliche Altar...*, Band 2, dz. cyt., s. 654-655, 657-658.

<sup>29</sup> Por. A. J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów w XVII wieku w świetle ustawodawstwa zakonnego*, Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 24(1979)2, s. 134.

<sup>30</sup> Zob. M. Brykowska, *Architektura karmelitów bosych w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 1991, s. 120-121; E. Gieysztor-Miłobędzka, *Ze studiów...*, dz. cyt., s. 68.

rych wnętrze w okresie potrydenckim zostało udostępnione także pobożności osób świeckich, nakazem Kapituły Generalnej z 1601 r., powinny mieć wydzieloną część chórową od reszty świątyni tak, aby uniemożliwić świeckim, a zwłaszcza kobietom, wstęp do klauzuruwej części kościoła<sup>31</sup>. W praktyce, wnętrze świątyni było zwykle przedzielone ozdobną kratą, czego przykładem są kościoły w Lubiążu i Henrykowie.

Przestrzeń nawy głównej potrydenckiej świątyni na osi wschód-zachód była skoncentrowana i prowadziła ku ołtarzowi głównemu oraz tabernakulum. To ostatnie interpretowano często symbolicznie i plastycznie jako Arkę Przymierza<sup>32</sup>, co dodatkowo potwierdza trwanie idei *Sancta Sanctorum* w relacji do przestrzeni sanktuarium. We wzorcowym modelu potrydenckiej świątyni, za jaki uważany jest kościół Il Gesu w Rzymie, którego wnętrze stanowi syntezę budowli centralnej i podłużnej, wzdłuż nawy prowadzącej do głównego ołtarza ułożonych jest szereg bocznych kaplic z ołtarzami dedykowanymi różnym świętym<sup>33</sup>. Tworzyły one, podobnie jak w innym przypadku sekwencja ołtarzy bocznych przy filarach nawy, obszar prywatnej modlitwy i pobożności, poszerzały liturgiczną przestrzeń świątyni, były elementem budującym jej hierarchię, kształtowały „przestrzeń dążącą”, strefową głębię wnętrza prowadzącą do kulminacji ołtarza głównego<sup>34</sup>.

Taka aranżacja wnętrza świątyni nawiązywała do koncepcji wnętrza barokowego teatru. Nawa potraktowana została jako widownia, gdzie gromadzili się wierni – uczestnicy *theatrum sacrum* liturgicznego misterium. Ołtarz główny wraz z jego otoczeniem, gdzie celebrowaną była liturgiczna akcja, został urządzony na podobieństwo teatralnej sceny<sup>35</sup>. Wzorcowy przykład aranżacji przestrzeni prezbiterium dla realizacji *theatrum sacrum* potrydenckiej liturgii przedstawił jezuicki architekt Andrea Pozzo<sup>36</sup>. „Kościół [potrydencki – JN] począł popierać i propagować

---

<sup>31</sup> „Indecorum est, ut omnibus indifferenter pateat ingressus in chorum praesertim mulieribus, quibus non licet loca regularia ingredi monasteriorum. Ideoque ubi ingressus ecclesiae est extra regularem clausuram, sit more Ordinis clausura ubi non est, separans a reliqua ecclesiae parte ipsorum chorum, extra quem devote personae devotioni suae satisfacere potuerunt”. J.M. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annorum 1786*, t. VII, Louvain 1939, Statuty Kapituły Generalnej z 1601 r., cap. VIII, s. 208.

<sup>32</sup> Zob. S. Gumiński, *O ideowej koncepcji późnobarokowego ołtarza głównego w toruńskim kościele NP. Marii*, Biuletyn Historii Sztuki 47(1985)1-2, s. 19-21, gdzie autor omawia symbolikę Arki Przymierza w relacji do tabernakulum.

<sup>33</sup> Por. N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, tłum. J. Wydro, t. 1, Warszawa 1979, s. 378-379, oraz plan i ilustracje na s. 370-371, 373.

<sup>34</sup> Por. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Vaticanium II Tridentinum versus. Relacje pomiędzy sztuką a liturgią*, w: *Sztuka a liturgia*, red. W. Leszczyński, Warszawa 1991, s. 46-47, 51.

<sup>35</sup> Por. U. Brossette, *Die Inszenierung des Sakrale. Das theatralische Raum- und Ausstattungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext*, Band 1, Weimar 2002, s. 90-134, a zwłaszcza rozdział III: *Der Altar als Schaubühne* s. 173-327.

<sup>36</sup> Zob. A. Pozzo, *Perspectiva pictorum atque architectorum*, Augsburg 1711, tabl. 47.

sztukę dynamiczną, emocjonalną, realistyczną, kreując nową przestrzeń sakralną, która fascynując, miała zarazem dominować nad wiernym w świątyni<sup>37</sup>.

Jako konsekwencję dominującej roli ołtarza głównego, i zogniskowanej na nim przestrzeni nawy głównej, uznać należy pojawienie się w kościołach realizujących koncepcję wnętrza Il Gesu przejść pomiędzy kaplicami bocznymi, które umożliwiały komunikację z zakrystią i dojście do kaplicy bez wkraczania w przestrzeń nawy głównej. Przykładem takiej dyspozycji bocznych kaplic jest krakowski kościół ŚŚ. Piotra i Pawła oraz świątynia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny kamedulskiego eremu na krakowskich Bielanych<sup>38</sup>.

Charakteryzując przestrzeń potrydenckiej świątyni, należy wskazać jeszcze jedno miejsce w niej wyróżnione i wydzielone, miejsce celebracji sakramentu chrztu z chrzcielnicą w centrum. W tradycji rzymskiego Kościoła chrzcielnicę lokowano zazwyczaj w zachodniej części świątyni w pobliżu wejścia. Takie usytuowanie chrzcielnicy wynikało z założeń symbolicznych, według których strona zachodnia traktowaną była jako strona szatana i grzechu, oraz ze zwyczaju wzbraniającego nieochrzczonym wstępu do kościoła<sup>39</sup>. Karol Borromeusz, w swojej *Instrukcji budowy i wyposażenia kościoła*, zalecał lokalizację chrzcielnicy – jeśli nie była umieszczona w kaplicy chrzcielnej – koło głównego wejścia do kościoła po stronie, gdzie się czyta Ewangelię (północnej). Miejsce lokalizacji chrzcielnicy powinno być otoczone balustradą<sup>40</sup>. Zalecenie o otoczeniu chrzcielnicy zamykanym na klucz ogrodzeniem potwierdza *Rituale Romanum* Pawła V z 1614<sup>41</sup>. Powodem zamykania chrzcielnicy i dostępu do niej, która to praktyka sięga XII/XIII w., było zabezpieczenie wody chrzcielnej przed profanacją – wykradano ją dla celów magicznych<sup>42</sup>. Praktyka zamykania chrzcielnicy była stosowana również w ko-

<sup>37</sup> K. Kalinowski, *Barokowe theatrum świata*, w: *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem i Wschodem*, Poznań 1993, s. XVI.

<sup>38</sup> Zob. A. Małkiewicz, *Zespół architektoniczny na Bielanych pod Krakowem (1605-1630)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki, 1962, z. I, s. 143-183.

<sup>39</sup> Według starożytnego rytu chrzcielnego, podczas obrzędu *renuntiatio satanae*, katechumen zwracał się w kierunku zachodnim symbolizującym szatana, co stało się też powodem lokalizacji baptysteriów w tej części wczesnochrześcijańskich bazylik. Por. E. Sauser, *Symbolik...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>40</sup> Por. C. Borromeo, *Instructionum...*, dz. cyt., caput XIX, 68.

<sup>41</sup> „Baptisterium sit decenti loco et forma, materiaque solida, et quae aquam bene contineat, decenter ornatum, et cancellis circumseptum, sera et clave munitum (...)”, *Rituale Romanum, Pauli V Pontificis Maximi Jussu Editum...*, rozdział: *De tempore et loco administrandi baptismi*; korzystałem z wydania paryskiego z 1848 r.

<sup>42</sup> Np. zalecenia biskupa Paryża Odon de Sully z 1197 r.: „Fontes sub sera clausi custodiantur propter sortilegia. Chrisma similiter et sacrum oleum sub clave servetur”. *Synodicae constitutiones*, cap. III. *Capitula baptismum tangentia*, 3, cyt. za: A. Carpin, *I sacramenti nelle «Constitutioni Sinodali» di Richard „the poor” (Riccardo „il povere”, 1217 ca.)*, Bologna 2005, s. 33. Potrydenckie zalecenie zamykania chrzcielnicy powtarza, wzorowana na dziele Karola Borromeusza, *Epistola*

ściołach protestanckich<sup>43</sup>. Przykładem balustrady zamykającej chrzcielnicę jest – datowane na lata 1670-80 – ogrodzenie chrzcielnicy w kolegiacie pw. Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście<sup>44</sup> (przeniesione po 1810 r. z zachodniej części nawy głównej do południowej nawy bocznej) oraz ażurowe ogrodzenie chrzcielnicy w kościele św. Mikołaja w Gdańsku z 1732 r.<sup>45</sup>.

#### 4. FORMY SAKRALIZUJĄCE/NOBILITUJĄCE PRZESTRZEŃ

Na końcu należy zwrócić jeszcze uwagę na formy architektoniczne i plastyczne, które przekształcają znaczenie miejsca i jego przestrzeni. Ich obecność, postrzegana jako nośnik znaczeń symbolicznych, sakralizuje lub nobilituje dane miejsce oraz osoby i rzeczy tam obecne.

Nie można pominąć w tym momencie konstrukcji sklepienia, a zwłaszcza kopuły, jako formy reprezentującej sklepienie niebiańskie. Kupuła, co należy podkreślić, postrzegana była już w starożytności jako rzeczywisty obraz nieba, jego wizerunek, a nie symbol<sup>46</sup>. W takim sensie konstrukcja kopuły pojawiła się w chrześcijańskiej architekturze sakralnej, czego wzorcowym przykładem jest kopuła *Anastasis* nad grobem Chrystusa i monumentalna kopuła sklepiąca kościół Hagia Sophia w Konstantynopolu. Obecność w dekoracji czaszy kopuły gwiazd i symbolizujących je rozet, a w okresie nowożytnym rozbudowanych malarskich wizji niebiańskiej chwały Boga i Jego świętych, jest plastyczną interpretacją przyjętego znaczenia jej przestrzeni. Nieprzypadkowa jest też lokalizacja kopuły w świątyniach na skrzyżowaniu ich nawy i transeptu, czyli przed sanktuarium. Kupuła-obraz nieba tworzy symboliczny kontekst dla jego przestrzeni, owiera ją, a zarazem wprowadza do niej. Sytuację taką dobrze ilustruje architektura i wystrój wnętrza pocysterskiego kościoła w Łądzie nad Wartą, gdzie kopułę, ulokowaną

*Pastoralis* biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego z 1601 r., zob. P. Krasny, *Epistola pastoralis biskupa Bernarda Maciejowskiego z roku 1601. Zapomniany dokument recepcji potrydenckich zasad kształtowania sztuki sakralnej w Polsce*, Modus. Prace z historii sztuki VII(2006), s. 119-148, gdzie jest szerokie omówienie dokumentu, jego tekst i polskie tłumaczenie. Odnośnie magicznych praktyk z użyciem wody chrzcielnej w średniowieczu na terenie Śląska, zob. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1955, zwłaszcza rozdział IX: *O czarodziejskich praktykach dziewcząt i złych kobiet*.

<sup>43</sup> Dobrym przykładem praktykowania tego zwyczaju w protestanckim kościele jest snycerska obudowa chrzcielnicy w kościele św. Katarzyny w Gdańsku, dzieło Mattheusa Gletgera z 1585 r., oraz masywna krata zamykająca chrzcielnicę w kościele Bożego Ciała ok. 1680 r., również w Gdańsku.

<sup>44</sup> Zob. J. Łoziński, *Pomniki sztuki w Polsce*, t. II, cz. 1: *Pomorze*, Warszawa 1992, s. 373.

<sup>45</sup> Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Miasto Gdańsk*, część 1 główne miasto, red. B. Roll, I. Strzelecka, Warszawa 2006, s.138.

<sup>46</sup> Zob. F.D. Deichmann, *Architektura jako nośnik znaczeń*, w: tenże, *Archeologia chrześcijańska*, tłum. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, s. 84, 94.

w centrum transeptu przed chórem, dekoruje fresk Adama Swacha ukazujący wizję otwartego nieba i świętych w chwale adorujących Trójcę Świętą<sup>47</sup>.

Ze znaczeniem kopuły jako obrazu przestrzeni nieba związać należy również formę apsydy, której sklepienie jest *de facto* połową hemisfery. Jej obecność w cesarskich bazylikach Rzymu zarezerwowana była dla heroizowanej postaci cesarza lub też jego wizerunku. W bazylikach wczesnochrześcijańskich, a następnie w świątyniach romańskich, miejsce to zajmie wizerunek Chrystusa ukazanego w majestacie chwały nieba, w otoczeniu aniołów, apostołów i świętych<sup>48</sup>. Tak dekorowana apsyda, zamykająca przestrzeń sanktuarium, stanowi jego kulminację, właściwe *Sancta Sanctorum*, gdzie objawia się Boża Chwała. Obecność ołtarza w tym miejscu jawi się jako naturalna konsekwencja jego symbolicznego znaczenia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że architektoniczne konstrukcje nowożytnych nastaw ołtarzowych, realizujące schemat portalu lub fasady świątyni, lokowane w apsydzie sanktuarium, stają się wyobrażeniem bramy niebios bądź też świątyni niebiańskiej. Obecność eucharystycznego tabernakulum w ich centrum jest dopełnieniem tego symbolicznego obrazu.

Pochodną symboliki i formy apsydy jest arkadowa nisza sklepią sferycznie. W szczególności chciałbym zwrócić uwagę na ten jej typ, w którym w sklepieniu pojawia się kształt muszli. Wykształcone w antyku rozumienie muszli m.in. jako symbolu podróży w zaświaty i nieśmiertelności<sup>49</sup>, szczególnego wyrazu nabrało w przedstawieniach portretów zmarłych w typie *imago clipeata* na sarkofagach. Wizerunek zmarłego w muszli ukazywał go jako tego, który został przeniesiony w pozaziemską sferę, dostąpił *apothéosis* – ubóstwienia i przebywa w szczęśliwości wiecznej<sup>50</sup>.

Takie znaczenie muszli jako symbolu nieśmiertelności i wiecznej szczęśliwości w pozaziemskiej egzystencji przejęła z antyku sztuka chrześcijańska. Przykładem niech posłuży tzw. *Sarkofag dwóch braci* (330-360 r., Muzeum Watykańskie<sup>51</sup>) oraz dekoracja sarkofagu ze sceną *traditio legis* z kościoła S. Francesco w Rawennie (IV w.), gdzie Chrystus i apostołowie przedstawieni są w arkado-

---

<sup>47</sup> Por. J. Nowiński, *Polichromia sklepienia prezbiterium i transeptu pocysterskiego kościoła w Ładzie nad Wartą*, *Saeculum Christianum* 1(1994)1, s. 169.

<sup>48</sup> Zob. E. Sauser, *Symbolik...*, dz. cyt., s. 61. Na temat wczesnośredniowiecznej dekoracji apsyd w omawianym sensie, zob. K. Gamber, *Churrätische Saalkirchen mit Dreiapsidenchor*, w: tenże, *Sancta Sanctorum...*, dz. cyt., s. 51-88; G. Bandmann, *Zur Bedeutung der romanischen Apsis*, *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 15(1953), s. 28-46.

<sup>49</sup> Zob. H. Brandenburg, *Meerwesensarkophage und Clipeusmotiv*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 82(1967), s. 223, przypis 87 – tu dalsza literatura; M. Bratschkowa, *Die Muschel in der antiken Kunst*, *Bulletin de l'Institut Archeologique Bulgare* 12(1938)1, s. 1-138.

<sup>50</sup> H. Brandenburg, *Meerwesensarkophage...*, dz. cyt., s. 223; J. Bolter, *Die Imago Clipeata. Ein Beitrag zur Portrait und Typengeschichte*, Paderborn 1937, s. 25.

<sup>51</sup> Por. B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 164-165, fig. 175.

wych niszach z motywem muszli za głowami. Plastycznie wymodelowane muszle spotykamy również nad głowami stiukowych postaci proroków w tamburze kopuły Baptysterium Ortodoksów przy kościele S. Giovanni al Fonte w Rawennie (ok. 450 r.). Muszlę jako symbol nobiletujący przestrzeń spotykamy w reprezentacyjnych przedstawieniach bizantyńskich władców i dworzan, np. konsula Anastasiosa na dyptyku z kości słoniowej (517 r.), gdzie głowa konsula – zasiadającego pod *ciborium* na *sella curulis* – ukazana jest na tle muszli<sup>52</sup>. Mnogie przykłady prezentacji świętych, a zwłaszcza Matki Bożej, w arkadowej niszy sklepionej motywem muszli prezentuje sztuka włoskiego renesansu, że wspomnę tylko kompozycję Sandro Botticellego *Pala di San Barnaba* (1487 r., Galleria degli Uffizi) oraz niszę z rzeźbą Verrocchia *Chrystus i Niewierny Tomasz* na elewacji Orsanmichele we Florencji (1476-83 r.). Wnętrze tak zaaranżowanej niszy uznaje się za odpowiednik niebiańskiej przestrzeni, w której egzystują święci, a sam motyw muszli za swoistą formę nimbu nad ich głowami.

Jako ostatnią z form przekształcających znaczenie przestrzeni, chciałbym przywołać konstrukcję cyborium-baldachimu, występującą w kościołach od IV w. przede wszystkim jako bezpośrednia oprawa ołtarza. Mam tu na myśli stałą konstrukcję w formie baldachimu wspartego na kolumnach lub filarach na planie czworoboku (*tetrastyl*, *aedicula*) lub koła (*monopteros*, *tholos*), określaną powszechnie jako *ciborium/tegumen*, ale także baldachimem tekstylnym – *tabernaculum*<sup>53</sup>. Forma *ciborium* w świat antyku grecko-rzymskiego wkroczyła ze Wschodu, gdzie – wieńcząc posągi bóstw i tron władcy – symbolizowała sklepienie niebios. W późnym antyku towarzyszyła stałe tronowi cesarza. Formą zastępczą, a zarazem mobilną stałego *ciborium* był tekstylny baldachim – *tabernaculum*. Wspólna idea i funkcja obu terminów dała podstawę do ich zamiennego stosowania we wczesnym średniowieczu w odniesieniu do konstrukcji baldachimowej nad ołtarzami, basenami chrzcielnymi, relikwiami świętych, tronami władców i biskupów, a w późniejszym okresie również nad figurami świętych<sup>54</sup>. Obecność baldachimu/cyborium od starożytności ewokowała symbolikę nieba, nadając przestrzeni ujętej tą oprawą charakter transcendentny. Szczególnie wyraziście symbo-

<sup>52</sup> Paryż, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. Por. W.F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz am Rhein 1976, kat. nr 21.

<sup>53</sup> Por. G. Bandmann, *Baldachin, Ciborium*, w: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Herausgegeben von E. Kirschbaum i in., Freiburg im Breisgau 1970, t. 1, szp. 239-240; T. Klauser, *Das Ciborium in der älteren christlichen Buchmalerei*, w: *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte und Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, Herausgegeben von E. Dassman, Münster Westfalen 1974, s. 323-324. Na temat typologii form cyborium/baldachimu oraz jego historycznej obecności w sakralnym wnętrzu, zob. J. Braun, *Der christliche Altar...*, Band 2, dz. cyt., s. 185-270.

<sup>54</sup> Por. J. Foucart-Borville, *Les tabernacles eucharistiques dans la France du moyen âge*, Bulletin Monumental 148(1990)4, s. 360.



lika ta prezentuje się w przypadku obecności cyborium nad ołtarzem, który interpretowany był m.in. jako tron Chrystusa<sup>55</sup>.

Potrydenckie zalecenia odnośnie wyposażenia ołtarza nakazywały rozpięcie nad nim cyborium/baldachimu, jednak motywacja dla jego obecności wskazuje, że starożytna symbolika została wówczas zapoznana. Rzymskie *Caeremoniale Episcoporum* z 1600 r. traktuje cyborium/baldachim jako ozdobę ołtarza i kościoła<sup>56</sup>, natomiast Karol Boromeusz nakazuje obecność cyborium nad ołtarzem z racji praktycznych, jako zabezpieczenie przed spadającymi z powały zanieczyszczeniami<sup>57</sup>. Zalecenia *Caeremoniale Episcoporum* odnośnie do obecności cyborium/baldachimu nie znalazły, poza Italią, a zwłaszcza Rzymem, szerszego zastosowania w praktyce<sup>58</sup>. Podkreślić należy w tym momencie doniosłą rolę monumentalnego cyborium, jakie nad ołtarzem-konfesją Św. Piotra w bazylice watykańskiej wznosił w 1633 r. Gianlorenzo Bernini<sup>59</sup>. Dzieło to, kontynuujące obecność cyborium nad grobem Św. Piotra od czasów Konstantyna Wielkiego, stało się wzorem i źródłem inspiracji dla licznych realizacji na terenie Europy, w których świadomie nawiązywano do rzymskiej tradycji i kompozycji Berniniego. Jako reprezentatywny przykład wskażę jedynie cyborium nad konfesją św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej (1684 r.), wniesione z wyraźną intencją naśladowania rzymskiego pierwowzoru<sup>60</sup>.

Należy zwrócić jeszcze uwagę na formę tekstylnego baldachimu (*tabernaculum*) obecną w sztuce w różnych kontekstach ikonograficznych, zawsze jednak odnoszoną do przestrzeni transcendentnej. W szczególności sposób pragnę wyróżnić baldachim/draperię obecne w kompozycjach nagrobków. Przywołam jako przykład aranżację pomnika nagrobnego Michała Anioła autorstwa Giorgio Vasariego (1570 r., kościół S. Croce we Florencji) oraz pomnik hetmana Jana Tarnowskiego i jego syna Jana Krzysztofa autorstwa Jana Marii Padovana w katedrze w Tarnowie (1561-67 r.). Baldachim/draperia rozpięte nad postacią zmarłego w nagrobku to motyw popularny w plastyce sepulkralnej, symbolizujący strefę niebiańską

---

<sup>55</sup> Por. E. Sauser, *Symbolik*..., dz. cyt., s. 74. Na temat symboliki ołtarza, zob. J. St. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, *Studia Theologica Varsaviensia* 6(1968)2, s. 17-28.

<sup>56</sup> Por. *Caeremoniale episcoporum*, Roma 1600, Liber I, caput XII *Ornatus Ecclesiae* (...) 13-14.

<sup>57</sup> Por. C. Borromeo, *Instructionum*..., dz. cyt., cap. XV *Communia cappellarum altariumve maiorum et minorum*.

<sup>58</sup> Por. J. Braun, *Der christliche Altar*..., Band 2, dz. cyt., s. 185.

<sup>59</sup> W literaturze pojawia się często błędne określenie cyborium Berniniego jako „konfesja Berniniego”. Termin konfesja odnosi się do ołtarza połączonego z grobem męczennika/świętego, dla którego cyborium stanowi jedynie monumentalną oprawę. Por. R. Mączyński, *Nowożytnie konfesje polskie*, Toruń 2003, s. 9-12.

<sup>60</sup> Por. A. Sołtysówna, *Refleksy dzieł Berniniego w Polsce*, Kraków 1974, maszynopis powielany, s.13-19.

i wieczne zbawienie<sup>61</sup>. Motyw unoszenia/otwierania baldachimowej struktury, czy też unoszenia draperii, w kompozycjach nagrobków był uważany za symboliczne oddzielenie strefy doczesnej od transcendentnej<sup>62</sup>, był to również symbol przejścia zmarłego z doczesności w wieczność i jego trwania w tej ostatniej.

W przedstawionej charakterystyce sakralnej przestrzeni, rozumianej jako przestrzeń poświęcona dla sprawowania liturgii, chciałem zwrócić uwagę przede wszystkim na treści ideowe i symboliczne towarzyszące jej kształtowaniu na przestrzeni wieków. Ich obecność warunkowała i inspirowała działania artystyczne, sprawiła też, że przestrzeń świątyni stała się nośnikiem znaczeń.

## SACRED SPACE: CHARACTERISTICS AND SELECTED IDEAS AND SYMBOLS

### Summary

The present characteristics of a sacred space, understood as a liturgical space, focus mainly on the ideas and symbols behind its development throughout the centuries. The dividing line for the present study is the liturgical reforms following Vatican Council II.

The symbolic development of a liturgical space begins with the practice of first Christian communities whose members prayed facing the East and the rising sun, symbolizing the risen Christ – the True Light.

The interior of east-oriented Christian basilicas was not homogenous. Instead, it was hierarchized and symbolic: the church building (*ecclesia*) was interpreted as the material image of the spiritual community of the faithful (*Ecclesia*); it was also understood as the representation of God's heavenly temple – *Domus Dei*. The area around the altar (sanctuary) was enclosed by a balustrade (*cancelli*) and inaccessible to the laity. It was interpreted as the *Sanctum Sanctorum*, following the Biblical Holy of Holies and the Solomon's Temple.

The division of the church into the part for laypeople (nave and aisles) and the enclosed part of the sanctuary with the high altar, accessible only to the clergy, was continued by medieval churches. The sanctuary, interpreted as the *Sanctum Sanctorum*, was separated from the rest of the church by a rood screen. Such a division of a sacred space reflected the two ways of Christian life: *vita activa*, represented by laypeople in the nave and aisles and *vita contemplativa*, represented by the clergy gathered within the sanctuary.

After the Council of Trent, emphasis was put on the role of the high altar and the Eucharist present there which, *tamquam cor in pectore et mens in animo*, should constitute the center of the Church as a religious community and of the space of a church as a sacred building. As a result of these changes, the rood screen was removed from Catholic churches. The chancel and the choir, invariably perceived as a sanctuary inaccessible to the laity, retained their distance from the nave, enhanced by raised floor level and altar rails. The interior of Baroque churches where the *theatrum sacrum* of the liturgy was celebrated, became similar to the interior of a theater.

<sup>61</sup> Zob. J. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, s. 152-154.

<sup>62</sup> Zob. H. Jacob, *Idealism and realism. A study of sepulchral symbolism*, Leiden 1954, s. 123.

---

Inside the church, there are architectural and artistic forms whose symbolic meaning changes the character of the place and those present in it. These are: the dome, apse, shell-shaped niche, and ciborium.

**Keywords:** sacred space, symbolism of churches, iconography of sacred interiors

**Nota o Autorze:** ks. dr Janusz Nowiński SDB – salezjanin, 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:** sakralna przestrzeń, symbolika świątyni, ikonologia sakralnego wnętrza



Ks. MAREK CHMIELEWSKI SDB  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą

POZASZKOLNA DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA  
SALEZJANÓW POLSKICH  
W OKRESIE REKTORATU KS. MICHAŁA RUA (1888-1910)

1. WPROWADZENIE

W roku 2010 Rodzina Salezjańska obchodziła 100. rocznicę śmierci bł. Michała Rua (1837-1910), pierwszego następcy ks. Bosko na urzędzie przełożonego generalnego<sup>1</sup>. Ten jubileusz stał się okazją do zaprezentowania owoców poszukiwań historycznych dotyczących osoby ks. Rua oraz dzieła salezjańskiego pod jego rządami, czyli w latach 1888-1910. Wszystkie one zgodnie pokazują szybki i znaczący rozwój dzieła salezjańskiego w świecie oraz wysiłek, jaki pod wodzą ks. Rua podjęli salezjanie, aby w momencie przejścia od charyzmatu fundatora do charyzmatu założonego przez niego instytutu, wykazać się postawą dynamicznej wierności<sup>2</sup>. W wydarzeniach tamtych czasów wzięli udział także salezjanie wy-

---

<sup>1</sup> Szczegółowe informacje na temat osoby i działalności ks. Rua podaje: F. Desramaut, *Vita di don Michele Rua primo successore di don Bosco (1837-1910)*, Rzym 2009, s. 491.

<sup>2</sup> Zorganizowano między innymi dwa sympozja światowe poświęcone tej problematyce. W październiku 2009 r., niejako w przeddzień otwarcia Roku Ks. Rua w Turynie, w Domu Macierzystym Zgromadzenia Salezjańskiego, na 5-tym Międzynarodowym Konwencji Historii Salezjańskiej spotkali się członkowie Stowarzyszenia Miłośników Historii Salezjańskiej, aby dyskutować na temat: *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco (1837-1910)*. Owocem tego spotkania jest publikacja pt. *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco. Trattati di personalità, governo e opere (1888-1910)*. Redaktorami książki są Grazia Loparco FMA i Stanisław Zimniak SDB. Została ona wydana w 2010 r. w serii *Associazione Cultori Storia Salesiana* – Roma. Studi, 4 przez oficynę wydawniczą LAS z Rzymu. Pozycja liczy 1105 s. Na zakończenie Roku Ks. Rua w Rzymie, w Domu Generalnym Towarzystwa Salezjańskiego, odbył się Kongres Światowy poświęcony ks. Rua. Jego owocem będzie kolejna publikacja poświęcona pierwszemu następcy ks. Bosko. Ks. Pascual Chàvez, obecny przełożony generalny salezjanów, polecił ponadto, aby w całym świecie salezjańskim odbyły się lokalne konwencji poświęcone ks. Rua. W Polsce tego typu sympozjum odbyło się między innymi

wodzący się z Polski. Bez mała stu zakonników ks. Bosko stanowiło drugą po Włochach grupę narodowościową w szeregach salezjanów<sup>3</sup>. Po pierwszym okresie formacji początkowej, którą odbyli w Piemoncie, wyjechali do pracy misyjnej, głównie do krajów Ameryki Łacińskiej<sup>4</sup>. Większość z nich, zgodnie z podstawowym założeniem salezjańskiej strategii misyjnej, która odwołuje się do wychowania jako narzędzia ewangelizacji, została skierowana do pracy w szkołach ogólnokształcących i zawodowych oraz w bursach i internatach. Okoliczności ich wyjazdu na misje, kontekst samej pracy misyjnej oraz podejmowane przez nich zadania wychowawcze w szkołach zostały ukazane na łamach „Seminare” w roku 2010, niejako przy okazji otwarcia roku jubileuszowego ks. Rua<sup>5</sup>.

Drugim polem salezjańskiego zaangażowania misyjnego w czasach ks. Rua, według strategii misyjnej ks. Bosko, była opieka nad emigrantami włoskimi<sup>6</sup>. Polscy salezianie, poza nielicznymi wyjątkami, nie zostali włączeni w ten rodzaj pracy. Nie udało się im też niestety – na co wielu z nich bardzo liczyło, udając się na misje – podjąć pracy duszpasterskiej wśród emigrantów polskich. Ta kwestia została poruszona w „Seminare” już przed kilkunastu laty<sup>7</sup>.

Stosunkowo liczna grupa Polaków realizowała się natomiast na kilku innych polach salezjańskiej pracy misyjnej poza szkołą i internatem: w animacji oratoriów świątecznych, w formacji personelu salezjańskiego oraz na rzecz ewangelizacji i opieki nad ludnością tubylczą. Ten rodzaj apostołatu także należał do strategii misyjnej, jaką zaproponował ks. Bosko, a realizował jego następca. Kończą-

---

w Szczecinie, w listopadzie 2010 r. Jego owocem jest publikacja zatytułowana *Dynamiczna wierność. Błogosławiony ks. Michał Rua, pierwszy nastęca ks. Bosko, Przełożony Generalny Towarzystwa św. Franciszka Salezego (1888-1910), inicjator dzieła salezjańskiego na Ziemiach Polskich*. Redaktorem książki jest Jarosław Wąsowicz. Została ona wydana w 2010 r. w Pile, w serii *Studia i materiały źródłowe* pod patronatem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej. Pozycja ma 240 strony, z czego na ponad 20-tu opublikowano zdjęcia.

<sup>3</sup> Por. M.T. Chmielewski, *L'espansione missionaria della Società salesiana negli anni 1888. Tra missione salesiana e cura di italianità. Il caso polacco*, w: *Don Michele Rua...*, s. 410.

<sup>4</sup> Szczegółowe informacje na temat formacji pierwszej generacji polskich salezjanów, a tym samym także grupy misjonarzy, znajdują się w: M.T. Chmielewski, *Kształcenie i wychowanie religijno-patriotyczne młodzieży śląskiej w szkołach Zgromadzenia Salezjańskiego we Włoszech w latach 1890-1902*, *Studia Śląskie* 52(1998), s. 243-265. Okoliczności i motywy, jakie skłoniły ich do wyboru drogi powołania misyjnego można odnaleźć w: tenże, *Rola salezjanów polskich w procesie inkulturacji charyzmatu ks. Bosko (ok. 1888-1918)*, *Seminare*. Poszukiwania naukowo-pastoralne 14(1998), s. 45-60.

<sup>5</sup> Por. tenże, «*Spenetrować teren nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży*». *Zaangażowanie salezjanów misjonarzy polskich w działalność wychowawczą w szkołach w okresie rektoratu ks. Michała Rua (1888-1910)*, *Seminare* 27(2010), s. 165-181.

<sup>6</sup> Por. F. Motto, *La questione emigratoria nel chore di don Rua*, w: *Don Michele Rua...*, s. 379-400.

<sup>7</sup> Chmielewski, *Rola salezjanów polskich w procesie...*, s. 55-60.

cy się Rok Ks. Rua jest doskonałą okazją, aby na łamach „Seminare” dopełnić obrazu misyjnej pracy salezjanów polskich w czasach pierwszego następcy ks. Bosko, ukazując ich zaangażowanie w pozaszkolną działalność misyjną.

## 2. ANIMACJA ORATORIÓW ŚWIĄTECZNYCH

Oratorium świąteczne, od którego ks. Bosko zapoczątkował swoje dzieło w Turynie, wraz z pierwszymi misjonarzami dotarło najpierw do Argentyny<sup>8</sup>. Podobnie jak ks. Bosko starali się oni „zająć młodzież w dni świąteczne, proponując jej, po wspólnym uczestnictwie w świętych ceremoniach, przyjemną i uczciwą rekreację”<sup>9</sup>. Czas w oratorium świątecznym wypełniały spotkania w grupach (tzw. towarzystwach), wieczorowa nauka czytania i pisania, próby i spektakle teatralne, zawody sportowe, wspólne zabawy. W ten sposób, było ono nie tylko miejscem duszpasterstwa, ale zajmowało się wychowaniem moralnym i kulturalnym wychowanków, przyczyniając się do kształtowania dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli<sup>10</sup>.

W okresie rektoratu ks. Rua oratorium świąteczne wraz z rozwojem dzieła salezjańskiego zakorzeniło się w wielu nowych miejscach<sup>11</sup>. Teren szczególnie żyzny dla swego rozwoju znalazło w Ameryce Łacińskiej<sup>12</sup>, naznaczonej głęboko wpływami liberalizmu, dotkniętej obniżeniem poziomu życia moralnego katolików, pełnej opuszczonej i potrzebującej młodzieży<sup>13</sup>. „Także tutaj istnieje wielka

---

<sup>8</sup> W celu lepszego poznania genezy i rozwoju oratorium świątecznego ks. Bosko, warto skonsultować następujące dokumenty źródłowe: *Regolamento dell'Oratorio*, w: G.B. Leamyne, *Memorie Biografiche di Giovanni Bosco* [odtąd: MB], t. 3, Turyn 1901, s. 91-108; *Regolamento dell'Oratorio di San Francesco di Sales per gli esterni*, Turyn 1877, s. 62; G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, wstęp i opracowanie tekstu A. Da Silva Ferreira, (=Istituto Storico Salesiano-Roma. Serie prima, 4), Rzym 1991, s. 255.

<sup>9</sup> MB, t. 3, s. 91.

<sup>10</sup> Por. P. Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, Rzym 1988, s. 160.

<sup>11</sup> Bogate informacje na temat wizji oratorium świątecznego ks. Rua znajdziemy w: E. Ceria, *Annali della Società Salesiana* [odtąd: *Annali*], t. 3, Turyn 1946, s. 791-802.

<sup>12</sup> W tym względzie warto przytoczyć choćby przykład Buenos Aires w Argentynie, gdzie w 1875 r. dotarli pierwsi misjonarze salezjańscy. W roku śmierci ks. Rua salezianie prowadzili tam 8 oratoriów świątecznych, które gromadziły bez mała sześć tysięcy chłopców i młodzieńców. Córki Maryi Wspomożycielki (siostry salezjanki) prowadziły podobne dzieła dla dziewcząt, gromadząc w nich jeszcze większą liczbę uczestniczek. Por. J. Barberis, *Il venerabile don Giovanni Bosco e le sue opere Salesiane. Brevi notizie ad uso dei cooperatori salesiani*, Turyn 1910<sup>3</sup>, s. 70. Por. także P. Ruffinato, *Il contributo di don Michele Rua allo sviluppo degli oratori festivi delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, w: *Don Michele Rua...*, s. 281-310.

<sup>13</sup> Więcej szczegółów na ten temat, pochodzących także z bezpośrednich relacji misjonarzy polskich, znajduje się w Chmielewski, «*Spenetrować teren nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży*», s. 170-174.

potrzeba asystentów – pisał właśnie w tym duchu w liście z Rosario (Argentyna, 1897) ks. Wojciech Liberski – którzy mogliby pokierować młodzieżą podczas rekreacji i wyłożyć im trochę doktryny. Serce się ściska, kiedy spotyka się młodych, wąsających się po ulicach, gotowych powierzyć się dłoni, która zajęłaby się nimi, poprowadziłaby po ścieżkach dobra. Często spotyka się tu młodzież o dobrym sercu, pragnącą kontaktu ze Słowem Bożym, ale nie wiedzą, gdzie tego szukać. Często, jak się dowiaduję podczas spowiedzi, trafiają oni do oratoriów protestanckich, aby tam słuchać katechizmu. To samo mógłby uczynić tutaj dla zbawiania tych biednych dusz jakiś gorliwy salezjanin”<sup>14</sup>.

Powodowani takimi racjami polscy salezjanie misjonarze z sercem angażowali się w prowadzenie oratoriów świątecznych. Szczegóły tego apostolatu ilustruje tab. 1 zatytułowana „Działalność oratoryjna polskich misjonarzy salezjańskich w okresie rektoratu ks. Michała Rua (1898-1910)”.

Tab. 1. Działalność oratoryjna polskich misjonarzy salezjańskich w okresie rektoratu ks. Michała Rua (1898-1910)

Inspektoria	Miejscowość	Misjonarz	Lata pracy
Ameryka Południowa			
Ameryka Centralna	San Salvador (Salwador)	Ks. Tomasz Gryszka Ks. Konstanty Kopczyk Ks. Hugon Wróbel	1905, 1908 1910 1906-1909
	Santa Tecla (Salwador)	Ks. Tomasz Gryszka Ks. Konstanty Kopczyk Ks. Hugon Wróbel	1901-1903, 1906-1907, 1909 1900-1902 1899-1903, 1905
	Santa Anna (Salwador)	Ks. Tomasz Gryszka Ks. Konstanty Kopczyk	1904 1903-1905, 1910
	Cartago (Kostaryka)	Ks. Hugon Wróbel	1907-1910
	Camayagua (Honduras)	Ks. Hugon Wróbel	1906-1907
Argentyna – Patagonia	Patagones	Kl. Piotr Pleban	1899-1900
	Conesa Sur	Ks. Jan Marciński	1910
	Rawson	Ks. Ludwik Dąbrowski Kl. Jakub Kaczmarczyk	1906-1908 1909

<sup>14</sup> Por. ASC, F 541: *Rosario*, list z 10.09.1897.



Argentyna Południowa i Ziemia Ognista	Puntarenas (Chile)	Ko. Jan Chudzicki Ks. Ludwik Dąbrowski Ks. Szymon Dyrerowicz Ko. Franciszek Fronczek Ko. Piotr Gabrysiak Ko. Adolf Kwaśny Ko. Jan Sikora Kl. Szymon Wolny	1898-1910 1903-1904, 1909 1900-1903 1896 1904-1905 1901-1904 1891-1893 1899-1900
	Santa Cruz (Chile)	Ks. Ludwik Dąbrowski Ko. Franciszek Fronczek	1904-1905 1909-1910
Argentyna Północna	Buenos Aires – S. Carlos	Ko. Bobola Jan Ks. Teodor Drzymała Ks. Alojzy Fileż Ks. Karol Fligier Ks. Robert Matuszek Ks. Herman Ostrowski Ko. Franciszek Ramolla Kl. Bernard Siekiel	1907-1910 1899 1905-1910 1899-1904 1898-1905 1902-1909 1902 1899
	Buenos Aires S. Caterina	Ks. Teodor Drzymała Ks. Józef Oleś	1910 1899-1910
	Buenos Aires – S.F. Salezy	Ks. Herman Ostrowski	1899-1901
	Buenos Aires – Bernal	Ks. Teodor Drzymała Ks. Franciszek Grzesik Ks. Ignacy Hlond Ks. Piotr Korda Ks. Jan Marciński Ks. Herman Ostrowski Ko. Franciszek Ramolla	1898-1904 1899-1910 1897-1910 1910 1909 1909 1900, 1902-1910
	Buenos Aires – Maldonado	Ks. Alojzy Fileż	1905
	Ensenada	Ks. Piotr Korda Kl. Bernard Siekiel Ks. Franciszek Wilczek	1909 1900 1908-1910
	Cordova	Ks. Jakub Fligier	1907-1910
	La Plata	Kl. Paweł Golla	
	Rosario	Ks. Wojciech Liberski Ks. Franciszek Wilczek	1897-1909 1899-1907

Argentyna Północna	Mendoza	Ks. Piotr Korda Kl. Bernard Siekiel	1905-1908 1901-1902
	Boliwia	La Paz	Ks. Florian Giebel Ks. Franciszek Grzegorzczak
		Santa Cruz	Ks. Wiktor Mróz
Brazylia Mato Grosso	Cuyabà	Ks. Klemens Doroszewski Ko. Kazimierz Osuchowski Ks. Jan Sobel	1899 1907-1908, 1910 1903-1910
	Coxipò	Ks. Klemens Doroszewski Kl. Wincenty Hypnerowski Ks. Michał Stróżyński	1903-1904 1907 1907
	Corumbà	Ks. Klemens Doroszewski	1900-1902, 1905-1907
Brazylia Północna	Recife	Ks. Józef Bara Ks. Piotr Broda Ko. Walenty Bywalec Ks. Andrzej Sierkiewicz Ks. Hugon Simon Ks. Teofil Twórz Ko. Wojciech Urbanowicz Ks. Ignacy Wasilewski Ks. Konstanty Zajkowski	1903-1910 1900-1906 1900-1905 1897 1900-1901, 1904 1897-1910 1897-1899 1902-1906 1903-1904, 1907-1910
	Jabaotao	Ko. Wojciech Urbanowicz	1900-1904, 1909-1910
	Bahia (Salvador)	Ko. Walenty Bywalec Ks. Stanisław Łukaszewski Ks. Andrzej Sierkiewicz Ks. Hugon Simon Ko. Wojciech Urbanowicz Ks. Ignacy Wasilewski Ks. Konstanty Zajkowski	1907-1910 1906-1907, 1909-1910 1902-1905 1902-1903 1905-1907 1900-1901, 1908 1900-1902, 1905-1906
	Aracaju (Sergipe)	Ks. Stanisław Łukaszewski Ks. Konstanty Zajkowski	1905 1907-1909
Brazylia Południowa	Niteroi	Ks. Stanisław Banisz Ks. Józef Kopczyński Ks. Wojciech Kuczewski Kl. Sebastian Mąciel Ks. Józef Piasek Ko. Franciszek Szkopek Ks. Stanisław Tycner	1898-1903 1905 1901-1910 1897 1902-1903 1900-1902 1907-1910

	Sao Paolo	Kl. Andrzej Burzyński Ks. Karol Jamrozy Ks. Adolf Krzemyk Ks. Teodor Kulczycki Ks. Józef Pach Ks. Franciszek Pradella Ks. Stanisław Tycner Ks. Andrzej Sierkiewicz	1897, 1900-1901 1904-1910 1900-1905 1902-1904, 1906-1910 1904-1910 1904-1910 1902-1903 1901
	Lorena	Ks. Karol Jamrozy Ks. Józef Kopczyński Ks. Ks. Adolf Krzemyk Ks. Tedor Kuleczycki Kl. Wojciech Odziemczewski Ks. Józef Pach Ks. Józef Piasek Ko. Franciszek Szkopek Ks. Stanisław Tycner Ks. Robert Wieczorek	1898-1903 1905 1899 1898-1900 1898-1898 1900-1901 1900-1901 1898 1904-1906 1902-1903
	Campinas	Ks. Józef Pach	1902-1903
	Guaratinguetã	Kl. Andrzej Burzyński Ks. Teodor Kulczycki Ks. Józef Piasek Ks. Andrzej Sierkiewicz	1902 1901 1905-1907 1900
Chile	Concepcion	Ks. Klemens Korda	1908-1910
	Talca	Ks. Szymon Dyerowicz Ks. Franciszek Nizioł	1908-1910 1906-1907
	Santiago- Gratitud	Ks. Ludwik Gorzaty Ko. Franciszek Grzegorzczak Ks. Jan Rusek	1899 1899 1899
	Santiago Macul	Ks. Szymon Dyerowicz Ks. Ludwik Gorzaty Ks. Józef Marcinek Ks. Jan Skrętkowicz	1907 1910 1903-1906 1909-1910
	Santiago- Patronat	Ks. Franciszek Nizioł Ks. Ignacy Pilz	1909 1905

Chile	Valparaiso	Ko. Ignacy Cugier	1903-1910	
		Ks. Ludwik Gorczaty	1900-1909	
		Ks. Klemens Korda	1905-1906	
		Ks. Józef Marcinek	1909-1910	
		Ks. Franciszek Nizioł	1908	
Chile	Iquique	Ks. Ignacy Pilz	19010	
		Ks. Jan Rusek	1901	
		Kl. Tomasz Sygulla	1903-1906	
		Iquique	Ks. Franciszek Nizioł	1905-1907, 1910
			Ks. Jan Rusek	1906-1910
Chile	La Serena	Ks. Jan Rusek	1903-1905	
		Linares	Kl. Edmund Mąciel	1905
	Kl. Tomasz Sygulla		1906	
	Valdivia		Ks. Ludwik Gorczaty	1909
		Ks. Józef Marcinek	1907-1908	
Valdivia	Ks. Ignacy Pilz	1906-1908		
	Kolumbia	Bogota	Ko. Feliks Kaczmarczyk	1890-1098
Ekwador			Quito	Ks. Jan Popowski
	Ekwador	Cuenca		Ks. Franciszek Torka
Meksyk			Coyaocan	Ks. Robert Wieczorek
	Meksyk	Ks. Walenty Koronowski		1905-1908
		Ks. Lucjan Majchrzycki	1908-1910	
		Ks. Paweł Stelmasiński	1900, 1906	
		Ks. Jakub Szaforz	1907-1910	
Meksyk	Puebla	Ks. Robert Wieczorek	1898-1905	
		Puebla	Kl. Brzozowski Józef	1900, 1909-1910
Puebla	Ks. Paweł Stelmasiński		1901-1904	
		Morellia	Ks. Walenty Koronowski	1909-1910
Ks. Paweł Stelmasiński	1905, 1907-1908			
Ks. Jakub Szaforz	1901-1906			
Ks. Robert Wieczorek	1907-1910			
Urugwaj- Paragwaj	Assuncion	Ks. Jerzy Kowalski	1899-1900	
		Villa Concepcion	Ks. Jerzy Kowalski	1904-1905
	La Paz		Kl. Piotr Pleban	1903
		Montevideo	Kl. Aleksander Krzak	1903
Montevideo	Kl. Piotr Pleban		1902	

Wenezuela	Valencia	Ko. Feliks Kaczmarczyk Ks. Piotr Opalski	1899-1902 1896-192
Azja – Afryka			
Bliski Wschód	Aleksandria (Egipt)	Ks. Leon Kaszyca	1899-1904
	Betlejem (Palestyna)	Ks. Aleksander Szczęsnowicz	1895-1898
	La Marsa (Tunezja)	Ko. Ignacy Żurek	1896-1903

Źródło: ASC, zespoły akt: *Confratelli, Case, Cronache*, teczki odpowiednich współbraci i domów; *Annali*, t. 1 i 2 oraz *Società di San Francesco di Sales. Elenco Generale della Pia Società di S. Francesco di Sales 1898-1910*.

Kwerenda przeprowadzona w ASC pokazała, że najwięcej salezjanów polskich pracowało w oratoriach świątecznych w inspektoriat argentyńskich, brazylijskich i chilijskiej, zasadniczo w dużych miastach, takich jak Buenos Aires, Rosario, La Plata, Sao Palo, Niteroi, Bahia, Lorena, Recife, Santiago, Valparaiso. Znacząca grupa misjonarzy prowadziła oratoria na terenach Patagonii i Ziemi Ognistej. Minimalne było natomiast zaangażowanie Polaków w działalność oratoriów salezjańskich na Bliskim Wschodzie.

Poza ustaleniem geografii oratoryjnego zaangażowania salezjanów polskich, kwerenda pozwoliła ustalić, że niektórzy z nich pełnili zadania kierowników oratorium, czyli osób bezpośrednio odpowiedzialnych za jego funkcjonowanie<sup>15</sup>. Taką funkcję piastowali między innymi ks. Konstanty Kopczyk w San Salvador w Salvadorze, w latach 1907-1909<sup>16</sup>; ks. Konstanty Zajkowski w Sergipe w północnej Brazylii w latach 1908-1909<sup>17</sup>; ks. Andrzej Sierkiewicz w Bahia, także na północy Brazylii, w latach 1903-1905<sup>18</sup>; ks. Szymon Dwynerowicz w Talce w Chile, w latach 1908-1910<sup>19</sup>; oraz ks. Robert Wiczorek w Coayaocàn w Meksyku w 1906 r.<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Według *Regulaminu Oratorium* kierownik oratorium powinien: „być jak ojciec pomiędzy własnymi dziećmi, dokładać wszelkich środków, aby kształtować w sercach młodzieży bojaźń Bożą, poszanowanie rzeczy świętych, dbać, aby uczestniczyli w Sakramentach, oraz mieli żywe nabożeństwo do Matki Najświętszej”. *MB*, t. 3, s. 98.

<sup>16</sup> Por. ASC, F 552: *San Salvador*, list alumnów kolegium z S. Salvador do ks. P. Albery, [b. d., b. m.].

<sup>17</sup> Por. ASC, F 747: *Aracajù*, kopia maszynopisu kroniki dzieła w Aracajù, s. 1.

<sup>18</sup> Por. ASC, F 545: *Bahia Brasile*, karta sprawozdania Ks. Inspektora z 7.06.1909 przygotowanego dla Ks. Generała.

<sup>19</sup> Por. ATSW, Z Dz. I, A-G, t.: *Dwynerowicz Szymon*, karta personalna współbrata.

<sup>20</sup> Por. ASC, F 850: *Messico*, kopia maszynopisu kroniki domu salezjańskiego w Città del Messico 1892-1921, informacja z dn. 7.09.1906.

Kierownik oratorium był zwykle wspomagany przez innych salezjanów, którzy pełnili zadania kierownika duchowego, ekonomy, zakrystianina, katechety, bibliotekarza lub jako zwyczajni asystenci towarzyszyli dzieciom i młodzieży w dobrym spędzaniu czasu wolnego<sup>21</sup>. Ze wspomnianej kwerendy wynika między innymi, że obowiązki asystentów w oratoriach świątecznych pełnili: kl. Hugon Wróbel w Santa Tecla w Salwadorze w roku 1899<sup>22</sup>, kl. Paweł Golla w Argentynie, w La Plata w 1899 i w Bueos Aires w 1990<sup>23</sup>, kl. Lucjan Majchrzycki od 1908-1910 w Meksyku<sup>24</sup>, a kl. Florian Giebel i ko. Franciszek Grzegorzczak w La Paz w Boliwii<sup>25</sup>.

### 3. FORMACJA POWOŁAŃ KAPŁAŃSKICH I ZAKONNYCH

Wraz z zakorzenieniem się Zgromadzenia na terenach misyjnych, salezjanie stanęli przed koniecznością stworzenia odpowiednich warunków formacji dla kandydatów do życia salezjańskiego. Niektórzy z nich, dzięki animacji powołaniowej prowadzonej przez salezjanów na Starym Kontynencie, przybywali z Europy jako misjonarze aspiranci do życia salezjańskiego. Większość jednak z kandydatów pochodziła z terenów misyjnych, a ich akces do Zgromadzenia był owocem pracy, którą salezjanie prowadzili w szkołach, internatach i w oratoriach świątecznych. W ten sposób spełniało się pragnienie ks. Bosko, który polecał misjonarzom, aby „poprzez dobry przykład i miłość rozbudzali w wychowankach pragnienie wstąpienia do Towarzystwa Salezjańskiego”<sup>26</sup>. Turyński święty przewidywał, że właśnie tak salezjanom uda się „przygotować misjonarzy dla ludności tubylczej z Pampy i Patagonii i że «dzicy» staną się ewangelizatorami samych «dzikich», bez powtarzania krwawych rzezi, do jakich dochodziło w przeszłości”<sup>27</sup>.

Napływ nowych powołań pozwalał myśleć salezjanom o podtrzymaniu szybkiego rozwoju ich dzieła, pod warunkiem jednak, że młodzi salezjanie okażą się przygotowani do sprostania czekającym ich wyzwaniom. Z tej racji w Ameryce Łacińskiej doszło za czasów ks. Rua do erygowania salezjańskich domów formacyjnych. W 1895 r. w Macul w Chile powstał aspirantat, gdzie przyjmowano

---

<sup>21</sup> Por. *Oratori festivi e le Scuole di religijne. Eco del V Congresso tenutosi in Torino il 17-18 maggio 1911*, Turyn 1919, s. 35-38.

<sup>22</sup> Por. ASC, F 554: *Santa Tecla*, list Wróbel – Barbersi, S. Tecla 26.10.1899.

<sup>23</sup> Por. *Il. Ch. Paolo Golla*, list pośmiertny z 11.04.1904 r.

<sup>24</sup> Por. ATSW, Z, Dz. III, L-M, t: *Lucjan Majchrzycki*, list Majchrzycki – Świda, Woźniaków 11.11.1967.

<sup>25</sup> Por. ASC, F 827: *La Paz*, kopia maszynopisu kroniki Kolegium „Don Bosco” w La Paz, 1894-1938, informacja podana w tekście znajduje się pod datą 3.01.1910 r.

<sup>26</sup> *MB*, t. 18, s. 701.

<sup>27</sup> Por. C. Chiala, *Da Torino alla Repubblica Argentina. Lettere dei Missionari Salesiani*, (= *Lecture Cattoliche*, 24), Turyn 1876, s. 251.

gimnazjalistów i licealistów, pragnących zostać salezjanami. Oferowano im możliwość ukończenia szkoły i towarzyszenie powołaniowe. W tym samym roku utworzono nowicjat w Lorenie w Brazylii oraz aspirantat, nowicjat i studentat filozoficzny w Bernal w Argentynie. Nieco później, bo w 1904 r., powołano do życia nowicjat w Patagones na terenie Patagonii i studentat teologiczny w Manga w Urugwaju<sup>28</sup>.

Kwerenda przeprowadzona w ASC niestety wydołała na światło dzienne zaledwie kilka przykładów zaangażowania się misjonarzy polskich w formację kandydatów i młodych salezjanów. Kl. Teodor Drzymała w roku szkolnym 1897/98 był asystentem aspirantów i nowicjuszy w Bernal. W następnym roku, pozostając w tym samym domu, opiekował się klerykami studiującymi filozofię<sup>29</sup>. W Bernal pracował przede wszystkim ks. Franciszek Grzesik, znany ze swego oddania młodzieży i klerykom. Po studiach filozoficznych w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w 1899 r. rozpoczął nauczanie nowicjuszy i kleryków, prowadząc zajęcia z filozofii, łaciny, religii, matematyki, kosmografii, fizyki, chemii, nauk o ziemi i muzyki. Na posterunku trwał niezmiennie przez ponad pięćdziesiąt lat<sup>30</sup>. W domu nowicjackim w Lorenie w Brazylii obowiązki socjusza (pierwszego współpracownika) mistrza nowicjuszy w roku 1906 pełnił ks. Stanisław Tycner<sup>31</sup>. Niektórzy misjonarze polscy oddawali swe siły na rzecz formacji salezjanów, pełniąc zadania związane z administracją domów formacyjnych. Ko. Jakub Sikora, w latach 1905-1906, był kucharzem w nowicjacie św. Franciszka Ksawerego w Patagones w Patagonii<sup>32</sup>. Ko. Franciszek Szkopek w 1908 r. pełnił obowiązki ogrodnika w nowicjacie w brazylijskiej Lorenie<sup>33</sup>.

#### 4. EWANGELIZACJA I OPIEKA NAD LUDNOŚCIĄ TUBYLCZA

Salezjanie potrzebowali blisko czterech lat od chwili swego przybycia do Argentyny (1875), aby zapoczątkować w 1879 r. pracę wśród *indios* z terenów Patagonii i Ziemi Ognistej. Niemniej ich działalność okazała się na tyle owocna i znacząca, że już w 1883 r. Stolica Apostolska utworzyła Wikariat Apostolski Południowej Patagonii i Prefekturę Apostolską Ziemi Ognistej, powierzając je

<sup>28</sup> Por. *Annali*, t. 3, s. 362, 528-529 oraz A. Ferreira Da Silva, *Vent'anni di formazione del personale salesiano*, Ricerche Storiche Salesiane [odtąd: RSS] 2(1990), s. 277-294.

<sup>29</sup> Por. ASC, F 401: *Bernal*, list Drzymała – Barberis, Bernal 1899; oraz Wiadomości Salezjańskie [odtąd: Wiad. Sal.] 2(1898), s. 46.

<sup>30</sup> Por. ASC, F 757: *Bernal*: maszynopis (kopia) kroniki Kolegium „Nuestra Señora de la Guardia” w Bernal 1895-1937; ATSW, K-Dz. VII e, N. 2 b: *Misjonarze, L-Z*, list Wilczka do Rokity, San Isidro 18.11.1952; *Sac. Francesco Grzesik*, list pośmiertny z 24.07.1952.

<sup>31</sup> Por. ASC, F 474: *Lorena*, sprawozdanie Inspektora dla Ks. Generała za rok 1905.

<sup>32</sup> Por. *Coad. Giacomo Sikora*, list pośmiertny z 31.08.1951.

<sup>33</sup> Por. ASC, F 474: *Lorena*, list Szkopek, Zanella – Lazzero, Lorena [b.d.].

opiece duszpasterskiej salezjanów<sup>34</sup>. Zamieszkująca te tereny ludność tubylcza znajdowała się w bardzo trudnym położeniu. *Indios* przegrali z wojskiem argentyńskim batalię militarną w obronie swoich terytoriów, zmuszeni zostali do porzucenia nomadyzmu i stworzenia stałych siedzib, dziesiątkowały ich choroby i alkoholizm. Zadaniem salezjanów było zapewnienie im obrony przed ekspansją „białych” i stopniowe integrowanie z otaczającym ich społeczeństwem i Kościołem<sup>35</sup>. Aby zrealizować ten cel, salezjanie pracujący w Patagonii przyjęli strategię opartą na dwóch filarach: pierwszy polegał na stworzeniu sieci szkół i internatów, w których wychowywano dzieci i młodzież tubylczą<sup>36</sup>, a drugi opierał się na prowadzeniu parafii i organizowaniu długoterminowych wypraw duszpasterskich, mających na celu ewangelizację i obronę *indios* żyjących w rozproszeniu<sup>37</sup>.

W realizację tego projektu w okresie rektoratu ks. Rua zostali zaangażowani także salezjanie polscy. W Patagonii, w latach 1894-1910, pracowało ich dziesięciu<sup>38</sup>, a w Ziemi Ognistej, w latach 1891-1910, jedenastu<sup>39</sup>. Ich działalność wychowawcza w szkołach została już poprzednio szeroko omówiona<sup>40</sup>. Natomiast pierwszym salezjaninem Polakiem, którym działał w duszpasterstwie parafialnym wśród *indios*, był ko. Jakub Sikora. Od roku 1891, kiedy trafił do Punta Arenas, towarzyszył ks. Giovanniemu Bernabé w wyprawach misyjnych na terenie Patagonii Południowej<sup>41</sup>. Ks. Stanisław Cynalewski był w latach 1898-1906 proboszczem parafii w Santa Rosa de Toay w Pampie. Jej teren obejmował

<sup>34</sup> Por. J. Borrego, *Il primo iter missionario nel progetto di don Bosco e nell'esperienza concreta di don Cagliero (1875-1877)*, w: *Missioni Salesiane 1875-1975. Studi in occasione del Centenario*, red. P. Scotti, (= *Pubblicazioni del CSSMS. Studi e ricerche*, 3), Rzym 1977, s. 85-86.

<sup>35</sup> Por. G. Bottasso, *La Chiesa latino-americana in cui hanno avuto inizio le missioni salesiane*, w: *Missioni Salesiane*, s. 139-140.

<sup>36</sup> Por. Chmielewski, *«Spenetrować teren nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży»*, s. 179-180.

<sup>37</sup> Por. *Annali*, t. 1, s. 498-515, 534-541, 570-577; t. 2, s. 48-60, 155-173, 704-706, t. 3, s. 56-68, 99, 465-469.

<sup>38</sup> Byli to: ko. Jan Bobola, ks. Stanisław Cynalewski, ks. Ludwik Dąbrowski, ko. Jan Jędryka, kl. Jakub Kaczmarczyk, ks. Jan Marciński, ks. Józef Ozimiński, ks. Piotr Pleban, ko. Jakub Sikora, ks. Stanisław Typek. Pracowali w dzielach misyjnych w: Patagones, Guardia Pringles, Bahía Blanca, Viedma, Conesa Sur, Rawson, Fortín Mercedes, General Acha, Santa Rosa de Toay. Por. ASC, zespoły akt: *Confretelli, Case, Cronache delle case*: teczki współbraci i domów, w których pracowali.

<sup>39</sup> Należeli do nich: ko. Jan Chudzicki, ks. Ludwik Dąbrowski, ks. Szymon Dwynerowicz, ko. Franciszek Fronczek, ko. A. [b.i.] Gabersik, ko. Piotr Gabrysiak, kl. J. [b.i.] Kozłowski, ko. Adolf Kwaśny, ko. Jan Sikora, ko. Walenty Słabosz, kl. Szymon Wolny. Pracowali w dzielach misyjnych w: Punta Arenas, Río Gallegos, Dawson, Capo Pena, Santa Cruz i Ushuaia. Por. ASC, zespoły akt: *Confretelli, Case, Cronache delle case*: teczki współbraci i domów, w których pracowali.

<sup>40</sup> Por. Chmielewski, *«Spenetrować teren nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży»*, s. 170-180.

<sup>41</sup> Por. ASC, F 888: *Punta Arenas*, kopia (maszynopis) kroniki Liceum Salezjańskiego “San José” 1887-1946, s. 3.



145 tys. km<sup>2</sup> i ks. Cynalewski, aby dotrzeć do swych wiernych organizował wielotygodniowe podróże, podczas których katechizował i udzielał sakramentów między innymi Indianom z plemienia Techuelches<sup>42</sup>. Na terytorium parafii Santa Cruz z tubylcami pracował ks. Ludwik Dąbrowski, tamtejszy proboszcz w latach 1904-1905. Następnie został on skierowany do pracy w Chubut, gdzie w latach 1906-1908, wyruszał z bazy w Rawson na wyprawy misyjne pośród Indian Techuelches<sup>43</sup>. W roku 1909 na tym samym terenie kl. Jakub Kaczmarczyk towarzyszył w podróżach misyjnych ks. Francesco Vidalowi<sup>44</sup>.

W Ziemi Ognistej salezjanie w celu dotarcia do ludności tubylczej przyjęli zupełnie inną strategię niż w Patagonii. Tereny Cieśniny Magellana, Wyspy Wielkiej i Cieśniny Murray'a zamieszkiwały plemiona koczownicze Alacalufów, Onas i Yaaganes, które zostały zmuszone przez administrację państwową do osiadłego trybu życia<sup>45</sup>. Aby obronić *indios* i prowadzić ich skuteczną ewangelizację, salezjanie, wzorując się na modelu jezuickich redukcji paragwajskich, stworzyli trzy wioski indiańskie: św. Rafała na Wyspie Dawson (1889), Candelara w Capo Pena nad Atlantykiem (1893) oraz Dobrego Pasterza na Dawson (1893). Misjonarze zapewniali Indianom bezpieczeństwo, prowadzili wśród nich katechezę i duszpasterstwo sakramentalne, uczyli czytania, pisanie oraz wdrażali ich w tajniki rolnictwa, pasterstwa i innych zawodów. W 1911 r. z powodu epidemii gruźlicy, która zdziesiątkowała *indios*, salezjanie zakończyli działalność redukcji na Dawson<sup>46</sup>.

W latach 1891-1911 w realizacji tego projektu uczestniczyła grupa koadiutorów (salezjańskich braci zakonnych) Polaków: Jan Chudzicki, Franciszek Fronczek, Piotr Gabrysiak, Gabriel Kozłowski, Adolf Kwaśny, Jan Sikora, Walenty Słabosz. Pracowali oni przy budowie wiosek, byli pasterzami, szyli ubrania, uczyli

<sup>42</sup> Por. Wiad. Sal. 5(1899), s. 146, 4(1907), s. 93-96, 6(1907), s. 155-160 oraz T. Lewicki, *Nie damy pogrześć mowy... Polscy salezjanie wśród rodaków w Ameryce Południowej*, (=Seria Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego, 7) Warszawa 1986, s. 20, 25.

<sup>43</sup> W 1907 r. ks. Dąbrowski przemierzył Chubut czterokrotnie, poszukując siedzib ludzkich, które oddalone były od siebie o ponad 15 km. Musiał pokonać wiatry, ulewy i mrozy. W sprawozdaniu z rocznej pracy podał, że w ramach podróży misyjnych udzielił 305 chrztów, 500 bierzmowań, 50 komunii, w tym 20 pierwszych, wysłuchał 60 spowiedzi i pobłogosławił 40 małżeństw. W roku następnym, w ramach dwóch podróży przemierzył 4000 km. W tym czasie ochrzcił 329 osób, w tym 200 *indios*, bierzmował 450 osób i pobłogosławił 22 małżeństwa. Por. Wiad. Sal. 11(1907), s. 255-256 oraz Bollettino Salesiano [odtąd: BS] 8(1908), s. 254, 3(1909), s. 86.

<sup>44</sup> Por. BS 6(1911), s. 174-175, 12(1911), s. 369-370.

<sup>45</sup> Por. A. Cojazzi, *Gli Indi dell'Arcipelago Fueghino. Contributi al folklore e all'etnografia dovuti alle Missioni Salesiane*, Turyn 1911, s. 151.

<sup>46</sup> Por. A. Ferreira Da Silva, *La missione salesiana tra gli indigeni del Mato Grosso. Lettere di don Michele Rua (1892-1909)*, (=Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano, 14), Rzym 1993, s. 11-12, 20-21.

katechizmu, uczestniczyli w wyprawach misyjnych mających na celu odnajdywanie tubylców żyjących poza redukcjami<sup>47</sup>.

Podczas rektoratu ks. Rua pole pracy z *indios* poszerzyło się o dwa kolejne dzieła. W 1892 r. Leon XIII przekazał salezjanom opiekę duszpasterską nad nowoutworzonym Wikariatem Apostolskim Méndez i Gualaquiza w Ekwadorze, zamieszkałym przez plemię Kiwarosów<sup>48</sup>. W 1894 r. salezjanie rozpoczęli pracę wśród Bororosów w brazylijskim Mato Grosso<sup>49</sup>. Zaangażowanie Polaków w pracę z tubylcami w Ekwadorze w omawianym okresie było minimalne. Dopiero w 1910 r. ponad 25-letni okres bardzo owocnej pracy z Kiwarosami rozpoczął ks. Franciszek Torka, ewangelizator, katecheta, budowniczy stacji misyjnych, kościołów i dróg, przełożony wspólnot zakonnych<sup>50</sup>.

O wiele bardziej znacząca była obecność misjonarzy polskich w Mato Grosso, gdzie Zgromadzenie Salezjańskie działało w oparciu o zmodyfikowany model redukcji misyjnych z Ziemi Ognistej. Salezjanie dążyli do wprowadzenia żyjących tam Brorosów w świat otaczającej ich cywilizacji zachodniej, dbali o zapewnienie im utrzymania poprzez uprawę ziemi, prowadzili instruktaż z zakresu troski o higienę, dbali też o ich formację chrześcijańską<sup>51</sup>.

Kwerenda przeprowadzona w ASC pozwoliła ustalić, że w okresie rektoratu ks. Rua w Mato Grosso pracowało 6 Polaków. Wśród nich zaznaczył się szczególnie ko. Teodor Bulla, pracujący w 1905 r. w misji w Barreiro, a od 1906 do 1910 w Rio das Garças, misji powstałej w 1905 jako schronisko dla Bororosów z Barreiro udających się na polowanie<sup>52</sup>; przez rok (1908) w misji św. Józefa w Sangradu pracował ks. Klemens Doroszewski; kl. Wincenty Hypnerowski i kl. Mi-

<sup>47</sup> Najwięcej informacji na temat pracy Polaków w redukcjach Ziemi Ognistej pozostawił ko. Franciszek Fronczek, który w manuskrypcie spisany w kilku zeszytach relacjonuje całe swoje życie i często wspomina lata spędzone na Wyspie Dawson wraz ze swoimi współbraćmi pochodzącymi z Polski. Por. ASC, C 026: *Fronczek Francesco*, pięć zeszytów zawierających manuskrypty ko. Fronczka pt. *Flores de me Jardin Ameno y Dolores del Amor o sea Espinas que hallé en el camini de la vida* oraz *Historia del Fundo San Miguel entre Concepción Yakuano por Francisco Fronczek*, a także *Flores y espinas de mi jardin ameno o sea Recuerdos Preciosísimos de mi vida salesiana en America. Tomo II, III, IV<sup>o</sup>*. O pracy ko. Jana Sikory wspominają Wiad. Sal. 3(1897), s. 80; oraz BS 1(1898), s. 14; 2(1900), s. 45; 8(1900), s. 224-225. Niektóre listy misjonarzy polskich z Ziemi Ognistej publikuje K. Smolana, *Dzieje Polaków w Chile*, Studia Polonijne 14(1992), s. 99-100.

<sup>48</sup> Por. E. Valentini, *Le Missioni Salesiane oggi*, (=Publicazioni del CSSMS), Rzym 1976, s. 10-11.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 21-22.

<sup>50</sup> Por. *Sac. Torka Francesco*, list pośmiertny z 5.04.1956 [b.m.].

<sup>51</sup> Por. Da Silva Ferreira, *La missione dei salesiani fra gli indigeni del Matro Grosso...*, s. 12-103; więcej informacji na temat Bororos podają: C. Albisetti, A.J. Venturelli, *Enciclopedia Bororo*, t. 1-2, Campo Grande 1962-1969, s. 2316.

<sup>52</sup> Dla ko. Teodora Bulli był to dopiero początek jego 45-letniej pracy z Bororosami. Przez pewien okres był on odpowiedzialny za wymiar ekonomiczny misji dla Bororosów. Nigdy nie opuścił Mato Grosso. Zmarł na astmę w Cuyabà w 9.09.1950 r. Por. *II. Coad. Teodoro Bulla*, list pośmiertny z 9.10.1950 r.

chał Stróżyński lata 1908-1910 spędzili w Palmeiras, gdzie działała szkoła przygotowująca misjonarzy do pracy z Bororosami<sup>53</sup>.

## 5. BILANS KOŃCOWY

Salezjanie Polscy, pracujący na misjach w okresie rektoratu ks. Rua, poprzez zaangażowanie się w animację i prowadzenie oratoriów świątecznych, przyczynili się do szerzenia typowego dla tych środowisk wychowawczych ducha religijności i klimatu otwartości na młodzież, zwłaszcza biedną i opuszczoną. Realizowali tym samym program ks. Bosko, który poprzez integrację życia z wiarą dążył do wychowywania dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli<sup>54</sup>. W konsekwencji przyczyniali się do odnowy Kościoła i społeczeństwa lokalnego, co było celem salezjanów przybywających do krajów misyjnych, zwłaszcza do Ameryki Łacińskiej. Także dzięki nim urzeczywistniła się strategia ks. Bosko, który mawiał: „Kto chciałby odnowić miasto lub wioskę nie znajdzie lepszego środka: powinien rozpocząć od otwarcia oratorium świątecznego”<sup>55</sup>.

Odnowie i umocnieniu Kościoła lokalnego służyło także zaangażowanie salezjanów polskich w pracę na rzecz formacji powołań zakonnych i kapłańskich. Stanowiło ono także ich udział w zakorzenieniu się Zgromadzenia Salezjańskiego w nowych środowiskach i kontekstach kulturowych. Tym samym przyczynili się oni do spełnienia się tego, co ks. Bosko przewidywał w 1876 r., na krótko po wysłaniu w świat pierwszych misjonarzy: „Kiedy lotynoamerykanin osiągnie wiek i nabędzie kwalifikacji niezbędnych do tego, aby zostać przełożonym, duch salezjański dotrze tam w pełni, dojdzie do jego naturalizacji i zakorzenienia w nowym świecie”<sup>56</sup>.

Poprzez zaangażowanie się w pracę z *indios* polscy salezjanie, o władnięci duchem ówczesnej „epopei misyjnej”, realizowali w ich przekonaniu w sposób dosłowny, salezjańską batalię o zbawianie dusz. Bardzo dobrze ujął to ks. Cynalewski, pisząc do czytelników Wiadomości Salezjańskie, że misjonarz to ten, który idzie do „plemion barbarzyńskich żyjących w pampasach i w puszczech, do plemion, które wciąż żyją w ciemnościach błędu, aby jak najprędzej dotarło do nich światło wiary świętej”<sup>57</sup>. Zetknięcie się Polaków z plemionami tubylczymi ukazało w całej pełni złożoność dramatycznej sytuacji tych ostatnich. Salezjanie, aby im pomóc, przyjmowali warunki dyktowane przez liberalne rządy i realizowali program integracji *indios* do społeczności i Kościoła ludzi „białych”. W Pa-

<sup>53</sup> Por. *Società di San Francesco di Sales. Elenco Generale della Pia Società di S. Francesco di Sales 1908-1910*, oraz *Annali*, t. 3, s. 218-219, 234-237, 637-638.

<sup>54</sup> Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, s. 161.

<sup>55</sup> J. Barberis, *Il venerabile don Giovanni Bosco. Brevi notizie ad uso dei cooperatori salesiani*, Turyn 1910<sup>3</sup>, s. 69.

<sup>56</sup> Por. Bottasso, *La chiesa latinoamericana...*, s. 138.

<sup>57</sup> *Wiad. Sal.* 1(1907), s. 10.

tagonii i Ziemi Ognistej wiązało się to często z zatraceniem kultury ludności tubylczej, kosztem ich obrony, a nawet ocalenia ich egzystencji<sup>58</sup>. Jeszcze w okresie rektoratu ks. Rua salezianie mądrzy tym doświadczeniem, podejmując misje dla Bororos w Mato Grosso w Brazylii, przyjęli metodę o wiele bardziej pragmatyczną: „Misje nie miały być miejscem, gdzie w poczuciu miłosierdzia towarzyszy się eksterminacji plemion tubylczych, ale powinny służyć ich przeżyciu i ciągłemu rozwojowi. Kultura indygenów powinna być dowartościowana i promowana, a jednocześnie poddawana działaniu zaczynu, jakim jest chrześcijaństwo”<sup>59</sup>. W ten proces dojrzewania wśród salezjanów świadomości potrzeby inkulturacji swój skromny udział wpisali także misjonarze Polacy.

#### THE POLISH SALESIANS' NON-SCHOOL MISSIONARY WORK DURING THE LEADERSHIP OF RECTOR MAJOR MICHAEL RUA (1888-1910)

##### Summary

After Fr John Bosco's death (1888) Fr Michael Rua became Major Rector of the Salesian Society. He remained in office till the very day of his death. During this period, Salesian projects developed very fast all over the world. At the same time, the Salesians managed to follow the Founder's charisma. This development was also possible due to the Salesian missionary effort. During Fr Rua's leadership, about 100 Polish Salesians undertook missionary work. Most of them were sent to Latin America while only a few went to the USA, Asia and Africa. Their basic duty was education in schools and boarding-schools. This kind of Salesian work was described in "Seminare" in 2010. This issue presents evangelization efforts of Polish Salesians, namely their work in oratories opened on feast days, their work with candidates for priests and religious, and their involvement in the evangelization of the indigenous population. Finally, the author recapitulates the significance of Poles' involvement in the work for the Salesians, the Church and society.

**Keywords:** Blessed Michael Rua, Salesian missions, history of the Salesian ministry, Salesian missionary strategy, oratories, formation, local tribes, Latin America

**Nota o Autorze:** Ks. 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; inspektor salezjańskiej Inspektorii Św. Wojciecha z siedzibą w Pile, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

**Słowa kluczowe:** bł. ks. Michał Rua (1837-1910), misje salezjańskie, historia dzieła salezjańskiego, salezjańska strategia misyjna, oratorium świąteczne, formacja, plemiona tubylcze, Ameryka Łacińska

---

<sup>58</sup> Ferreira Da Silva, *La missione tra gli indigeni di mato Grosso...*, s. 14-15, 20-21; T. Bertone, *Don Bosco e la promozione dei diritti umani: dall'Italia all'America Latina*, w: *Don Bosco e Brasilia. Profezia, Realtà sociale e Diritto*, red. C. Semeraro, (=Roma e America. Collana Studi Giuridici Latinoamericani, 3), Padwa 1990, s. 254.

<sup>59</sup> Ferreira Da Silva, *La missione tra gli indigeni del Mato Grosso...*, s. 15.

EUGENIUSZ WIĄZOWSKI

SALEZJANIE W GŁÓWCZYCACH (1950-2010),  
W STOWIĘCINIE (1950-1998)  
ORAZ W CECENOWIE (1950-1998)

Okolice Głównyc, Stowięcina oraz Cecenowa były w przeszłości zamieszkałe przez ludność kaszubską i stanowiły atrakcyjną część słowiańskiego księstwa słupskiego<sup>1</sup>. Gmina Głównyce, w obrębie której znalazły się wszystkie trzy miejscowości, weszła w skład północno-wschodniej części powiatu słupskiego<sup>2</sup>. W latach 1595-1945 w rejonie tego skrawka Pomorza Środkowego, analogicznie jak na całym Pomorzu Zachodnim, żyli przede wszystkim chrześcijanie wyznania ewangelicko-augsburskiego<sup>3</sup>, katolicy jako większość wyznaniowa powrócili ponownie po zakończeniu II wojny światowej<sup>4</sup>. Tworzenie od podstaw struktur parafialnych Kościoła katolickiego oparte było w zasadzie na istniejącej sieci parafialnej Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Proces ten dotkliwie utrudniał brak kapłanów<sup>5</sup>, dlatego na apele kierowane przez kardynała Augusta Hlonda<sup>6</sup> oraz administratora

---

<sup>1</sup> Por. *Pomorze Zachodnie poprzez wieki*, red. J.M. Piskorski, Szczecin 1999, s. 35-36; *Historia Słupska*, red. S. Gierszewski, Poznań 1981, s. 36-39; J. Spors, *Studia nad wczesnośredniowiecznymi dziejami Pomorza Zachodniego. XII – pierwsza połowa XIII w.*, Słupsk 1988, s. 106; M. Szczaniecki, K. Ślaski, *Dzieje Pomorza Słupskiego*, Poznań 1960, s. 11.

<sup>2</sup> Por. K.-H. Pagel, *Der Landkreis Stolp in Pommern*, Lübeck 1989, s. 483-492; F. Schultz, H.-J. Wolter, *Stolp – Słupsk. Stadt und Landkreia – Miasto i powiat*, Bonn 2002, s. 424.

<sup>3</sup> Por. B. Kumor, *Ogólna charakterystyka sytuacji Kościoła powszechnego i Polski*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 17; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, Warszawa 1989, s. 81; Z. Szultka, *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 59; L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim w latach 1871-1945*, Koszalin 1995, s. 20-21.

<sup>4</sup> Por. M. Czerner, *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej 1972-1992*, Koszalin 1995, s. 9.

<sup>5</sup> Por. E. Welzandt, *Ludność diecezji gorzowskiej*, *Gorzowskie Wiadomości Kościelne* (1970)12, s. 214-218; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 76.

<sup>6</sup> Por. S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*, Lublin-Warszawa 1998, s. 24.

apostolskiego ks. prałata Edmunda Łowickiego<sup>7</sup>. Z pomocą pośpieszyły zakony i zgromadzenia zakonne męskie, w tym salezianie<sup>8</sup>. Później, formalne ustanawianie parafii, aż do początku lat 70-tych XX w. skutecznie hamowała, uniemożliwiała wręcz wymierzona przeciwko Kościołowi katolickiemu antykościelna polityka wyznaniowa wszystkich szczebli władz państwowych<sup>9</sup>, dlatego wiele parafii w początkowym stadium funkcjonowało w formie tzw. wikarii samodzielnych.

W publikacji najpierw dokonano skrótowo zarysu przeszłości historycznej Głównyc, Stowięcina i Cecenowa, następnie zaprezentowano zarówno istniejące wcześniej, jak i zbudowane przez salezjanów w omawianych parafiach obiekty sakralne. W ostatnim punkcie ukazano proces przejmowania tych placówek duszpasterskich przez Zgromadzenie Salezjańskie oraz personel duszpasterski. Na końcu tego punktu omówiono również kościelną przynależność administracyjną i wybrane formy duszpasterstwa.

### 1. Z PRZESZŁOŚCI HISTORYCZNEJ MIEJSCOWOŚCI

Głównycze należały do najstarszych miejscowości w regionie słupskim. W 1252 r. wymieniany był „Ratislaus miles de Glovetz”. Po 1475 r. jako właściciela wsi wykazywano Nicolausa v. Puttkamer z linii nożyńskiej. Potwierdzenie nadania lennego jego synowi Lorenzowi miało miejsce w 1523 i 1527 r. Odtąd dobra pozostawały w rodzinie v. Puttkamer do 1945 r. Ostatnim ich dziedzicem był doskonały gospodarz Gerard v. Puttkamer. W parku z okazami starodrzewu, położonym w centrum wsi<sup>10</sup>, pozostał po Puttkamerach XIX-wieczny pałac<sup>11</sup>. W 1829 r. jeszcze  $\frac{2}{3}$  mieszkańców Głównyc posługiwało się mową kaszubską i stanowiły one wówczas, obok Cecenowa, centrum kaszubszczyzny. W 1886 r., po śmierci pastora Lohmana, skasowano kazania kaszubskie, a w 1874 r. wieś spustoszył wielki pożar.

W latach międzywojennych Głównycze były jak małe miasteczko, znajdowało się w nich centrum życia gospodarczego wschodniej części powiatu słup-

<sup>7</sup> Por. *Oędzie Ks. Administratora Apostolskiego do kapłanów* (Gorzów 1 X 1945 r.), Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamińskiej, Lubuskiej i Prałatury Piłskiej (1945)1, s. 4.

<sup>8</sup> Por. J. Pietrzykowski, *Dlaczego salezianie polscy prowadzą duszpasterstwo parafialne?*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 17(2001), s. 503.

<sup>9</sup> Por. K. Kowalczyk, *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, Szczecin 2003, s. 35-49; *Ziemia Zachodnie i Północne Polski w okresie stalinowskim*, red. C. Osekowski, Zielona Góra 1999, s. 7-17.

<sup>10</sup> Por. Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Gdańsku – Delegatury w Słupsku [dalej: AWUOZS], *Ewidencja – ekspertyza parków (E-ep.)*. *Park w Głównycach*, opr. E. Szaleńska, J. Rachwałd, E. Szwenk, Słupsk 1979, mps, b. sygn., s. 1-2.

<sup>11</sup> Por. AWUOZS, *Ewidencja zabytków architektury i budownictwa (Eza i b)*. *Karta ewidencyjna pałacu w Głównycach*, opr. H. Soja, Słupsk 1982, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Pałac w Głównycach*, *Głos Pomorza* (1994)180, s. 6.

skiego. Siedzibę swoją miały trzy banki, na gości czekały trzy hotele, był zakład produkujący maszyny, cegielnia, sklepy wszystkich branż, zakłady usługowe i rzemieślnicze. Głównyce stanowiły również centrum kulturalne okolicy, działały towarzystwa kulturalne, sportowe, chór mieszany oraz męski, a także Towarzystwo Śpiewacze. Istniały ponadto 2 szkoły: państwowa i prywatna. Po 1933 r. dochodziło do antysemickich ekscesów, wówczas Żydzi zaczęli opuszczać Głównyce, przenosząc się za granicę już przed wojną<sup>12</sup>.

Z przekazów historycznych wiadomo, że w 1258 r. Świętopełk nadał Stojcino Norbertankom w Żukowie<sup>13</sup>. Później, w 1341 r., wieś wzmiankowana była jako dobra lenne Stojentínów, nadane i potwierdzone przez książąt pomorskich. Z tego właśnie roku pochodzi wzmianka o Bertoldzie i Matzenie ze Stoyentina, natomiast w 1379 r. wzmiankowano Marcina i Bartka ze Stoguntina. Stojentínowie jako posiadacze wsi wymieniani byli jeszcze w 1616 r., ale w 1717 r. właścicielem miejscowości był już Caspar Otto v. Seger. Następnie, w 1732 r., włości znajdowały się w rękach Jurgena Ludwiga v. Wobeser, później, w 1762 r., Hauptmana Georga Heinricha v. Wobesera, zaś w 1804 r. jako właściciel figurował Hans v. Wobeser. W 1853 r. Stowięcino kupił za 91600 talarów Ferdinand Schenemann, zaś w 1884 r. przejął je Otto Schenemann, a następnie – prawdopodobnie w 1906 r. – wieś znalazła się w rękach Georga Schenemanna. W 1939 r. w Stowięcinie mieszkało 475 osób<sup>14</sup>.

Pierwszą wzmiankę o Cecenowie zamieszczono w dokumencie z 1249 r. wystawionym przez księcia Świętopełka, na mocy którego książę ów analogicznie jak Stowięcino nadał osadę klasztorowi Norbertanek w Żukowie. W 1510 r. majątek kupił od klasztoru Ewald v. Massow. Po wygaśnięciu rodu w linii męskiej Cecenowo powróciło do klasztoru. Rok później, po protestach rodziny, konwent klasztoru potwierdził jednak sprzedaż i dobra powróciły do rodziny v. Massow. W 1735 r. pożar od pioruna zniszczył kościół oraz liczne zagrody. Przede wszystkim Cecenowo było główną siedzibą Kaszubów. W 1842 r. często odprawiane były jeszcze nabożeństwa w języku kaszubskim, a ostatnie odbyło się w 1876 r. W latach 1812-1814 w majątku wybudowano murowany dwór. Jego rozbudowa trwała do 1868 r. Ostatnim właścicielem Cecenowa został w 1918 r. Wilhelm Zygfryd Otto Martin v. Zitzewitz, który gospodarzył tu do 1945 r. Po dawnych właścicielach pozostał utworzony na początku XIX w. zespół pałacowo-

<sup>12</sup> Por. AWUOZS, *Ewidencja założeń dworsko-folwarcznych (Ezd-f.) Karta ewidencyjna zespołu folwarcznego w Głównyicach*, opr. B. Lis, Warszawa 1989, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Głównyice – centrum środkowopomorskiej Cassubii*, Powiat Słupski 10(2010)1-2, s. 40-41.

<sup>13</sup> Por. A. Świetlicka, E. Wisławska, *Słownik historyczny miast i wsi województwa słupskiego*, Słupsk 1998, s. 217-218.

<sup>14</sup> Por. AWUOZS, *Ezd-f. Karta ewidencyjna założenia parkowo-folwarcznego w Stowięcinie*, opr. S. Małyżko, Słupsk 1977, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Parafia w Stowięcinie*, *Moje Miasto* (2010)17, s. 12.

-parkowy<sup>15</sup>. Wojska Armii Czerwonej zajęły Główny, Stowięcino i Cecenowo 9 III 1945 r.<sup>16</sup> Po zakończeniu działań wojennych dawnych mieszkańców w większości przesiedlono do Niemiec, a miejsce ich zajęli przede wszystkim Polacy – wówczas nazywani osadnikami – przesiedleni z dawnych Kresów Wschodnich i przybyli z Polski centralnej oraz zdemobilizowani wojskowi z frontu wschodniego i zachodniego<sup>17</sup>. W większości miejscowości założono później Państwowe Gospodarstwa Rolne, a po ich likwidacji na początku lat 90-tych XX w. dominująca część byłych pracowników pozostała bez zatrudnienia. W 1995 r. liczba wierzni w parafii Cecenowo wynosiła 1389 osób, w parafii Główny 4835 osób oraz w parafii Stowięcino 1387 osób<sup>18</sup>.

## 2. KOŚCIOŁY

Przed wprowadzeniem chrześcijaństwa, wzgórze w Głównych, na którym wybudowano kościół, było miejscem kultu pogańskiego. Pierwszy raz wieża kościoła w Głównych wzmiankowana była już w 1062 r. Kościół parafialny istniał w Głównych w 1577 r. i spłonął w 1662 r., lecz został odbudowany. Nową wieżę kościelną wzniesiono w 1699 r. W czasie przeprowadzonej w Głównych wizytacji w 1595 r. ze strony Ewangelickiego Synodu Słupskiego odłączona została od parafii w Głównych miejscowość Poblocie, którą przyłączono do parafii w Cecenowie, a do Głównych przyłączono miejscowość Izbica. Ludność kaszubska Głównych przez długi czas utrzymywała swoją odrębność narodową. W 1773 r. wypędzony został przez mieszkańców miejscowości pastor Petrus Szymański, który chciał wprowadzić kazania w języku niemieckim<sup>19</sup>, a nabożeństwa i kazania w języku kaszubskim odbywały się w Głównych aż do 1886 r.

Obecny kościół parafialny pochodzi z 1881 r. i wzniesiony został na miejscu poprzedniego, który został rozebrany. Fundatorami byli właściciele Głównych – Putkamerowie. Budowli wystawionej na planie krzyża nadano styl neogotycki<sup>20</sup>. Obiekt

<sup>15</sup> Por. AWUOZS, *Zd-f., Eza i b. Karta ewidencyjna pałacu w Cecenowie*, opr. H. Soja, Słupsk 1980, sygn..sygn., b.pag.; *E-ep. Park w Cecenowie*, opr. E. Szalewska, J. Rachwałd, E. Szwenk, Słupsk 1978, mps, b.sygn.,s. 1-2; E. Wiązowski, *Pałac w Cecenowie*, Głos Pomorza (1992)51, s. 8; tenże, *Ten orzeł jeszcze patrzy*, Powiat Słupski 7(2007)8-9, s. 43-45.

<sup>16</sup> Por. B. Czerwiński, *Słupsk i okolice*, Poznań 1971, s. 30.

<sup>17</sup> Por. F. Schulz, H.J. Wolter, *Stolp – Słupsk. Stadt...*, s. 324, 936-941; E. Wiązowski, *Wygnańia przymusowe*, Powiat Słupski 7(2007)3-4, s. 40-42; tenże, *Tworzyła się nowa społeczność*, Powiat Słupski 7(2007)1-2, s. 37-38.

<sup>18</sup> Por. *Rocznik Diecezji Pelplińskiej* [dalej: RDP] 2002, red. T. Brzeziński, Pelplin 2002, s. 267, 272, 278.

<sup>19</sup> Por. RDP 1995, red. K. Grajewski, Pelplin 1995, s. 272; *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* [dalej: SDG] 1959, red. zb., Gorzów Wlkp.1959, s. 252; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* [dalej: SDKK] 1977, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1977, s. 186.

<sup>20</sup> Por. H. Czapla, *Informacje o kościołach*, w: *Obiekty sakralne naziemi słupskiej. Album*, red. Z. Babiaryz-Zych, J. Orłowska, Słupsk 2007, s. 9; J.R. Lissowski, *Pomorskie uroczyska*, Słupsk 2002, s. 45.



wymurowany z cegły i kamienia, jest orientowany, z zakończonym ścianą prostą oraz wyodrębnionym prezbiterium. Masywną, czterokondygnacyjną, zwieńczoną ostrosłupowym dachem otoczonym czterema sterczynami i krytą blachą, miedzianą wieżę o wysokości 42 m ulokowano przy prezbiterium. Dwuspadowy dach nad nawą również pokryty został w latach 1980-1981 blachą miedzianą. W kościele położono strop drewniany, kolebkowy, a okna w dwóch kondygnacjach są ostrołukowe. Chór na całej szerokości wsparty został na czterech drewnianych słupkach, a na nim umieszczono organy. Wzdłuż ścian znajdują się balkony. W kościele zachowało się oryginalne, pochodzące z końca XIX w., wyposażenie wnętrza<sup>21</sup>.

Ostatniego remontu świątyni dokonał ks. Tadeusz Stromski, przygotowując parafię do jubileuszu 60-lecia pracy salezjanów. Odnowiono wówczas elewację kościoła, a od wewnątrz pomalowano ściany. Wyremontowano także dzwon i zegar na wieży kościelnej oraz przeprowadzono kapitalny remont i dokonano konserwacji zabytkowych organów<sup>22</sup>. O wartości kościoła parafialnego pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Główczych decyduje przede wszystkim styl oraz wyposażenie tego obiektu. W kościele zachowała się znaczna część oryginalnego wyposażenia wnętrza pochodzącego z końca XIX w., tj.: barokowy obraz *Boże Narodzenie*, eklektyczna ambona, eklektyczny ołtarz, gotyckie empory, neobarokowa chrzcielnica, neogotyckie i neobarokowe krzesła, neogotycki prospekt organowy, neorenesansowa kasa pancerna, neorenesansowy świecznik. Szczególnie cenne są witraże kościoła główczyckiego. Wcześniej na piętrze znajdowała się mosiężna, osmioramienna korona. Na koronie tej znajdował się orzeł. Przypuszcza się, że pochodziła ona z XVIII w. W odbudowanym w XIX w. kościele główczyckim znajdował się również kielich z 1712 r., naczynie z 1720 r., a także srebrny talerz z pięknym XVIII-wiecznym ornamentem figuralnym. W latach 70-tych XX w. uległo zniszczeniu 14 płyt nagrobnych (sześć z granitu i osiem z piaskowca), które pochodziły z XVIII i XIX w.<sup>23</sup>.

Kościół filialny pw. św. Józefa w Izbicy zbudowany został w 1930 r. w stylu neogotyckim, z czerwonej cegły, jako obiekt nieorientowany, z zakończonym prosto, wyodrębnionym prezbiterium. Dobudowaną do nawy wieżę w niższej części wymurowano z czerwonej cegły, w wyższej z pruskiego muru i zakończono ostro, a pokryta została blachą miedzianą. Drzwi wejściowe i okna zakończone zostały łukiem półokrągłym. Wewnątrz znajduje się drewniany strop oraz chór wsparty na dwóch drewnianych słupach, a na nim organy. Świątynię tę poświęcono 19 marca 1946 r.<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Por. AWUOZS, *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. św. Piotra i Pawła w Główczych*, 1981, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym w latach 1945-2000*, Warszawa 2008, mps, s. 226.

<sup>22</sup> Por. D. Dettlaff, J.P. Dettlaff, *Kościół Diecezji Pelplińskiej nasze dziedzictwo. Kirche der Diözese von Pelplin*, tłum. B. Słobodzian, t. 2, Pelplin 2010, s. 60.

<sup>23</sup> Por. L. Böttger, *Die Bau und Kundenkmale des Regierungs Bezirks Koslin. Herausgegeben von der Gesellschaft und Alterhumunde*, t. 2, z. 1, Kreis Stolp Stetin 1894, s.13.

<sup>24</sup> Por. D. Dettlaff, J.P. Dettlaff, *Kościóły...*, s. 60.

Po transformacji politycznej i przemianach ustrojowych w Polsce z 1989 r., dzięki staraniom duszpasterzy z Głównyc, powstały na terenie tej parafii dwa nowe kościoły filialne: jeden pod wezwaniem MB Wspomożenia Wiernych w Będzichowie, a drugi – pw. NSPJ w Szczypkowicach<sup>25</sup>.

Pierwszy kościół w Stowieńcinie zbudowano w drugiej połowie XIII w. Unicestwienia fragmentów następnej, murowano-szachulcowej świątyni z XV w., dopełniły kolejne przebudowy z XVII i XVIII w. Parafia ewangelicka w Stowieńcinie należała do cyrkułu kaszubskiego, dlatego kazania w języku kaszubskim głoszone były jeszcze do 1816 r. Na skutek zagrażającej ruiny, kościół ten w 1961 r. rozebrano i na starych fundamentach, w latach 1961-1963, wybudowano nowy<sup>26</sup>.

Do czasu przebudowy dach budowli kryty był w większości gontem, później pokryty został eternitem. Usunięto również ściany o konstrukcji ryglowej, zastępując je murem z cegły. Świątynia jest obiektem jednonawowym ze stropem belkowo-deskowym. Do nawy przylega wybudowana z kamienia polnego czworokątna wieża z ośmiobocznym hełmem kryta gontem. Południową i północną ścianę wieży zdobią ostrołukowe blendy z otworami okiennymi w górnych partiach, poza tym w ścianie wieży od strony drogi znajdują się dwa długie, wąskie okna. Umieszczony w wieży portal również jest ostrołukowy, uskokowy; drugie ostrołukowe wejście do świątyni znajduje się w ścianie północnej. Okna nawy i prezbiterium ze współczesnymi witrażami są również ostrołukowe. Ściany nawy i prezbiterium posiadają przypory. Do ośmiobocznego prezbiterium przylegają przybudówki, w jednej mieści się zakrystia, w drugiej kotłownia. Dachy nad nawą, prezbiterium i przybudówkami są dwuspadowe. W obecnej formie tylko wieża kościoła i jego ogólna bryła zachowały swój dawny wygląd, wewnątrz kościoła natomiast po przebudowie utraciło zabytkowy charakter; wyposażenie obiektu jest w większości współczesne<sup>27</sup>.

Poza oryginalną wieżę, w kościele zachowały się: wczesnobarokowy ołtarz główny z pierwszej połowy XVII w., barokowa ambona z XVII w., dwa lichtarze z drugiej połowy XVII w., późnobarokowy lichtarz z początku XVIII w. oraz barokowa skrzynia z 1639 r.<sup>28</sup>. Świątynia od 1595 do 1945 r. była zbozem protestanckim, a po przebudowie poświęcona została w 1963 r.<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Por. Archiwum Parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Głównycach [dalej: APG], *Kronika parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Głównycach 1994- 2010*, b.sygn, b.pag.; D. Dettlaff, J.P. Dettlaff, *Kościół...*, s. 63.

<sup>26</sup> Por. SDKK 1982, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1982, s. 271; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska w Polsce*, Warszawa 1998, s. 260.; D. Dettlaff, J.P. Dettlaff, *Kościół...*, s. 76.

<sup>27</sup> Por. AWUOZS, *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Stowieńcinie*, 1980, b.sygn., b.pag.

<sup>28</sup> Por. RDP 1995, s. 279.

<sup>29</sup> Por. *Schematyzm Diecezji Koszalińsko – Kołobrzeskiej* [dalej: SDKK] 1987, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1987. s. 238.

Kościół filialny pw. św. Jana Bosko w Rzehcinie, parafia Stowięcino, powstał w wyniku połączenia i adaptacji na cele sakralne dwóch mieszkań, tzw. „bliźniaków”. Budynek ten w 1990 r. przejął od Agencji Rolnej Skarbu Państwa ks. Jan Jermak, jego też staraniem obiekt dostosowany został do sprawowania eucharystii. Błogosławieństwa kościoła dokonał natomiast podczas dokonywanej wizytacji w lutym 1998 r. bp pomocniczy diecezji pelplińskiej Piotr Krupa<sup>30</sup>.

Salezjanie ze Stowięcina odeszli, ale jako widzialny ślad ich wieloletniej obecności w parafii pozostał pomnik założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego. Inicjatorem budowy pomnika św. Jana Bosko w Stowięcinie był ks. Arkadiusz Dąbrowski, jednak młodzież pracująca z tej parafii sama podsunęła mu tę myśl, by był to jej dar i sama zbierała fundusze. Młodzieży pomagali starsi. Głaz na cokół przywieziono z lasu i wyryto na nim napis stanowiący naczelne hasło ks. Bosko „Daj mi dusze...”, a z drugiej strony postumentu umieszczono tekst: „Dar młodzieży 1981”. Wszystko to zanotowano w dokumencie, który włożono w specjalnie do tego celu przygotowany otwór, zanim dwumetrowa statua, wykonana przez artystę plastyka Bolesława Gilewicza z Koszalina, osadzona została na dwumetrowym cokole „Roku Pańskiego 1981 w miesiącu wrześniu, gdy Ojcem Świętym był rodak Jan Paweł II, biskupem diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej Ignacy Jeż, Inspektorią św. Wojciecha zarządzał ks. Henryk Jacenciuik, dziekanem i dyrektorem wspólnoty był ks. Ignacy Czarnota, proboszczem parafii Stowięcino ks. Arkadiusz Dąbrowski. W 80. rocznicę rozpoczęcia działalności Salezjanów w Polsce i 30. rocznicę pracy w Stowięcinie, młodzież parafii w darze i hołdzie swojemu patronowi i wychowawcy, ten pomnik funduje, podejmując troskę o: Świętość, Mądrość, Zdrowie. Ks. Arkadiusz Dąbrowski, Bolesław Gilewicz, Zdzisław Drywa. Stowięcino, w dniu Imienia NMP 12 IX 1981 roku”. Poświęcenia dokonał 27 września tego samego roku ks. insp. H. Jacenciuik<sup>31</sup>.

Wzmianka o pierwszym kościele w Cecenowie pochodzi z 1590 r., kiedy to w trakcie wizytacji kościelnej miejscowość Poblócie przydzielona została do ewangelickiej parafii w Cecenowie. Parafię tę w 1710 r. nazywano mniejszą parafią dystryktu kaszubskiego, bowiem w jej skład wchodziły tylko dwie wsie. Kościół w Cecenowie posiadał kiedyś zbiór kazań w języku kaszubskim. W miejscu starego kościoła, który miał konstrukcję szkieletową, wybudowany został w latach 1866-1867 nowy. Był to obiekt neogotycki, murowany z cegły, orientowany, z wydźwignionym prezbiterium zakończonym trójbocznie. Od strony zachodniej trzykondygnacyjną wieżę zwieńczono dachem w kształcie wielobocznego ostrosłupa i pokryto blachą. Dwuspadowy dach nad świątynią pokryto dachówką ceramiczną. Obiekt wyposażony został w drzwi i ułożone w dwu rzędach okna ostrołukowe oraz drewniany, belkowany sufit. Empory rozmieszczone na całej szerokości ko-

<sup>30</sup> Por. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile [dalej: ASIP], T. *Stowięcino*, b. sygn., b. pag.

<sup>31</sup> Por. E. Wiązowski, *W duchu św. Jana Bosko*, Gość Niedzielny 71(1994)10, s. 2.

ścioła wsparto na dwu drewnianych słupkach. Z przeszłości pozostała zabytkowa marmurowa chrzcielnica z 1872 r. w kształcie kielicha i pięć witraży figuralnych z czasu powstania kościoła. Kubatura obiektu wynosi 1227,3m<sup>3</sup>, a powierzchnia użytkowa 245,46m<sup>2</sup><sup>32</sup>. Kościół, poświęcony 4 listopada 1945 r., do 1952 r. obsługiwali duszpasterze z Główczyce, a następnie – zanim w Cecenowie w 1959 r. zaczął funkcjonować wikariat samodzielny – od 1950 r. salezjanie ze Stowięcina<sup>33</sup>.

W Pobłociu wybudowany został po zrywie solidarnościowym kościół pw. Św. Wojciecha. Jego powierzchnia wynosi 324m<sup>2</sup>, a kubatura około 1940m<sup>3</sup>. Jest to obiekt jednokondygnacyjny z chórem. Wysokość nawy ma 5 m. Kościół wyróżnia od innych budowli istniejących w miejscowości ozdobny fronton oraz skośne przedłużenie dachu<sup>34</sup>. Kościół pw. MB Różańcowej w Wolini, również parafia Cecenowo, wybudowany został w tym samym okresie. Powierzchnia obiektu wynosi 218m<sup>2</sup>, kubatura zaś około 1074m<sup>3</sup>. Wysokość nawy ma 4,5 m, wewnątrz nie ma chóru<sup>35</sup>.

### 3. PRZEJMOWANIE PARAFII PRZEZ SALEZJANÓW ORAZ PERSONEL DUSZPASTERSKI

Parafię pw. Św. Piotra i Pawła w Główczykach od maja 1946 r. do grudnia 1949 r. obsługiwali oblaci: ks. Józef Gołąbek, a następnie ks. Piotr Purgoł. Zastępczo administrował parafią w Główczykach ks. Wojciech Malinowski, proboszcz parafii Zagórzyca<sup>36</sup>. W lutym 1950 r. posługę duszpasterską pełnił również jezuita, o. Stanisław Mirek, ale po trzech tygodniach pracy został aresztowany za działalność w Armii Krajowej. Salezjanin, ks. Zygmunt Kęsy, przejął tę parafię na polecenie władz duchownych 22 marca 1950 r.<sup>37</sup>. W obrębie parafii znajdowały się wówczas: Główczyce, Będzichowo – 7 km, Ciemino – 3 km, Izbi-ca – 10 km, Klęcino – 2 km, Równo – 3 km, Rumsko – 4 km, Ruszcze – 6 km, Siodłonie – 5 km, Skórzyno – 2 km, Szczypkowice – 5 km, Warblino – 4 km, Wielka Wieś – 6,5 km, Wykosowo – 6 km. Liczba wiernych wynosiła natomiast 1917, a w 1959 r. – 2327. Pierwotnie do parafii Główczyce należały również miejscowości, które znalazły się później w obrębie wydzielonych z niej parafii Stowięcino i Cecenowo<sup>38</sup>. Wg wykazu z 1995 r. do parafii główczyckiej należał jesz-

<sup>32</sup> Por. AWUOZS, *Ezab. Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. Wniebowzięcia NMP w Cecenowie*, 1982, b. sygn., b. pag.; SDKK 1982, s. 261; SDKK 1977, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1977, s. 182.

<sup>33</sup> Por. SDG 1959, s. 238; SDKK 1987, s. 226-228; A. Świda, *Problem parafii salezjańskich na Ziemiach Odzyskanych*, Łódź 1972, mps, s. 107; D. Detlaff, J.P. Detlaff, *Kościóły...*, s.154.

<sup>34</sup> Por. D. Detlaff, J.P. Detlaff, *Kościóły...*, s. 156.

<sup>35</sup> Por. ASIP, T. *Cecenowo*, b.sygn, b. pag.; D. Detlaff, J.P. Detlaff, *Kościóły...*, s. 157.

<sup>36</sup> Por. APG, *Kronika parafii...*, b. pag.

<sup>37</sup> Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych*, Kutno 1980, s. 132.

<sup>38</sup> Por. SDG 1959, s. 232.

cze oddalony o 1 km Zgierz<sup>39</sup>. Przejmując w 1950 r. kościół parafialny oraz kościoły filialne w parafii, ks. Zygmunt Kąsy zastał obiekty te dostosowane do sprawowania liturgii katolickiej, bowiem kościół parafialny pw. św. Piotra i Pawła poświęcony został dużo wcześniej, bo 24 lutego 1946 r.<sup>40</sup>.

Tabela 1. Chronologiczny wykaz salezjanów pełniących urząd wikariuszy samodzielnych oraz proboszczów i dyrektorów wspólnoty zakonnej Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Główczych w latach 1945-2010.

IMIĘ I NAZWISKO	OKRES PIASTOWANIA URZĘDU	UWAGI
1. ks. Zygmunt Kąsy	26 czerwca 1950 - 29 września 1959	samodzielny wikariusz 1950-1951, proboszcz 1951-1959 † 11 lipca 1994 r. w Gdyni
2. ks. Józef Walawski	29 września 1959 - 14 lutego 1966	proboszcz † 28 września 1990 r. w Łodzi
3. ks. Hieronim Pixa	14 lutego 1966 - 26 czerwca 1966	proboszcz † 26 września 1995 r. w Oświęcimiu
4. ks. Jan Bujalski	29 czerwca 1966 - 1 sierpnia 1970	proboszcz
5. ks. Jan Laśkiewicz	1 sierpnia 1970 - 1 sierpnia 1976	proboszcz, wicedziekan dekanatu Łupawa † 6 marca 1988 r. w Łodzi
6. ks. Ignacy Czarnota	1 sierpnia 1976 - 14 sierpnia 1983	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej † 29 listopada 1996 r. w Słupcy
7. ks. Franciszek Warniewski	14 sierpnia 1983 - 16 lipca 1984	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej
8. ks. Gustaw Zając	16 lipca 1984 - 1 sierpnia 1991	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej † 15 lutego 2001 r. w Szczecinie
9. ks. Lesław Głuchowski	1 sierpnia 1991 - 2 czerwca 2000	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej
10. ks. Jacek Jaszewski	25 czerwca 2000 - lipca 2006	proboszcz i dyrektor wspólnoty zakonnej
11. ks. Tadeusz Stromski	od lipca 2006	proboszcz, nadal piastuje urząd

Źródło: ASIP, T. *Główczyce*, b.sygn., b.pag.; APG, *Kronika parafii...*, b. pag.; A. Świda, *Problemy parafii salezjańskich...*, s. 97-98; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 235-236; SDKK 1987, s. 234; J. Wąsowicz, *Absolwenci WSD TS w Łądzie jako duszpasterze i wychowawcy młodzieży, w: 50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 1952-2002. Księga jubileuszowa*, red. M.T. Chmielewski, Łądz 2002, s. 269-274; J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 96; tenże, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2007, s. 508-510; E. Wiązwowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym...*, s. 154-156; tenże, *Główczyce...*, s. 42.

<sup>39</sup> Por. RDP 1995, s. 273; RDP 2002, s. 10.

<sup>40</sup> Por. SDKK 1987, s. 232.

Proboszczom pomagali inni księża salezjanie, niektórzy z nich pełnili funkcję wikariuszy parafialnych, inni prefektów, katechetów czy administratorów wspólnoty i byli to: ks. Henryk Frączek 1957-1958 († 11 lipca 1991 r. w Kutnie); ks. Alfred Piotrowicz 1958-1959 († 8 listopada 1977 r. w Warszawie); ks. Tadeusz Rusiniak 1958-1959, 1966-1970 († 25 listopada 1988 r. w Trzcinnej); ks. Józef Sawicki 1959-1960; ks. Jan Majewski 1960-1961; ks. Jan Awsiukiewicz 1961-1962; ks. Ignacy Pływaczyk 1962-1963 († 14 listopada 1991 r. w Czaplinku); ks. Stanisław Szmidt 1963-1964; ks. Stanisław Kucharewicz 1964-1968 († 11 września 1984 r. w Rumi); ks. Stanisław Szoka 1964-1966, 1981-1982 († 28 lipca 1993 r. w Szczuczynie, Białoruś); ks. Tadeusz Podołowski 1968-1974 († 4 stycznia 2000 r. w Rumi), ks. Mieczysław Woźniak 1971-1972; ks. Andrzej Zdzieborski 1972-1976; ks. Kazimierz Lewandowski 1974-1977, ks. Marian Leśniak 1976-1981 († 28 października 1987 r. w Boleszkowicach), ks. Jan Czechowicz 1977-1983 († 1 lutego 2002 r. w Rzepczynie); ks. Franciszek Roslan 1982-1991; ks. Gwidon Ekert 1983-1987; ks. Feliks Łobos 1987-1991; ks. Mirosław Formela 1991-1993; ks. Kazimierz Machnikowski 1992-1995; ks. Tadeusz Stromski 1993-1998; ks. Wiesław Jaworski 1994-1996; ks. Zenon Mach 1996-1997; ks. Czesław Chmielewski 1998-1999; ks. Czesław Nenikowki 1998-2000; ks. Janusz Tokarczyk 1999-2001, ks. Piotr Kowalkowski 2000-2007, ks. Piotr Przyborski 2001-2004, ks. Zdzisław Toll 2002-2004, ks. Leszek Głowczyński 2004-2006, ks. Leszek Pałac 2006-2008, ks. Grzegorz Stępiak 2007-2009 i ponownie od 2010, ks. Jerzy Czaja 2008-2010 oraz ks. Jerzy Szurgot od 2010.

W latach 1952-2003 pracę kapłanów wspierało ponadto 17 alumnów odbywających w Głowczycach praktykę duszpastersko-pedagogiczną. Spośród nich święcenia kapłańskie przyjęli i w Zgromadzeniu Salezjańskim pozostali: ks. Henryk Jendryczka, ks. Ryszard Ukleja, ks. Stanisław Szmidt, ks. Arkadiusz Dąbrowski, ks. Marian Leśniak, ks. Józef Ziółkiewicz i ks. Krzysztof Szynkowski. W posłudze duszpasterskiej nie bez znaczenia była również pomoc kierowanych do Głowczyc przez przełożonych inspektorialnych koadiutorów (braci zakonnych), a byli to: ko. Franciszek Niemierka 1966-1967, ko. Stanisław Boruch 1967-1970, ko. Bogusław Brzosko 1976-1978 († 22 lutego 1988 r. w Lutomiersku), ko. Stanisław Nowogrodzki 1980-1988, ko. Stanisław Łapiński 1992-1993. Pełnili oni najczęściej funkcję kościelnych oraz zajmowali się pracami gospodarczymi<sup>41</sup>.

Kościół pw. św. Stanisława BM w Stowięcinie, w Schematyzmie z 1949 r. ujęty został jako odrębna placówka z 711 wiernymi, administrowana przez duszpasterza z Głowczyc<sup>42</sup>. Wg akt archiwalnych Zgromadzenia Salezjańskiego, ko-

<sup>41</sup> Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 97-98; E. Wiązowski, *Głowczyce...*, s. 42.

<sup>42</sup> Por. *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamińskiej, Lubuskiej i Pralatury Pilskiej 1949. Gorzów Wlkp. 1949* [dalej: SAG 1949], s. 211.

ściół w Stowięcinie obsługiwany był przez księży z Główczy. W porozumieniu z dziekanem słujskim ks. Karolem Chmielewskim ustalono, że Stowięcino posiadające 1300 mieszkańców powinno stać się samodzielną placówką, a Cecenowo jego filią. Nominację na wikariusza współpracownika kościoła św. Ottona w Słupsku z rezydencją w Stowięcinie otrzymał ks. Zygfryd Raiter z kurii gorzowskiej 30 sierpnia 1952 r. Wkrótce dekretem z 5 grudnia 1952 r. przejął również jurysdykcję nad Cecenowem<sup>43</sup>.

W 1949 r. do przynależnej kanonicznie parafii św. Ottona w Słupsku placówki duszpasterskiej w Stowięcinie należało Stowięcino, odległa o 5 km Dargoleza i Gałkowo – 3 km, Górzyno – 3 km, Górzyno Wieś – 1 km, Gorzysław – 5 km, Michałowo – 3 km, Podole Wielkie – 2 km, Prebędowo – 6 km, Reksin – 4 km i Szczelewo 3 km<sup>44</sup>. W Schematyzmie z 1959 roku jako przynależne do Stowięcina wykazane są również miejscowości: Cecenowo – 11 km, Gostkowo – 2,4 km, Michnowo – 2 km, Rzechcino – 4 km, Szelewo 2,2 km, Wolina – 9 km, Radosław – 3 km<sup>45</sup>.

Tabela 2. Chronologiczny wykaz salezjanów proboszczów i wikariuszy samodzielnych parafii pw. św. Stanisława BM Stowięcinie w latach 1952-1998

IMIĘ I NAZWISKO	OKRES PIASTOWANIA URZĘDU	UWAGI
1. ks. Zygfryd Józef Raiter	1952-1959	samodzielny wikariusz, † 27 czerwca 2000 r. w Płocku
2. ks. Alfred Piotrowicz	1959-1971	samodzielny wikariusz, od 1 stycznia 1968 proboszcz, † 8 listopada 1977 r. w Warszawie
3. ks. Józef Żak	1971-1979	proboszcz
4. ks. Arkadiusz Dąbrowski	1979-1987	proboszcz
5. ks. Jan Jermak	1987-1995	proboszcz
6. ks. Bogusław Dyś	1995-1998	proboszcz, przekazał parafię diec. pelplińskiej

Źródło: ASIP, T. *Stowięcino*, b. sygn., b. pag.; Archiwum Parafii św. Stanisława BM w Stowięcinie, *Ogłoszenia parafialne 1950-1998*, b. sygn., b. pag.; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 260; SDKK 1987, s. 238; E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym...*, s. 163-164.

<sup>43</sup> Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 105.

<sup>44</sup> Por. SAG 1949, s. 211.

<sup>45</sup> Por. SDG 1959, s. 238.

Posługę duszpasterską proboszczów wspierali inni kapłani ze Zgromadzenia Salezjańskiego: ks. Henryk Frączek 1958-1960 oraz 1967-1968 († 11 sierpnia 1991 r. w Kutnie), ks. Tadeusz Malawski 1962-1963 († 21 czerwca 2005 r. w Swobnicy), ks. Zdzisław Kasprzak 1963-1964 († 15 sierpnia 1966 r. w Zakopanem), ks. Marian Barzowski 1964-1966, ks. Józef Urbanek 1966-1967 i 1970-1971, ks. Józef Żak 1967-1969 oraz ks. Tadeusz Rusiniak 1971-1972. Asystencję odbywało w Stowięcinie również 17 kleryków salezjańskich, spośród których później w zgromadzeniu pozostali: ks. Roman Rak 1953-1954, ks. Stanisław Trus 1954-1955, ks. Władysław Ciszewski 1957-1958, ks. Stanisław Sadowski 1961-1962, ks. Stanisław Bogdański 1962-1963, ks. Stanisław Ługowski 1964-1966 i ks. Stanisław Warszawski 1964-1966<sup>46</sup>.

Cecenowo, analogicznie jak Stowięcino, w Schematyzmie Administracji Gorzowskiej z 1949 r. figurowało jako odrębna placówka duszpasterska licząca 902 parafian, która kanonicznie przynależała do parafii pw. św. Ottona w Słupsku, obsługiwana była przez duszpasterza z Główczyca. Placówka ta obejmowała miejscowości: Cecenowo, Poblocie oraz Wilinię<sup>47</sup>. Była ona liczebnie mniejsza od Stowięcina, w 1959 r. bowiem zamieszkiwało w niej tylko 1000 wiernych i została włączona do samodzielnego wikariatu w Stowięcinie. W 1958 r. Kuria Gorzowska, na skutek prośby parafian, zwróciła się do inspektoratu łódzkiego z prośbą o samodzielnego wikariusza dla Cecenowa. Na to stanowisko wyznaczony został ks. Henryk Frączek, miał on być wikariuszem w Stowięcinie z rezydencją w Cecenowie. Ks. Świda pisze, że przez osiem lat Cecenowo obsługiwane było przez personel duszpasterski ze Stowięcina, zaś od 1960 r. ks. Frączek usamodzielniał je<sup>48</sup>. W Schematyzmie z 1969 r., analogicznie jak w Schematyzmie z 1959 r., teren placówki w Cecenowie zaliczony został do Stowięcina<sup>49</sup>. Od 1959 r. istniał jednak w Cecenowie wikariat samodzielny, od tego samego roku również prowadzono odrębne księgi metrykalne: chrztów, ślubów i zmarłych<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Por. E. Wiązowski, *Parafia w Stowięcinie...*, s. 12.

<sup>47</sup> Por. SAG 1949, s. 200-201.

<sup>48</sup> Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 106-107.

<sup>49</sup> Por. SDG 1969, s. 245.

<sup>50</sup> Por. SDKK 1987, s. 226, 228.



Tabela 3. Chronologiczny wykaz proboszczów i wikariuszy samodzielnych w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Cecenowie w latach 1959-1998

IMIĘ I NAZWISKO	OKRES PIASTOWANIA URZĘDU	UWAGI
1. ks. Henryk Frączek	1959-1962	wikariusz samodzielny, † 11 lipca 1991 r. w Kutnie
2. ks. Leonard Rynkun	1962-1965	wikariusz samodzielny, † 26 lipca 2008 r. w Olsztynie
3. ks. Ludwik Karczewski	1965-1969	wikariusz samodzielny, † 13 listopada 1990 r. w Rumi
4. ks. Tadeusz Maławski	1969-1972	wikariusz samodzielny, † 21 czerwca 2005 r. w Swobnicy
5. ks. Henryk Ignaczewski	1972-1974	wikariusz samodzielny, od października 1973 proboszcz
6. ks. Tadeusz Dębicki	1974-1978	proboszcz, † 7 kwietnia 2000 r. w Łodzi
7. ks. Izydor Sadowski	1978-1984	proboszcz
8. ks. Stanisław Szoka	1984-1989	proboszcz, † 28 lipca 1993 r. w salezjańskiej Szczuczynie, Białoruś
9. ks. Zdzisław Toll	1990-1998	proboszcz, przekazał parafię diec. Pelplińskiej

Źródło: ASIP, T. Cecenowo, b. pag.; APC, *Ogłoszenia parafialne 1950-1998*, b. sygn., b. pag.; L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska...*, s. 228; E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym...*, s. 152-153.

Ponadto pomocą duszpasterską służyli: ks. Edward Jarliński 1968-1974 († 11 czerwca 1976 r. w Czerwińsku) oraz ks. Czesław Chmielewski 1995-1998. W latach 1986-1987 praktykę pedagogiczno-duszpasterską odbywał tu również kl. Andrzej Panachida, który po przyjęciu święceń kapłańskich udał się na misje do Afryki. W 1974 r. pracował w parafii również ko. Bogusław Brzosko<sup>51</sup>.

Po II wojnie światowej parafie wraz z kościołami w Główczych, Stowięcinie i w Cecenowie znajdowały się w granicach ustanowionej 15 sierpnia 1945 r. przez ówczesnego Prymasa Polski kard. Augusta Hlonda administracji apostołskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej – przekształconej w 1951 r. w ordynariat gorzowski – nazywany potocznie diecezją gorzowską. Następnie, na mocy

<sup>51</sup> Por. E. Wiązowski, *Ten orzeł jeszcze patrzy...*, s. 45.

bulli papieża Pawła VI z 28 czerwca 1972 r. *Episcoporum Poloniae coetus*, weszły w skład wydzielonej z tegoż ordynariatu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, a po ogłoszeniu 25 marca 1992 r. bulli Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* – znalazły się w diecezji pelplińskiej<sup>52</sup>. Salezjanie ze wszystkich 3 placówek początkowo należeli do wspólnoty Świętej Rodziny w Słupsku, następnie 7 lipca 1977 r. został erygowany dom zakonny Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Główczykach i odtąd proboszczowie tej parafii pełnili również funkcję dyrektorów, którym podlegali także współbracia z Cecenowa i Stowięcina. W lipcu 2006 r. salezjanów z Główczyk ponownie przyłączono do wspólnoty salezjańskiej w Słupsku.

We wszystkich trzech parafiach starano się o pielęgnowanie życia sakramentalnego, regularne sprawowanie niedzielnej, świątecznej i codziennej Eucharystii, szerzono nabożeństwa do głównych patronów Zgromadzenia Salezjańskiego. W każdej z parafii istniał Żywy Różaniec oraz grupy ministranckie.

W Główczykach ponadto ks. Kazimierz Lewandowski założył Ruch Światło-Życie i już pod koniec lat 70-tych XX w. oazowiczki z Główczyk wyjeżdżały na rekolekcje do Krościenka. Na potrzeby Ruchu Światło-Życie, na przełomie lat 80-tych i 90-tych XX w., obok plebanii wystawiono również specjalny budynek i podczas wakacji letnich urządzano w nim rekolekcje dla młodzieży oazowej z Inspektorii pw. św. Wojciecha. W III Rzeczypospolitej nastąpił proces zanikania grup oazowych, tak też stało się w Główczykach, gdzie Ruch Światło-Życie niemalże przestał istnieć. Ponownie odrodził się dzięki ogromnemu zaangażowaniu i wysiłkowi ks. Janusza Tokarczyka i w grudniu 1999 r. wspólnota oazowa liczyła 28 osób.

Ks. Czesław Nenikowski założył w Główczykach drużynę Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. W omawianych parafiach młodzież gromadziła się w oratoriach, w Główczykach tej formy pracy z młodzieżą nigdy nie zaniechano<sup>53</sup>. Efektem duszpasterskiej działalności salezjanów w omawianych parafiach były również miejscowe powołania: 2 księży salezjanów oraz 2 siostry zakonne – w tym 1 salezjanka z parafii Główczyce; natomiast 1 salezjanin i 6 zakonnic z parafii Stowięcino.

#### PODSUMOWANIE

W latach 1950-2010 parafię w Główczykach, w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego, obsługiwało 11 proboszczów. Z parafii tej w 1952 r. wydzielono placówkę duszpasterską w Stowięcinie, a z niej w 1959 r. placówkę duszpasterską pw. Wniebowzięcia NMP w Cecenowie. Formalne ustanowienie odrębnej parafii

<sup>52</sup> Por. RDP 1995, s. 272; E. Wiązowski, *Główczyce...*, s. 40-42.

<sup>53</sup> Por. APG, *Kronika parafii...*, b. pag.

w Stowięcinie nastąpiło dopiero 25 stycznia 1968 r., a w Cecenowie 2 października 1973 r. Najpierw w charakterze samodzielnych wikariuszy, a po erygowaniu parafii w charakterze proboszczów parafią Stowięcino zarządzało 6, a parafią Cecenowo 9 salezjanów. Personel pomocniczy w Główczytach stanowiło 35 kapłanów ze Zgromadzenia Salezjańskiego, w Stowięcinie 7, a w Cecenowie 2. Praktykę pedagogiczno-duszpasterską w Główczytach odbywało 16 kleryków asystentów, w Stowięcinie 17, a w Cecenowie 1. Ponadto, do pomocy duszpasterzom z Główczytach skierowano 5 koadiutorów, a do Cecenowa 1. Ostatecznie salezjanie pozostali tylko w Główczytach, natomiast parafie Cecenowo i Stowięcino w 1998 r. przekazano diecezji pelplińskiej. We wszystkich trzech parafiach istniały róże Żywego Różańca, salezjanie prowadzili grupy ministranckie, schole lub zespoły młodzieżowe, a w Główczytach prężnie rozwijał się ponadto Ruch Światło-Życie.

SALESIANS IN GŁÓWCZYCE (1950-2010), IN STOWIĘCINO (1951-1998)  
AND IN CECENOWO (1959-1998)

Summary

The years 1950-2010 saw 11 parish priests in Główczyce, working on behalf of the Salesian Society. In 1952, a chaplaincy was formed in Stowięcino out of the Główczyce parish which in turn gave rise to the Assumption of Our Lady chaplaincy in Cecenowo in 1959. Due to the anticlerical policy of the state, a separate parish was only established in Stowięcino on 25 January 1968, and in Cecenowo on 2 October 1973. The Stowięcino parish saw 6, and the Cecenowo parish, 9 Salesians, who were first autonomous curates and then parish priests (after the establishing of the parishes). Główczyce had 35 assistant priests from the Salesian Society, Stowięcino 7, and Cecenowo 2. There were 16 seminarians doing their pedagogical and pastoral practice in Główczyce, 17 in Stowięcino, and 1 in Cecenowo. Additionally, 5 coadjutors were sent to Główczyce and 1 to Cecenowo to assist local priests. Eventually, the Salesians remained only in Główczyce, while the parishes in Cecenowo and Stowięcino were handed over to the Pelplin diocese. In all three parishes, there were groups of the Living Rosary, groups of altar servers, choirs or youth music bands, and oratories for children and young people. Moreover, the Light-Life Movement developed there rapidly.

**Keywords:** Salesians, pastoral work, parish, priest, Główczyce, Stowięcino, Cecenowo

**Nota o Autorze:** Eugeniusz Grzegorz Wiązowski – dr historii, absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; mgr teologii – absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Autor kilkuset artykułów w miesięcznikach, dwutygodnikach i dziennikach ogólnopolskich, regionalnych oraz lokalnych. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: historia nowożytna, historia Kościoła, socjologia, teologia, filozofia.

**Słowa kluczowe:** salezjanie, duszpasterstwo, parafia, ksiądz, Główczyce, Stowięcino, Cecenowo



MARCIN TADEUSZ ŁUKASZEWSKI  
UKSW, Warszawa

## TWÓRCZOŚĆ FORTEPIANOWA MARIANA SAWY

Refleksje poświęcone muzyce fortepianowej Mariana Sawy (1937-2005), kompozytora, organisty i pedagoga, nie zostały dotąd opublikowane, wyłączając przyczynki mojego autorstwa w postaci wstępu do wydania nutowego<sup>1</sup>, omówienia do płyty CD<sup>2</sup> oraz referatów wygłoszonych na sesjach naukowych poświęconych twórczości Sawy<sup>3</sup>. Na tych pracach opieram swoje niniejsze rozważania o muzyce fortepianowej Sawy.

Utworki fortepianowe M. Sawy są ważną częścią jego dorobku, mimo że na tle jego bogatej twórczości organowej tworzą niewielki, choć wcale nie marginalny dział. Obejmują miniatury, formy cykliczne, stylizacje tańców polskich. Wykaz tych dzieł przedstawia się następująco<sup>4</sup>:

*Wariacje* (1966)

*Cztery etiudy* (1967)

*Preludium i fuga* (1967?)

*Miniatury* (1967/2003)

*Toccaty* (1970)

---

<sup>1</sup> M. Sawa, *Utworki fortepianowe*, z. I i II, red. i wstęp M.T. Łukaszewski, Towarzystwo im. Mariana Sawy Edition, Warszawa 2007.

<sup>2</sup> M.T. Łukaszewski, *Dzieła fortepianowe Mariana Sawy*, w: *Marian Sawa – utworki fortepianowe*, płyta CD, M.T. Łukaszewski – fortepian, Musica Sacra Edition MSE 005/006, Warszawa 2006. *4 mazurki* i *Scherzino* zarejestrowałem także dla wytwórni Acte Préalable AP0016, Warszawa 1999.

<sup>3</sup> M.T. Łukaszewski, *Twórczość fortepianowa i klawesynowa Mariana Sawy*, sesja naukowa *Marian Sawa – życie i twórczość*, Legnica 2003; tenże, *Idiom stylistyczny dzieł Mariana Sawy – próba zdefiniowania*, sympozjum *Marian Sawa (1937-2005), kompozytor, organista, improwizator, pedagog*, Warszawa 2005; tenże, *Twórczość fortepianowa Mariana Sawy*, seminarium naukowe *Marian Sawa in memoriam*, Łódź 2007; tenże, *Muzyka fortepianowa Mariana Sawy w świetle polskiej twórczości fortepianowej XX wieku*, Kurs interpretacji utworów fortepianowych i organowych Mariana Sawy, Częstochowa 2010.

<sup>4</sup> Wszystkie utworki, jeśli nie podano inaczej, na fortepian solo.

*Prelud stylizowany* (1975)

*Scherzino* (1983)

*Cztery mazurki* (1993, 1994)

*Sonata Ha-Fis* na instrumenty klawiszowe (1995)

*Sonatina* na klawesyn, fortepian lub organy (1995)

*Trzy elegie* na organy lub fortepian (1995)

*Fuga-Bolero* na 2 fortepiany (1996)

*Rapsod* (1996)

*Trzy obertaski* (2002)

*Cztery kolędy* na fortepian na 4 ręce (2003)

*Kolędowe granie* (2004)

W utworach fortepianowych pisanych w latach 1966-2004 przeważają formy znane z tradycji, m.in.: sonatina, sonata, toccata, wariacje, etiudy, scherzino, mazurki. Sawa napisał też szereg kompozycji o indywidualnych, oryginalnych rozwiązaniach, jak np. *Prelud stylizowany* czy *Rapsod*. W utworach Sawy można spotkać inspirację folklorem (idiom ludowo-taneczny), inspirację religijną (idiom sakralny) oraz utwory wirtuozowskie (idiom motoryczno-toccatowy). Wspomniane trzy idiomy często się w muzyce Sawy przenikają, świadcząc o jego oryginalnym języku kompozytorskim i stałych poszukiwaniach w zakresie formy, środków techniki kompozytorskiej, wyrazu muzycznego, a także środków techniki gry.

## 1. IDIOM LUDOWO-TANECZNY

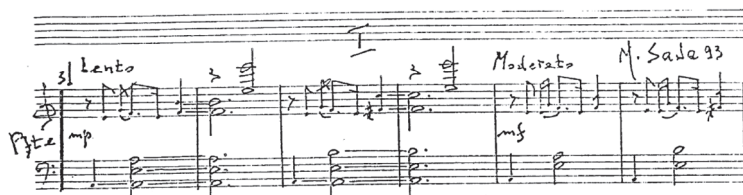
Pod tym pojęciem kryje się jedna z typowych cech twórczości Sawy. Nawiązania do polskiego folkloru wynikają z pochodzenia kompozytora, który dzieciństwo spędził na wsi w Łopienniku, gdzie jego ojciec, Franciszek, był organistą. Skłonność do sięgania po wzorce taneczne muzyki ludowej ujawniła się jednak w muzyce fortepianowej Sawy dopiero w latach osiemdziesiątych (fragmenty *Scherzina*). Rytmy taneczne, zazwyczaj mazura lub oberka, często stosował także w utworach organowych. W fortepianowych czytelne są stylizacje polskich tańców ludowych, głównie mazura, oberka, kujawiaka, krakowiaka, zaś spoza polskiej tradycji – bolera. W nurcie tym sytuują się: *Cztery mazurki*, *Trzy obertaski*, *Krakowiak* (z cyklu *Miniatur*), *Fuga-Bolero*, *Marsz* (z cyklu *Miniatur*), *Scherzino*.

*Cztery mazurki* należą do najczęściej wykonywanych i jednych z ciekawszych w omawianej twórczości. Czwarty został wydany w antologii mazurków ze zbiorów Biblioteki Narodowej<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Mazurki kompozytorów polskich na fortepian. Antologia ze zbiorów Biblioteki Narodowej*, wybór, red. i oprac. E. Wąsowska, BN, Warszawa 1995.

Cykl zawiera utwory skontrastowane pod względem tempa, przebiegu i charakteru. Pierwszy i trzeci zwracają uwagę lirycznym nastrojem i śpiewnością frazy. W trzecim Sawa zręcznie wplótł w linię melodyczną motywy pieśni do św. Józefa *Szczęśliwy, kto sobie patrona* (por. Przykłady 3 i 4) oraz ludowej pieśni weselnej *Chmiel*. Drugi mazurek utrzymuje się w charakterze żywego oberka o energicznym przebiegu i ostrej, dysonansowej harmonice. W czwartym ujawniają się liczne kontrasty, nieco poszarpany przebieg i odcinkowość. Rytmika mazurków Sawy ujawnia zastosowanie w nich typowego modelu rytmicznego spotykanego w mazurkach polskich: rytm punktowany (*Mazurek I*, por. Przykład 1) oraz rytm złożony z dwóch wartości krótkich i dwóch długich (*Mazurek II*, fragmenty pozostałych, por. Przykład 2).

Przykład 1. *Mazurek I*, t. 1-6<sup>6</sup>



Przykład 2. *Mazurek II*, t. 21-27



Przykład 3. *Mazurek III*, t. 21-27, stylizowany cytat pieśni *Szczęśliwy, kto sobie patrona*



<sup>6</sup> Wszystkie utwory w przykładach, jeśli nie podano inaczej, autorstwa M. Sawy.

Przykład 4. Pieśń do św. Józefa *Szczęśliwy, kto sobie patrona*

1. Szczę-śli - wy, kto so - bie pa - tro - na  
 Jó - ze - fa ma za o - ple - ku - na; Nie - chaj się  
 ni - cze - go nie bo - i, Bo Świę - ty  
 Jó - zef przy nim sto - i Nie zgi - nie.

Historia gatunku od F. Chopina do K. Szymanowskiego, kontynuowana w XX wieku przez wielu twórców, m.in. W. Friemanna, R. Maciejewskiego, A. Tansmana, W. Żuławskiego, zaowocowała powstaniem wielu zróżnicowanych mazurków. Mazurki Sawy zajmują w tym panteonie, jak się wydaje, ważne miejsce dzięki oryginalnemu językowi muzycznemu (nie wolnemu jednak od dialogów z tradycją), nieszablonowym rozwiązaniom, zgrabnej formie i niebanalnej melodyce.

Do *Czterech mazurków* nawiązują późniejsze o osiem lat *Trzy obertaski* (2002). Można w nich dostrzec lakoniczność wypowiedzi i krótki czas trwania, prostotę, potoczny przebieg oraz zgrabne ludowe stylizacje, uwypuklające głównie cechy oberka. Mogą one stanowić wartościowy materiał pedagogiczny, obok cyklu *Miniatur* i *Sonaty Ha-Fis*.

Na granicy dwóch nurtów – ludowo-tanecznego i motoryczno-toccatowego – sytuuje się *Fuga-Bolero* na dwa fortepiany (1996). Pierwotna wersja na organy solo (1995) należy do najczęściej wykonywanych utworów Sawy. Wersję na dwa fortepiany Sawa opracował na prośbę pianisty J. Maciejewskiego, dopisując figuralny wstęp (por. Przykład 5). Łatwo wpadający w ucho motyw czołowy fugi wykorzystuje rytm bolera (por. Przykład 6). Temat pojawia się przemiennie w partii obu fortepianów, a w wirtuozowskim finale – w obu unisono. Jest to utwór popisowy, w którym do cech głównych należą: groteskowość, dowcip oraz rozwibrowanie brzmienia i energiczny przebieg.



Przykład 5. *Fuga-Bolero*, fragment wstępu, t. 7

6d. -2-

Przykład 6. *Fuga-Bolero*, temat fugi, t. 14-21

## 2. IDIOM MOTORYCZNO-TOCCATOWY

W większości utworów fortepianowych M. Sawy jednym z naczelných elementów jest motoryka przebiegu i figuracyjna faktura. Te elementy wskazują na nawiązania do estetyki neoklasycznej, wyrazistej zwłaszcza w utworach wczesnych (1966-70), lecz obecnej także w dziełach z lat dziewięćdziesiątych. Aspekt wirtuozowski ujawnia się w utworach o charakterze żywym i motorycznym. Wiadać w nich doświadczenie kompozytora-wykonawcy poszukującego – szczególnie w utworach późniejszych – rozwiązań wygodnych, leżących „pod palcami”. Do niektórych „chwytów”, zastosowanych w muzyce fortepianowej, należą figuracje układające się w tzw. „pięciopalcówkę”, którą Sawa – jak gdyby nawiązując do metody F. Chopina – sugerował wygodny układ ręki na klawiaturze, uwzględniający naturalną długość palców (np. dźwięki: g – fis – dis – cis – c). We wcześniejszych kompozycjach, np. w etiudach, *Wariacjach* i *Toccacie* zastosował bogatsze rozwiązania, uwzględniające technikę podwójnych dźwięków (tercje, seksty), technikę oktawową i akordową, problemy polirytmii. W tych utworach poziom trudności wykonawczych jest wyższy aniżeli w utworach z lat dziewięćdziesiątych.

Do nurtu motoryczno-toccatowego należą: *Preludium i fuga*, *4 etiudy*, *Wariacje*, *Toccaty*, *Sonata Ha-Fis*, *Sonatina*, *Fuga-Bolero*, *Scherzino*, a także *II Mazurek*, *Furioso* z cyklu *Miniatur* i we fragmentach *Prelud stylizowany*.

*Preludium i fuga* powstały w 1966 lub 1967 roku. W rękopisie brakuje daty powstania, lecz język muzyczny dyptyku jest charakterystyczny dla dzieł fortepianowych z tego okresu. Cykl mógł być zaczątkiem pracy nad większym zbiorem, na co zdaje się wskazywać cyfra „I”, postawiona na karcie tytułowej. Możliwe, że Sawa planował – na wzór J.S. Bacha i D. Szostakowicza – napisanie cyklu 24 preludiów i fug, lecz pozostawił tylko tę jedną parę, *nota bene* nieukończoną. Przygotowując się do nagrania wszystkich dzieł fortepianowych Sawy, zdecydowałem się na rekonstrukcję partytury (za zgodą żyjącego jeszcze wtedy kompozytora). O ile nieukończone również etiudy pozwalały w łatwy sposób dopisać rozpoczętą brakującą reprzykę, o tyle *Preludium fuga* wymagały większej interwencji. Zagadnienie rekonstrukcji tego utworu wymaga komentarza.

Uzupełniając brakujące fragmenty, posłużyłem się wyłącznie materiałem muzycznym Sawy. W preludium należało ukończyć progresję, na której urywa się oryginalny zapis kompozytora, a następnie powtórzyć początkowy fragment, wprowadzając drobne zmiany zgodne z zasadą Sawy polegającą na modyfikacji interwalistyki początkowej figury (por. Przykład 7). W fudze zachowałem autentyczny przebieg początkowego odcinka obejmującego 22 takty. Następnie, po krótkim (dopisanym już przez mnie) łączniku (t. 23-29), opartym na wcześniejszym materiale dźwiękowym, powtórzyłem ekspozycję (początkowe 22 takty), transponując ją do tonacji dominanty. Powstało w ten sposób środkowe ogniwo fugi. Następnie (t. 44-53) powtórzyłem 10 początkowych taktów fugi w pierwotnym

centrum tonalnym. Jedyną modyfikacją było oktawowo wzmocnienie tematu w basie. Na koniec dodałem czterotaktową codę bazującą na temacie w partii prawej ręki, wzmocnionym oktawą i kwintą, z dodaniem nuty pedałowej w lewej ręce. Uzupełniłem również partyturę o brakujące oznaczenia metrum.

Język muzyczny *Preludium i fuga* zbliżył się do estetyki neoklasycyzmu. W preludium zauważalna jest jednorodna, szesnastkowa faktura figuracyjna – ruchliwy motyw o charakterze ostinatowym, z interwałem septymy wielkiej (c – h), poddawanej w toku utworu transpozycjom i przekształceniom. Fuga utrzymana jest w rozszerzonej tonalności. W czole tematu pojawia się element, który budzi skojarzenie z Messiaenowską „wartością dodaną”, stąd zmienne metrum – przemienienie 4/4 i 7/8<sup>7</sup>. O integracji tematycznej cyklu decyduje czoło tematu w fudze, którego trzy pierwsze dźwięki wywodzą się z początkowej figuracji w preludium (por. Przykłady 7 i 8).

Przykład 7. *Preludium i fuga*, preludium, t. 1-5

Przykład 8. *Preludium i fuga*, temat fugi, t. 34-39

<sup>7</sup> W rękopisie był zachowany podział na takty, lecz bez oznaczeń metrum.

Z *Czterech etiid* kompozytor ukończył jedynie pierwszą, kolejne pozostały nieukończone. Za jego zgodą zrekonstruowałem je w 2005 roku. Etiudy doprowadzone były do początku reprzyzy, którą należało dalej rozwinąć i dopisać kodę. Wykorzystywałem zawsze materiał kompozytora, aby zachować jednolitość stylu.

Cykl obejmuje etiudy utrzymane w następujących tempach: I *Allegro vivace*, II *Presto*, III *Allegretto*, IV *Vivace*. Przeznaczone są na różne problemy techniczne: I – tercjowa, na podwójne dźwięki (por. Przykład 9); II – oktawa (oktawy zwarte i łamane, prowadzone przemiennie w prawej i lewej ręce); III – sekstowa na prawą, następnie na lewą rękę (por. Przykład 10), wykorzystująca podwójne seksty z dźwiękiem przejściowym; IV – figuracyjna na prawą rękę, operująca figuracjami typu rotacyjnego i opisującego. Trzy z etiid, poza drugą, prowadzone są w ruchu szesnastkowym. Wszystkie etiudy utrzymane są w estetyce neoklasycznej, na co wskazują m.in. motoryka przebiegu dźwiękowego, ruchliwość, ostinatowe figury, jednorodność rytmiczna. Etiudy Sawy są wirtuozowskie, utrzymane w typie etiid koncertowych, ale mogą także znaleźć zastosowanie w dydaktyce.

Przykład 9. *Etiuda I*, t. 1-4

*Allegro vivace*

Przykład 10. *Etiuda III*, t. 1-4

*Allegretto*

*Wariacje* posiadają klasyczną formę złożoną z 16-taktowego tematu o budowie okresowej oraz ośmiu wariacji skontrastowanych pod względem faktury, tempa, charakteru i sposobów wariacyjnego opracowania tematu. Większość wariacji utrzymana jest, podobnie jak sam temat, w zanotowanej przy kluczu tonacji f-moll (por. Przykład 11). Miejscami tworzywo dźwiękowe wykracza poza tę tonację w stronę rozszerzonej tonalności. Tonacja f-moll pojawia się zawsze na początku i na końcu danej wariacji, z wyjątkiem VI i VII, zanotowanych bez oznaczeń

tonacji. Większość wariacji wykazuje inklinacje do pracy kontrapunktycznej i układów wielogłosowych, prostych imitacji, w trzeciej zaś wariacji – wykorzystania techniki kanonicznej. Trzy pierwsze wariacje utrzymane są w tempie tematu – *Andantino*, pozostałe utrzymują się w różnych tempach: IV – *Vivo*, V – *Presto*, VI – *Allegro grazioso*, VII – *Molto Adagio*, VIII – *Vivace*. W cyklu zastosowanie znalazły zarówno wariacje o problemach technicznych, figuracyjne, jak również takie, w których nacisk położony jest na wyeksponowanie kantyleny i śpiewnego prowadzenia linii melodycznej. Całość zamyka wariacja utrzymana w technice oktawowej, w której oprócz problemów związanych z tą techniką pojawiają się zagadnienia polirytmii (por. Przykład 12).

Przykład 11. *Wariacje*, temat, t. 1-5

Marian Sawa (1937-2005)

1966

**Andantino**

Przykład 12. *Wariacje*, wariacja VIII, t. 138-139

*Toccata*, napisana 23 października 1970 roku, sytuuje się w stylistyce typowej dla gatunku, która odznacza się motoryką przebiegu, ruchliwością oraz – w tym utworze – repetycjami dźwięku „d” (por. Przykład 13). Utwór składa się z trzech ogniw. Skrajne są do siebie podobne, przy czym trzecie jest nieco inaczej rozbudowane niż pierwsze, skrócone, zwieńczone efektowną codą. Odznaczają się one szybkim tempem i figuracyjną fakturą. Środkowe ogniwo jest krótkim, utrzymanym w wolniejszym tempie intermezzem. Zbliżone rozwiązania (szybkie powtórzenia jednego dźwięku) spotkać można m.in. w toccatach B. Woytowicza (z cyklu 12 etiid) i B. Ociasa (por. Przykłady 14 i 15).

Przykład 13. *Toccata*, t. 3-4

<sup>3</sup> [a tempo]

Przykład 14. B. Woytowicz, *Toccata*, t. 1-3

Presto  $\text{♩} = 144$

## Toccata

8  $5$  *ff*

4<sup>p</sup>

Przykład 15. B. Ocias, *Toccata*, t. 1-9

## Toccata

Allegro

Ocias Bolesław

*Prelud stylizowany* powstał w 1975 roku. Sawa nie ukończył utworu. Doprowadzony do kulminacji przebieg zamykają akordy przypominające początek, po czym kompozytor pozostawił w rękopisie uwagę „itd.”. Jakość rękopisu (czysto-

pis) podpowiada, że Sawa zamierzał utwór dokończyć. Nie pozostały jednak żadne przesłanki wskazujące na taki zamiar. Możliwe, że sugestia „itd.” sugeruje improwizację dalszego fragmentu ze względu na quasi jazzowy w niektórych odcinkach (szczególnie w początkowej, refleksyjnej fazie) charakter. Rekonstrukcja polegała na rozwinięciu pozostawionego przez Sawę motywu, zaczerpniętego z początku i dodaniu zakończenia.

*Prelud* jest jednym z najbardziej wirtuozowskich i popisowych dzieł fortepianowych Sawy. Składa się z kilku skonstruowanych, podlegających stałemu rozwojowi i gradacji napięcia odcinków: 1) powolny, akordowy wstęp (quasi jazzowy), 2) ruchliwe ogniwo drugie, zawierające charakterystyczne przesunięcie metryczne i akcentację, 3) spokojniejsze, quasi nokturnowo-balladowe ogniwo trzecie, 4) wirtuozowskie ogniwo czwarte, utrzymane w technice oktawowej (występującej przemienne w partiach prawej i lewej ręki).

*Scherzino* jest dziełem jednoczęściowym, z wyodrębnionymi trzema fazami. Pierwszą, złożoną z kilku mniejszych ogniów, otwiera kaskada figuracji i tryli, po których następuje fragment quasi fugowany. Środkowe ogniwo przynosi zmianę nastroju; pojawia się tu impresyjny i tajemniczy motyw utrzymany w dynamice *piano* – *pianissimo*, zbliżony do nokturnu. Trzecie ogniwo to brawurowy finał, gdzie do głosu dochodzą motywy o proveniencji ludowej (rytm mazura) oraz błyskotliwe figuracje. W całości *Scherzino* jest utworem kapryśnym, popisowym, najbardziej wirtuozowskim spośród wszystkich fortepianowych dzieł Sawy. Jednym z wielu problemów wykonawczych są tu układy polirytmiczne w trzecim ogniwie: stały motyw rytmiczny w lewej ręce, na tle którego w partii prawej ręki pojawiają się wznoszące i opadające, nieregularne figuracje (por. Przykład 16).

Przykład 16. *Scherzino*, str. 6, odc. *Allegretto, agitato*

Tytuł *Sonaty Ha-Fis* na instrumenty klawiszowe pochodzi od dwóch pierwszych dźwięków rozpoczynających utwór skokiem kwarty h – fis (por. Przykład 17), pojawiającym się ponownie w połowie utworu. *Sonata*, mimo tytułu, ma niewiele wspólnego z formą sonatową w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia; zbliża się bardziej do sonatiny. Jest jednocześnie, lecz posiada trzy ogniwa: I *Presto*, II *Meno mosso*, III *Presto con fuoco*, zróżnicowane pod względem charakteru, faktury i tempa. W pierwszym można wyodrębnić dwa odcinki rozpoczynające się skokiem h – fis; pierwszy oparty jest na szesnastkowych figuracjach gamowych w metrum 4/4, drugi na ruchu trójkowym w metrum 6/8. Spotykamy tu takie środki techniki pianistycznej, jak m.in. figuracje gamowe, diatoniczne, grupowane po cztery, wykonywane przemiennie prawą i lewą ręką (por. Przykład 17), występujące głównie w pierwszym ogniwie, ale także – co spaja całą formę – w trzecim. Akordowe i refleksyjne ogniwo środkowe kontrastuje ze skrajnymi. Wzmiankowane ogniwa *Sonaty* są skontrastowane pod względem tempa, przebiegu i charakteru. Kompozytor oddzielił je od siebie pojedynczymi kreskami taktowymi, co wpływa na integrację całej formy i sugeruje konstrukcję jednocześnie. Przemawia też za tym nieproporcjonalnie krótsze od pierwszego ogniwo trzecie, pełniące rolę popisowego finału, wykorzystującego figuracje z części pierwszej.

Przykład 17. *Sonata Ha-Fis*, t. 1-6

Marian Sawa (1937-2005)  
1995

*Presto*

4

Trzyczęściowa *Sonatina* na klawesyn, fortepian lub organy była wykonywana na wszystkich tych instrumentach. Stały motyw rytmiczny części pierwszej tworzy jej podstawę, pojawia się w różnych układach i kombinacjach, z rzadką ustępując miejsca figuracjom. Część środkowa, rozpoczynająca się trylem, imitacyjna, dwugłosowa, opracowana w technice kanonicznej, składa się z trójczłonowego motywu, za każdym razem coraz dłuższego i transponowanego do wyższych



rejestrów. Energiczna i popisowa trzecia część – swoiste studium techniki okta-  
wowej, eksponuje oktawy grane przemiennie w prawej i lewej ręce.

*Miniatury* (1967/2003) nie były pomyślane jako cykl. W 2003 Sawa skom-  
ponował na prośbę studentów muzykologii UKSW *Smutną melodię, Krakowiaka*  
i *Furioso*. W 2005, podczas porządkowania materiałów kompozytora, odnala-  
złem w jego archiwum dwie miniatury (prawdopodobnie przeznaczone na forte-  
pian, w partyturze brak jednak stosownej adnotacji): *Preludium* i *Marsz* (1967).  
W kwietniu 2005 (niedługo przed śmiercią) kompozytor wyraził zgodę na połą-  
czenie wszystkich pięciu utworów w jeden cykl, objęty wspólnym tytułem *Mini-  
atury*. W tej postaci zostały one zarejestrowane na płycie CD i wydane drukiem.  
Poszczególne miniatury są zróżnicowane: energiczne, miejscami wręcz diabo-  
liczne *Furioso* (z typową dla Sawy nutą sarkazmu), liryczne, spokojne *Preludium*  
(utrzymane w nieco „Messiaenowskim” klimacie), lekki i pogodny *Krakowiak*,  
dobrze oddający cechy tego tańca, refleksyjna, pełna prostoty *Smutna melodia*  
i na zakończenie energiczny, w stylu Prokofiewowskim, *Marsz*.

### 3. IDIOM SAKRALNY

W dziełach M. Sawy obecny jest także idiom sakralny, manifestujący się  
głównie cytowaniem pieśni kościelnych oraz nastrojem zadumy, głębi i kontem-  
placyjności. Bezpośrednia inspiracja sacrum, przejawiająca się użyciem melodii  
pieśni, ujawnia się w *Trzech elegiach, Kołędowym graniu, Czterech kolędach* na  
cztery ręce, a także – pośrednio – w *III Mazurku* (por. Przykłady 3 i 4). Nastrój  
zadumy jest zawarty, obok wspomnianych powyżej utworów, m.in. w *Rapsodzie*,  
w *Preludium* i *Smutnej melodii* z cyklu *Miniatur*.

*Trzy Elegie* powstały w dniach 4-5 września 1995 na prośbę prof. dr hab.  
Jagny Dankowskiej z Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warsza-  
wie, pragnącej upamiętnić osobę pianistki Ewy Niekraszewicz, zmarłej w wypad-  
ku samochodowym w Solinie (sierpień 1995). Cykl oparty jest na motywach pie-  
śni *Ja wiem, w kogo ja wierzę* (por. Przykłady 18 i 19). *Elegie* łączy motyw smut-  
ku i żalu, który w ostatniej części przeradza się niemal w dramatyczny krzyk.  
Utwory te są zróżnicowane pod względem zastosowanych pomysłów dźwięko-  
wych i techniki kompozytorskiej. Klimat każdej elegii dookreślają uwagi kompo-  
zytora: I – *Misterioso*, II – *Dolente*, III – *Funebre*. Pierwsza, oparta na kołysanko-  
wym, jednostajnym rytmie, nastraja do medytacji; ma formę ABA<sub>1</sub>, w której ogni-  
wo B utrzymane jest w dynamice *forte*, zaś dramatyzm potęgują ostinatowo  
powtarzane skoki oktawy w lewej ręce. Dwugłosowa *Elegia II* oparta jest na osti-  
natowym motywie w rytmie punktowanym i na technice kanonicznej (por. Przy-  
kład 20). *Elegia III* jest utrzymana w fakturze akordowej (akordy oktawowo-kwin-  
towe, septymowe, nonowe, oktawowo-trytonowe). Przypomina *Preludium c-moll*  
op. 28 nr 20 F. Chopina (por. Przykład 21).

Przykład 18. Pieśń *Ja wiem, w kogo ja wierzę*

190

## Ja wiem w kogo ja wierzę

1. Ja wiem w ko - go ja wie - rzę,\* Sta -  
Mój Pan w tym Sa - kra - men - cie,\* Pe -

ło - ścią du - szy mej. To ten co zstą - pił  
ten po - tę - gi swej.

z nie - ba,\* Co ży - cie za mnie dał,\* I  
pod po - sta - cią Chleba,\* Po - zo - stać z na - mi chciał.

Przykład 19. *Elegia I*, t. 1-8; w partii lewej ręki motyw pieśni

Misterioso

Marian Sawa (1937-2005)  
04.09.1995

2.

*p*

5

Przykład 20. *Elegia II*, t. 1-8

**Dolente** ♩ = 70

Przykład 21. *Elegia III*, t. 1-11

**Funebre** ♩ = 50-60

Powstanie *Rapsodu* (1996), podobnie jak *Trzech elegii*, ma związek ze śmiercią E. Niekraszewicz. Kompozycja dzieli się na trzy ogniwa skontrastowane pod względem charakteru, tempa i faktury: A – *Lugubre, con dolore*; B – *Presto, furioso*; A1 – *Lamentoso, con melanconia*. Trzyczęściowa budowa A – B – A1 jest typowa dla wielu utworów Sawy. W *Rapsodzie* środkowe ogniwo jest utrzymane w szybkim tempie i figuracyjnej fakturze, a skrajne w wolnym – przeciwnie niż w *Sonacie* i *Sonatinie*. Ogniwo A posiada żałobny charakter. Przebieg rozpoczyna nostalgiczny temat w długich wartościach (por. Przykład 22). Pochód oktaw i akordów doprowadza do punktu kulminacyjnego zakończony klasterem w niskim rejestrze (por. Przykład 23). Pojawiają się tu często współbrzmienia kwartowo-septymowe lub kwintowe. Śródkowe ogniwo (B) utrzymane jest w szybkim tem-

pie (*Presto furioso*) i figuracyjnej, etiudowo-toccatowej fakturze, nie pozbawione jest jednak dramatycznego wydzźwięku. Ważną rolę wyrazową spełniają pauzy rozdzielające poszczególne sekwencje. Figuracje triolowe występują przemienicznie w prawej i lewej ręce. Ogniwo finałowe (A1) przypomina pierwsze ogniwo, lecz jest nieco zmodyfikowane pod względem materiału muzycznego i dodanych imitacji głównego tematu.

Przykład 22. *Rapsod*, t. 1-4

Przykład 23. *Rapsod*, t. 25-31

*Kolędowe granie* (2004) jest suitą złożoną z sześciu odcinków następujących po sobie attacca<sup>8</sup>: I *Moderato* – *Anioł pasterzom mówił*, II *Allegro* – *Dzień to jest dziś wesela*, III *Adagio* – *Jezus Malusienki*, IV *Vivo* – *Do szopy, hej pasterze*, V *Lento* – *Nie było miejsca dla Ciebie*, VI *Presto* – *Pójdźmy wszyscy do stajenki*.

<sup>8</sup> W partyturze brak tytułów kolęd.

Poszczególne odcinki są zróżnicowane pod względem charakteru, faktury, tempa i środków techniki pianistycznej. Sam dobór tych środków podyktowany został bezpośrednio przez melodię kołеды i jej przesłanie. Ogniwa są utrzymane przemienne w tempach szybkich i wolnych. Zmianom ulegają także tonacje: I – F-dur, II – F-dur, III – a-moll, IV – D-dur, V – f-moll, VI część zaczyna się w G-dur, kończy zaś w B-dur. W IV następują trzy zmiany tonacji: D-dur, F-dur, Es-dur. Można tu zauważyć także elementy ludowe (np. w odcinku II – stylizacja motywów podhalańskich, w III – stylizacja kujawiaka).

#### 4. PODSUMOWANIE

Twórczość fortepianowa M. Sawy obejmuje szereg zróżnicowanych dzieł, w tym formy i gatunki znane z tradycji, jak również dzieła o indywidualnych rozwiązaniach. Zawarte w nich problemy pozwalają wyodrębnić trzy idiomy: ludowo-taneczny, motoryczno-toccatowy i sakralny. Utwory młodzieńcze wykazują inspirację głównie neoklasyczną, późniejsze zaś wskazują na poszukiwania indywidualnego języka muzycznego. Twórczość ta może spełniać funkcję zarówno koncertową, jak i pedagogiczną.

Zdaniem Andrzeja Sułka, „*Mazurki Mariana Sawy* (...) włączają się w wielką tradycję ludowych stylizacji stworzoną przez Chopina i Szymanowskiego. Nie mamy tu jednak do czynienia z mechanicznym powielaniem schematów, do najważniejszych zaś cech wspólnych wypada zaliczyć przede wszystkim pełną szlachetności prostotę formalną i motywiczną”<sup>9</sup>.

Z kolei Bartosz Luboń stwierdza, że „Mimo stosunkowo skromnej objętości są to utwory, które można śmiało zestawić z największymi osiągnięciami XX-wiecznej pianistyki – *Mikrokosmosem* Bartoka, *Klavierstücke* Hindemitha czy *Sonatami* Prokofiewa (...). Te krótkie, najwyżej kilkuminutowe utwory stanowią doskonały przykład mistrzowskiego budowania dramaturgii, operowania atmosferą i barwą”<sup>10</sup>. Magdalena Dziadek jest natomiast przekonana, że „Marian Sawa powraca w swoich utworach do źródeł, do podstawowego rozumienia «muzyki duchowej», do jej funkcji symbolicznej i transcendentnej”<sup>11</sup>.

Fortepianowa twórczość Mariana Sawy przedstawia się na tle jego całego dorobku skromniej, lecz nie jest marginesowa, mimo że dotąd była ona słabo spopularyzowana. Wartość tej twórczości, według mnie, pozwala wpisać ją do

---

<sup>9</sup> A. Sułek, komentarz do płyty CD *XXth Century Polish Piano Music*, Acte Préalable AP0016, Warszawa 1999, s. 4.

<sup>10</sup> B. Luboń, recenzja płyty CD *Marian Sawa. Utwory fortepianowe*, Hi-Fi i Muzyka (2006)9, s. 115.

<sup>11</sup> M. Dziadek, *Muzyka fortepianowa Mariana Sawy*, recenzja płyty CD, *Opcje* (2006)2, s. 116.

panteonu polskiej muzyki fortepianowej XX wieku, gdzie może zajmować miejsce obok fortepianowych dzieł G. Bacewicz, W. Lutosławskiego, M. Magina, A. Malawskiego, B. Woytowicza i innych. Ciekawe rozwiązania w utworach fortepianowych Sawy, ich oryginalna stylistyka brzmienia, środki techniki kompozytorskiej i faktura fortepianowa, świadczą o dobrej znajomości instrumentu, pozwalają wykonawcy być kreatywnym, a dzięki małej ilości sugestii wykonawczych (typowej dla Sawy), pozwalają pianiście na większą swobodę wykonawczą. Z omówionych dzieł wyróżnić trzeba przede wszystkim cykl *Mazurków*, *Scherzino*, *Rapsod*, *Toccatę*.

Utwory fortepianowe Mariana Sawy są już wydane drukiem i nagrane na płycie. Stanowiły także przedmiot pracy z młodymi adeptami sztuki pianistycznej na kursie w Częstochowie (czerwiec/lipiec 2010), poświęconym w całości wykonawstwu muzyki organowej i fortepianowej Sawy. Dzięki tym inicjatywom jest nadzieja, że twórczością fortepianową tego twórcy zainteresuje się więcej wykonawców.

## MARIAN SAWA'S PIANO MUSIC

### Summary

Marian Sawa (1937-2005), composer, organist, improviser and pedagogue, owes his reputation primarily to his prolific organ output (over 200 works for organ solo, including five concertos), choral music (several dozen compositions) and vocal-instrumental sacred music. Pride of place goes to the *Droga Krzyżowa* (The Way of the Cross), *Missa claromontana* and works for organ: the *Witraże* (Stained-glass), *Ecce lignum crucis* and *Hymnus in honorem sancti Petri et Pauli*. Works for piano are modest in number, less known and rather rarely performed but they are hardly of a marginal character.

Marian Sawa's piano output comprises a dozen or so pieces of diverse genres and styles. The earliest compositions, dating from Sawa's studies at the State Higher School of Music in Warsaw, include the *Four Etudes*, a cycle of *Variations* and *Prelude and Fugue*, all in the neoclassical style (1966-67). In the etudes, the composer explored several technical problems, such as the technique of double stops and octaves. The later *Toccatà* (1970) and *Stylized Prelude* (1975) are, by and large, the continuation of the same style. In the *Toccatà* one can notice the genre's characteristic features including the motoric drive, a sense of mobility and the repetitiveness of notes (similar effects can be found in toccatas by such composers as Bolesław Woytowicz and Sławomir Czarnecki). Sawa's most interesting piano works date from the 1980s and 1990s, the *Scherzino* (1983) and *Four Mazurkas* (1993/94) being the most frequently performed pieces. Sawa's output also includes compositions which draw freely on the sonata form: the *Sonata Ha-Fis* (Sonata B-F sharp) for keyboard instruments (1995, the title refers to the two opening notes), the *Sonatina* for harpsichord, piano or organ (1995), and arrangements of Polish Christmas carols. One of Sawa's most spectacular pieces is the *Fugue-Bolero* for two pianos (1996), which is an arrangement of his earlier, highly popular version for organ.

Three styles can be distinguished in Sawa's piano music: dance/folk, motoric/toccatà and sacred. The first employs the dance forms popular in Polish folk music (mazurek, oberek, krakowiak), the rhythm pattern of the "mazur" and bourdon fifths. The main features of the second style are the figurative texture, virtuosity, a sense of mobility and, in the majority of works (including those from

the 1990s), references to the neoclassical style. The sacred style manifests itself in the use of quotations from church songs. For example, in the *Third Mazurka* (1993) it is a quotation from a Polish church song to St Joseph, while the musical material of the *Three Elegies* (1995) is based on the religious song *Ja wiem, w kogo ja wierzę* (I know in whom I believe). These works are also renowned for their specific mood of meditation and contemplation, creating an aura of spiritual music. The arrangements of Polish Christmas carols also belong to this group (the *Four Christmas Carols* for two pianos, 2003; the *Kolędowe granie* (Playing the carols), 2004).

Translation: Michał Kubicki

**Keywords:** Marian Sawa, mazurka, study, piano music, carol, neoclassicism, sacred music, folklore

**Nota o Autorze:** dr Marcin T. Łukaszewski, adiunkt w specjalności Muzykologia Kościelna UKSW. Zainteresowania naukowe: fortepianowa, wokalna i wokalno-instrumentalna muzyka polska o tematyce religijnej XIX i XX w.

**Słowa kluczowe:** Marian Sawa, mazurek, etiuda, muzyka fortepianowa, kolęda, neoklasyzm, muzyka sakralna, folklor





## SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

### SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU SEMINARYJNYM 2009/2010

#### 1. WPROWADZENIE

Rok akademicki 2009/2010 był drugim z kolei, kiedy to w murach Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie swoje przygotowanie do życia jako kapłan salezjanin przeżywali współbracia ze wszystkich polskich inspektorii salezjańskich oraz z okręgu wschodniego.

Korzystając z tradycji tworzonych podczas pierwszego roku istnienia wspólnoty międzyinspektorialnej oraz wykorzystując zapal liczej grupy współbraci przybyłych z asystencji na trzeci rok studiów, w minionym okresie mogliśmy się cieszyć licznymi owocami połączenia seminariów salezjańskich: bogactwem i różnorodnością tradycji salezjańskich wspólnot, szeroką gamą talentów i uzdolnień poszczególnych współbraci, co w klimacie wzajemnego zrozumienia, dialogu i współpracy, dawało poczucie jedności. Spotkanie współbraci z różnych inspektorii tworzy środowisko bogate w różnego rodzaju doświadczenia urzeczywistniania charyzmatu ks. Bosko, buduje naturalną płaszczyznę wymiany tych doświadczeń oraz umożliwia zapewnienie wysokiego poziomu kadry dydaktyczno-wychowawczej.

Na drodze budowania i umacniania nowej wspólnoty formacyjnej otwieraliśmy się na działanie Ducha Odnowiciela poprzez celebrowanie dwóch znaczących dla naszego Zgromadzenia rocznic – 150-lecia powstania Towarzystwa św. Franciszka Salezego oraz 100. rocznicy śmierci błogosławionego Michała Rua. Jubileusz naszego Zgromadzenia pozwolił nam, w duchu Kapituły Generalnej 26, sięgnąć do korzeni naszej duchowości, a postać błogosławionego następcy ks. Bosko dała nam przykład gorliwego urzeczywistniania salezjańskiego charyzmatu.

Miniony rok był także rokiem refleksji nad darem kapłaństwa i dziękczynienia za Bożą miłość urzeczywistnianą w tym darze. Postać świętego Proboszcza z Ars stała się dla nas wzorem gorliwości i zaangażowania duszpasterskiego.

#### 2. INAUGURACJA

Rozpoczęcie Roku Akademickiego 2009/10 poprzedził kilkudniowy obóz integracyjny w Rycerze Górnej. Jesienne piękno Beskidu Żywieckiego stwarzało doskonałą okazję do pogłębiania relacji braterstwa i budowania jedności z nowo przybyłymi do wspólnoty współbraćmi. Do nowego roku pracy i formacji w wymiarze duchowym przygotowało nas triduum, które jednocześnie dało nam możliwość opracowania Programu Życia Wspólnoty. W programie tym, jako jeden z najważniejszych celów formacyjnych, wybraliśmy kształtowanie postawy osobistej odpowiedzialności za powołanie i formację.

Inauguracja roku akademickiego odbyła się 1 października w gmachu WSDTS w Krakowie. Uroczystej koncelebrze Eucharystii przewodniczył Radca Generalny Regionu Europa Północ ks. Stefan Turansky, a wykład inauguracyjny zatytułowany *Wpatrując się w Chrystusa-Kapłana* wygłosił ks. prof. dr hab. Roman Pindel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). Nowy rok akademicki 2009/2010 został zainaugurowany pod hasłem *Kapłaństwo Chrystusa w charyzmie Księdza Bosko*.

### 3. STRUKTURA ORGANIZACYJNA WSDTS

#### 3.1. Współpraca z UPJPII oraz innymi uczelniami

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie jest afiliowane do Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII). Delegat WSDTS uczestniczył w posiedzeniach Rady Wydziału Teologicznego. W roku sprawozdawczym pięciu współbraci było etatowymi pracownikami dydaktycznymi i naukowymi UPJPII:

ks. dr hab. W. Życiński, prof. UPJPII,

ks. dr hab. T. Biesaga, prof. UPJPII,

ks. dr hab. J. Mączka, prof. UPJPII, dziekan wydziału filozoficznego,

ks. dr S. Jędrzejewski,

ks. dr Roman Mazur.

Trzech wykładowców UPJPII było bezpośrednio zaangażowanych w proces formacji w naszym seminarium, poprzez prowadzenie zajęć dydaktycznych:

ks. prof. dr hab. K. Panuś,

o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap,

o. prof. dr hab. T. Łukaszuk OSPPE, emerytowany profesor UPJPII.

Z naszej strony włączaliśmy się czynnie w życie Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II poprzez udział w seminariach naukowych i magisterskich oraz innych wydarzeniach naukowych i kulturalnych organizowanych przez UPJPII. Studenci i władze seminarium uczestniczyli we wszystkich ważniejszych wydarzeniach akademickich UPJPII: w dorocznej pielgrzymce studentów do Kalwarii Zebrzydowskiej, w uroczystości inauguracji roku akademickiego, mszy św. za zmarłych pracowników naukowych akademickich uczelni krakowskich.

WSDTS korzysta także z usługi dydaktycznej współbraci i osób świeckich pracujących w innych uczelniach. Zajęcia w seminarium prowadzili pracownicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II w Lublinie: ks. dr hab. J. Gocko SDB, prof. KUL, oraz pani dr A. Kulik.

Największa grupa wykładowców WSDTS związana jest pracą naukową z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie:

ks. prof. dr hab. H. Skorowski, Rektor UKSW,

ks. dr hab. Marian Graczyk, prof. UKSW,

ks. dr A. Domaszk,

ks. dr hab. Jarosław Koral, prof. UKSW, dziekan wydziału Nauk Historycznych i Społecznych,

ks. dr hab. K. Misiaszek, prof. UKSW,

ks. dr K. Niegowski,

ks. dr J. Rusiecki,

ks. dr hab. H. Stawniak, prof. UKSW, prodziekan wydziału Prawa kanonicznego.

Z innych uczelni w procesie dydaktycznym WSDTS uczestniczyli: ks. dr S. Jankowski SDB z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Toruniu, ks. dr R. Kempniak z PWT Wrocław, pani dr M. Kantor z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, ks. dr P. Przesmycki SDB z Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi; pan dr W. Srebro z Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie, ks. dr B. Stańkowski SDB zatrudniony w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz wykładowcy Akademii Muzycznej w Krakowie: pan prof. A. Korzeniowski, dziekan Wydziału Aktorsko-Wokalnego Akademii Muzycznej w Krakowie i mgr A. Korzeniowski.

### 3.2. Wspólnoty istniejące przy WSDTS

Na terenie WSDTS w minionym roku akademickim działały trzy wspólnoty salezjańskie:

- Wspólnota Niepokalanego Poczęcia – utworzona z wychowawców i studentów teologii. Liczyła 52 współbraci, w tym 11 księży, 12 diakonów i 34 kleryków;
- Wspólnota profesorów, bł. Józefa Kowalskiego, którą tworzyło 9 współbraci, z których 6 mieszka na stałe w Seminarium;
- Wspólnota Centrum Młodzieżowego Wychowania i Duszpasterstwa Młodzieży, w którym pracuje 5 salezjanów.

Każda z powyższych wspólnot posiada swoją własną autonomię i strukturę organizacyjną określoną w dokumentach Zgromadzenia Salezjańskiego.

Zgodnie z dokumentami Zgromadzenia Salezjańskiego, wspólnota teologii – służąca pięciu inspektorom salezjańskim: Krakowskiej, Piłskiej, Warszawskiej, Wrocławskiej oraz Okręgowi Wschodniemu – współpracowała z tzw. Kuratorium, czyli podmiotem zapewniającym stałą współodpowiedzialność zainteresowanych wspólnot inspektorialnych. W minionym roku akademickim, Kuratorium zebrało się dwa razy na początku każdego semestru celem omówienia głównych kierunków kształcenia i formacji.

## 4. PERSONEL DYDAKTYCZNY

### 4.1. Wykładowcy

Funkcję rektora w roku sprawozdawczym pełnił ks. dr Wojciech Krawczyk, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. dr Sylwester Jędrzejewski, pełniący funkcję prorektora ds. studiów.

Personel dydaktyczny w roku akademickim 2009/2010 tworzyło 42 wykładowców: 32 spośród nich, to salezjanie; 4 wykładowców, to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów; pozostałe 6 osób, to wykładowcy świeccy.

Wśród wykładowców 5 posiadało tytuł profesora zwyczajnego, 6 profesora uczelni, 26 wykładowców posiadało stopień doktora. Pozostali wykładowcy posiadali magisteria specjalistyczne.

### 4.2. Sympozja, kursy i szkolenia

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie wraz z Salezjańskim Centrum Edukacyjnym było organizatorem kilku sympozycji, kursów i szkoleń przeznaczonych dla osób duchownych i świeckich.

#### 4.2.1. Konferencje naukowo-szkoleniowe

Dla katechetów:

28.11.08. – *Jak przygotować i przeprowadzić rekolekcje szkolne?*

Dla kapłanów tzw. Kwinkwenum:

26-28 listopada 2009,

11-12 czerwca 2009.

Z powodu wydarzeń związanych z katastrofą pod Smoleńskiem zostało odwołane, zaplanowane na 17 maja, sympozjum dla nauczycieli – *System wychowawczy Księdza Bosko w realiach współczesnych* oraz Kwinkwenum dla kapłanów, planowane na dni od 15 do 17 maja.

#### 4.2.2. Konwersatoria

W roku akademickim 2009/2010 zostały przeprowadzone następujące zajęcia w ramach tzw. Konwersatoriów:

4-5 stycznia 2010 r.:

Rok III: *Autoformacja* – dr W. Srebro;

Rok IV/V: *Media w duszpasterstwie, duszpasterstwo w mediach* – o. J. Szewek OFMConv;  
Rok VI: *Liturgika, Przygotowanie do posług* – ks. mgr lic. J. Pachulski.

Ponadto, we wrześniu zostały przeprowadzone przez ks. mgr S. Mierzwę Warsztaty homiletyczne mające na celu przygotowanie programów szkolnych rekolekcji wielkopostnych.

## 5. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z programem, opartym o *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi UPJPII oraz założeniami *Formacji Salezjanów ks. Bosko* przedstawionymi w dokumentach Zgromadzenia.

Rok akademicki obejmował w sumie 131 dni wykładowych (72 – pierwszy semestr, 59 – drugi semestr). Liczba ta została powiększona o sześć dni zajęć zorganizowanych w ramach Konwersatoriów i warsztatów dla wszystkich kursów.

### 5.1. Seminaria

W minionym roku akademickim w naszym seminarium prowadzono 11 seminariów naukowych:

1. Teologia biblijna: ks. dr R. Mazur; ks. dr S. Jędrzejewski; ks. dr R. Kempiak;
2. Teologia dogmatyczna: ks. dr hab. W. Życiński, prof. UPJPII; ks. dr D. Kozłowski;
3. Teologia moralna: ks. dr hab. J. Gocko, prof. KUL; ks. dr J. Ryłko;
4. Teologia pastoralna: ks. dr R. Bieleń;
5. Katolicka Nauka Społeczna: ks. dr hab. J. Koral, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. H. Skorowski;
6. Katechetyka: ks. dr hab. K. Misiaszek, prof. UKSW;
7. Liturgika: ks. dr J. Rusiecki;
8. Etyka/Bioetyka: ks. dr hab. T. Biesaga, prof. UPJPII;
9. Prawo kanoniczne: ks. dr hab. H. Stawniak, prof. UKSW;
10. Historia Kościoła: ks. dr hab. Jan Pietrzykowski;
11. Muzyka kościelna: prof. dr hab. Adam Korzeniowski.

### 5.2. Magisteria

24 lutego 2009 r., w gmachu naszego seminarium odbyła się obrona prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną pod przewodnictwem ks. dr hab. Jan Szczurka, prof. UPJPII, stanęło dziewięciu współpracowników. Wszyscy uzyskali tytuł magistra. Ponadto, w maju, na UKSW w Warszawie tytuł magistra uzyskało dwóch współpracowników.

W tym miejscu wyrażam moją wdzięczność wobec ks. Prorektora ds. studiów ks. dr Sylwestra Jędrzejewskiego za przygotowanie i organizację procesu obrony prac magisterskich.

### 5.3. Świecenia i posługi

#### 5.3.1. Świecenia kapłańskie

Zgodnie z ustaleniami Księży Inspektorów, święceń prezbiteratu udzielono w macierzystych Inspektorat. Dnia 22 maja, w Oświęcimiu, Warszawie i Wrocławiu, święcenia przyjął 7 diakonów, a 29 maja w Łądzie – kolejnych 4.

#### 5.3.2. Świecenia diakonatu

Dnia 26 czerwca 2010, w kaplicy Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Krakowie, ks. bp Józef Gózddek udzielił święceń diakonatu 6 naszym alumnom.

#### 5.3.3. Posługi akolitatu i lektoratu

Posługę akolitatu, w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia, 8 grudnia, przyjął 9 alumnów. Posługę lektoratu, 14 marca, przyjął 17 współpracowników.

#### 5.4. Biblioteka

W minionym roku akademickim odpowiedzialność za bibliotekę przejął ks. dr Roman Mazur. Systematycznie prowadzono prace nad porządkowaniem księgozbioru i powiększaniem zasobów katalogu elektronicznego. W Bibliotece, oprócz jej kierownika, zaangażowanych było 4 uczniów oraz zatrudnione trzy osoby świeckie.

Katalog elektroniczny obejmuje ponad 81 000 tysięcy opisów. W roku sprawozdawczym wzrósł on o ponad 7 tysięcy. Wraz ze starym katalogiem kartkowym obejmuje i udostępnia blisko 95 tysięcy woluminów. W katalogu elektronicznym nie zostało ujętych ok. 70 000 pozycji książkowych oraz ok. 40 000 czasopism.

W roku sprawozdawczym zakupiono 195 tytułów książkowych oraz prowadzono prenumeratę 196 tytułów czasopism. W wolnym dostępie w czytelnicy znajduje się 200 tytułów periodyków.

Po przeprowadzonym gruntownym remoncie magazynów bibliotecznych, inwestycje w bibliotekę w minionym roku dotyczyły jej wyposażenia. Usprawniono system wypożyczalni poprzez jej pełne skomputeryzowanie. Dokonano inwestycji na łączną sumę 24 548 zł.

W maju bieżącego roku wysoki stan wody w Wiśle stworzył bezpośrednie zagrożenie zniszczenia zbiorów naszej biblioteki. Dzięki ofiarnej pracy i zaangażowaniu wszystkich współpracowników, udało się ocalić zbiory i uchronić magazyny przed zalaniem. Słowa szczególnego podziękowania pragnę w tym miejscu skierować do pana Jerzego Ziemińskiego, pracownika administracji naszego seminarium, za jego ofiarną pracę w tych dniach. Dziękuję również serdecznie wszystkim współpracownikom, tak z naszej, jak i z innych wspólnot, za ich poświęcenie i trud włożony w ratowanie biblioteki.

### 6. FORMACJA SEMINARYJNA

Kształcenie predyspozycji intelektualnych to ważny, lecz nie jedyny, wymiar formacji prowadzonej w WSDTS, mającej na celu przygotowanie współpracowników do życia w charyzmacie salezjańskim jako kapłan lub koadiutor. Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia proces ten w naszym seminarium obejmuje również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz pastoralny.

#### 6.1. Wymiar dojrzałości osobowej

Środowisko seminaryjne stwarza warunki do integralnego rozwoju osobowego, zwracając w sposób szczególny uwagę na kształtowanie umiejętności życia we wspólnocie. Zdrowie, równowaga psychiczna, dojrzałość uczuciowa oraz zdolność do nawiązywania relacji, to nieodzowne warunki realizacji misji salezjańskiej. Aby osiągnąć te cele, podejmowana jest praktyka wspólnego opracowania Programu Życia Wspólnoty, obejmującego – oprócz rozkładu zajęć i rocznego kalendarium – konkretne cele formacyjne. Program ten stanowi podstawę do tworzenia osobistego programu życia będącego konkretnym wyrazem odpowiedzialności za wspólnotę oraz rozwój własnego powołania.

Współbracia studiujący w naszym seminarium mają możliwość udziału w licznych aktywnościach o charakterze kulturalnym, artystycznym i sportowym. W tym miejscu należy podkreślić ich uczestnictwo w imprezach międzyseminaryjnych w Krakowie, zaangażowanie w przygotowanie i wystawienie Misterium Męki Pańskiej, zainteresowanie muzyką i teatrem oraz udział w wielu innych wydarzeniach z zakresu życia kulturalnego.

#### 6.2. Wymiar duchowy

Formacja duchowo-religijna, oparta o wskazania *Ratio Formationis SDB* i inne dokumenty Zgromadzenia i Kościoła, powinna być duszą integralnie pojętej formacji. Program rekolekcji, dni skupienia miesięcznego i kwartalnego, konferencje i homilie, praca w kursach, a także udział w przeżyciach religijnych Kościoła i Zgromadzenia, to tylko niektóre jej elementy. Niezastąpionym środ-

kiem formacji jest osobiste kierownictwo duchowe realizowane w sakramencie pojednania oraz podczas rozmów z przełożonym.

W programie życia wspólnoty położyliśmy nacisk na rozwój życia duchowego poprzez troskę o modlitwę osobistą, a także o jakość przygotowania i przeżywania celebracji liturgicznych. Podjęliśmy wysiłek głębszego rozumienia daru kapłaństwa w charyzmacie św. Jana Bosko. Silne oddziaływanie w wymiarze duchowym zapewnił udział w rekolekcjach przeżywanych w grupach rocznikowych.

### 6.3. Formacja pastoralna

Przygotowanie pastoralne w naszym seminarium realizowano w następujących formach:

- ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych;
- praktyki wakacyjne przeżywane we wspólnotach lokalnych;
- stałe, bądź okazjonalne zaangażowania pastoralne w ciągu roku.

#### I. Zaangażowania okazjonalne:

- 1 Wystawienie misterium Męki Pańskiej;
- 2 Pomoc w organizacji Świąt Młodzieży w inspektoriat macierzystych;
- 3 Pomoc w organizacji niedziel powołańowych;
- 4 Prowadzenie rekolekcji wielkopostnych;
- 5 Pomoc w organizacji dni skupienia dla młodzieży.

#### II. Zaangażowania systematyczne:

- 1 Zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieżowe przy kaplicy M.B. Wspomożenia Wiernych;
- 2 Zaangażowanie w pracę Wolontariatu Misyjnego;
- 3 Zaangażowanie w Saltromie w prowadzenie Świetlicy „Świat dziecka”;
- 4 Zaangażowanie w inspektoriatną animację powołańową.

### 6.4. Charakterystyczne momenty formacji we wspólnocie

Opracowany na początku roku akademickiego Program Życia Wspólnoty był w wielu momentach kontynuacją realizacji wcześniej wyznaczonych celów. Jako priorytet naszej pracy formacyjnej wyróżniliśmy troskę o osobistą odpowiedzialność za własne powołanie i jego realizację w perspektywie rozwoju osobistego. W tym aspekcie szczególnie ważne jest tworzenie takiej przestrzeni życia seminaryjnego, w której młodzi współpracownicy znajdują możliwości realizacji swojego osobistego programu życia na bazie odpowiedzialnych wyborów, ale w harmonii z dziedzictwem charyzmatu, w wierności Kościołowi, Zgromadzeniu oraz wspólnocie, w której żyją powołaniem w sobie właściwym wymiarze.

W świecie naznaczonym tak wielką indywidualizacją życia, której konsekwencją jest osłabianie relacji międzyosobowych, szczególnie ważne jest nabieranie umiejętności życia we wspólnocie, doświadczania jej bogactwa i korzystania z niej jako środowiska wspomagającego realizację powołania. Umiejętność budowania głębokich relacji w oparciu o ewangeliczne wartości szacunku wobec ludzkiej godności i wartości osoby ludzkiej staje się ważnym wyzwaniem dla współczesnego zakonnika, szczególnie zakonnika-wychowawcy. Nie bez znaczenia w świecie obciążonym tak dużą indywidualizacją i zróżnicowaniem jest nabywanie umiejętności skutecznego rozwiązywania konfliktów poprzez twórczy dialog.

Ważnym celem formacyjnym jest odnajdywanie swojego miejsca jako kapłan i zakonnik w kontekście współczesnego społeczeństwa formowanego przez kulturę użyteczności i techniki. Chodzi o przeciwstawienie się postawie bycia biernym konsumentem i kształtowanie w sobie obrazu Boga Stwórcy dobra poprzez rozwój osobistych darów i umiejętność ich wykorzystywania w realizacji misji.

W pracy formacyjnej nie do przecenienia jest kierownictwo duchowe. Pragnę z całego serca podziękować naszym spowiednikom, ks. Henrykowi Badurze i ks. Stanisławowi Oskwarkowi, za ich wręcz heroiczną wierność konfesjonaliowi i poświęcenie wyrażane w dyspozycyjności dla nas.

W tym miejscu pragnę również podziękować cichym formatorom – naszym nestorom, ks. Janowi Wilkołkowi i ks. Janowi Krawcowi. Wasza obecność wśród nas, znacząca doświadczeniem wielu lat życia salezjańskiego poświęconego przede wszystkim temu miejscu i temu dziełu, które nosi imię Łosiówka, jest również nie do przecenienia. Za wasze ciche świadectwo z serca dziękujemy.

#### 7. ZMIANY PERSONALNE

W bieżącym roku akademickim wspólnotę seminaryjną opuścił ks. dr Roman Mazur wykładowca Pisma św. Nowego Testamentu i kierownik biblioteki. Pragnę ks. Romanowi podziękować za wszelkie dobro, które było owocem jego pracy. Zapewne będziemy odczuwać brak jego ciągłej obecności wśród nas, ale pocieszającym jest to, że ks. Roman będzie się dzielił z nami bogactwem swojej biblijnej wiedzy podczas zajęć dydaktycznych.

#### 8. BAZA MATERIALNA

Administrację bazy materialnej, przy ścisłej współpracy z ks. Ekonomem Inspektorialnym, prowadził ks. Janusz Kasza, wspierany przez poszczególne wspólnoty.

Do najważniejszych inwestycji minionego roku należy zaliczyć:

- Remont generalny i przebudowę łazienek w północnym skrzydle nowego seminarium (powstało 27 nowych łazienek);
- Remont i wymianę poszycia dachowego na nowej części seminarium;
- Przygotowanie i wyposażenie domowej pralni i prasowni dla współbraci;
- Stworzenie dwóch zamkniętych pomieszczeń w kaplicy teologicznej przeznaczonych dla spowiedzi współbraci;
- Przebudowę, nowy wystrój i wyposażenie sali wspólnotowej współbraci;
- Zakup nowej kserokopiarki;
- Zakup mebli do świetlicy przełożonych;
- Zainstalowanie oświetlenia awaryjnego w północnym skrzydle nowego seminarium;
- Doposażenie i wymianę sprzętu przeciwpożarowego;
- Zakup samochodu osobowego marki Skoda Octavia;
- Zakup 10 pomp i węży strażackich;
- Remonty, przeglądy i naprawy związane z uszkodzeniami obiektów i sprzętu po dwóch tegorocznych powodziach.

#### 9. ZAKOŃCZENIE

Retrospekcja pozwala nam zauważyć, że miniony rok akademicki i formacji seminaryjnej był bogaty w różnorodne przeżycia związane z życiem Kościoła Powszechnego i lokalnego, z życiem Zgromadzenia i naszych wspólnot inspektorialnych. Spojrzenie na nasze życie seminaryjne ukazuje nam dobro, które stało się naszym udziałem, za które winniśmy dziękować Bogu Najwyższemu i ludziom będącym narzędziami Bożej łaski. Najpierw dziękuję tym, którzy bezpośrednio są zaangażowani w działalność naszego Seminarium – przełożonym, formatorom i wszystkim wykładowcom. Bardzo serdecznie dziękuję młodym współbraciom, którzy w minionym roku, pomimo wielu trudności, potrafili stworzyć klimat wzajemnej życzliwości, dialogu i jedności. Dziękuję za postawę twórczego zaangażowania w budowanie naszej wspólnoty. Bogactwo waszych talentów nie było przez Was zakopywane, ale w zdecydowanej większości potrafiliście się dzielić tym, co macie i co potraficie, dając świadectwo głębokiej wiary i umiłowania naszego charyzmatu.

Dziękuję również tym, którzy stoją w cieniu procesu formacji, a którzy swoją pracą zapewniają nam warunki do realizacji naszej misji. Na ręce ks. Ekonoma Janusza Kaszy składam podziękowanie całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim naszym darczyńcom i przyjaciółom. Nie do pominięcia są salezjanie świeccy gromadzący się przy naszym seminarium. Za wasze dary

zarówno duchowe, jak i materialne, ofiarowane nam z tak wielką systematycznością i wiernością bardzo dziękuję.

Od lat nasze Seminarium współpracuje z Papieską Akademią Teologiczną, a obecnie Papieskim Uniwersytetem Jana Pawła II w Krakowie. Dziękuję wszystkim księżom profesorom związanym ze środowiskiem Uniwersytetu za to wielkie dobro, które rodzi się dzięki naszej współpracy.

Na zakończenie słowa podziękowania kieruję do tych, od których powinienem zacząć, ponieważ to oni dźwigają największe brzemie odpowiedzialności – mówię tu o naszych Księżach Inspektorach. Ksiądz Inspektor Marek Chrzan niejednokrotnie poprzez swoją obecność wśród nas i dyspozycyjność wyrażał troskę i zaangażowanie w naszą wspólnotę i seminarium. Również dzisiaj, pomimo że jego obowiązki i odpowiedzialność tak bardzo się rozszerzyły ze względu na pełnienie funkcji Radcy Generalnego, zachowuje nas w sercu. W imieniu wszystkich współbraci za wszystko serdecznie dziękuję. Dziękuję wszystkim Księżom Inspektorom. Dziękuję za Waszą troskę o nas, zainteresowanie i wyrozumiałość.

Nie można tu zapomnieć o ekonomach inspektorialnych, których praca zapewnia nam bezpieczeństwo materialne, o delegatach ds. formacji oraz innych współbraciach zaangażowanych w życie wspólnot formacyjnych takich jak nasza.

Na zakończenie, wdzięczność kieruję do wszystkich współbraci zaangażowanych w jakikolwiek sposób w życie naszej wspólnoty, za wysiłek, który przyniósł owoce dające radość i satysfakcję.

Ks. Wojciech Krawczyk SDB  
Rektor WSD TS, Kraków

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ  
W ROKU SEMINARYJNYM 2009/2010

WPROWADZENIE

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, erygowane 4 lipca 1952 r., jest od prawie 60 lat nie tylko jednym z kluczowych ośrodków formacyjno-dydaktycznych i duszpasterskich polskiej gałęzi Zgromadzenia Salezjańskiego, ale również jest ono ważnym ośrodkiem kulturowym, bez którego trudno dziś sobie wyobrazić kulturalną mapę wschodniej Wielkopolski.

1. PERSONALIA

W roku akademickim 2009/2010 rektorem WSDTS i przełożonym domu zakonnego pw. św. Bernarda w Łądzie był ks. dr Zenon Klawikowski. W skład zarządu seminarium i Rady Domu wchodzili: ks. dr Krzysztof Butowski, ks. dr Wojciech Gretka, ks. mgr Mariusz Kowalski, ks. mgr Dariusz Łużyński, ks. mgr Wojciech Lech, ks. mgr Mariusz Słomiński i ks. mgr Jacek Żurawski.

Wśród innych członków wspólnoty zakonno-seminaryjnej byli: ks. mgr Marek Babicz (bibliotekarz), ks. mgr Czesław Banach (rezydent), ks. mgr lic. Apoloniusz Domański (lektor języka łacińskiego), ks. Władysław Grochal (kierownik biblioteki), ks. Stanisław Jezierski (spowiednik), ko. Tomasz Kędziński (ogrodnik), ks. mgr Władysław Kołyszko (pracownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie i spowiednik), ks. mgr Józef Koszewnik (rezydent), ks. mgr Bolesław Leciej (kierownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie i spowiednik), ks. Tadeusz Piaskowski (proboszcz parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Kowalewie i spowiednik), ks. mgr Wiesław Psionka (pedagog z salezjańskiej placówki opiekuńczo-wychowawczej „Dom Młodzieży”



w Poznaniu), ks. mgr Józef Skowron (były długoletni misjonarz w Afryce, który po powrocie na stałe do kraju spędzał w Łądzie tzw. urlop sabatyczny), ks. Bolesław Woźny (proboszcz parafii pw. NMP w Łądzie) i ks. Władysław Zimnowodzki (kapelan urszulanek w Otorowie).

## 2. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

26 września 2009 roku odbyła się w Łądzie inauguracja nowego roku seminaryjnego 2009/2010. Rozpoczęła ją koncelebrowana Msza św. pod przewodnictwem ks. dra Marka Chrzana, przełożonego Inspektorii pw. św. Jacka z siedzibą w Krakowie. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Zbigniew Łepko, przełożony salezjańskiej Inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile.

Pierwszy wykład w nowym roku akademickim (*Troska Kościoła katolickiego w Polsce o Polaków i Polonię w świecie*) wygłosił ks. dr Józef Szymański z Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W zwięzłej i treściwej formie zaprezentował on długie i bogate dzieje polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, w których swój znaczący wkład mają też polscy salezjanie.

## 3. ALUMNI

W roku akademickim 2009/2010 studia z zakresu filozofii rozpoczęło 15, a kontynuowało je 16 alumnów. Formacja seminaryjna obejmowała cztery podstawowe wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. Specyfika tego ostatniego była wyznaczona charyzmatem salezjańskim, skoncentrowanym na apostołacie oraz edukacji dzieci i młodzieży.

Weryfikacji rozwoju w wymiarze ludzkim, intelektualnym, duchowym oraz pastoralnym służyły comiesięczne i kwartalne dni skupienia, doroczne rekolekcje, zebrania Rady Domu oraz skrutynia. Klerycy przygotowywali się do czekającej ich w przyszłości pracy duszpasterskiej i pedagogicznej, angażując się między innymi w działalność Oratorium i spotkania formacyjno-powołaniowe w ramach tzw. weekendów z Księdzem Bosko. Niektórzy z nich udali się do Niemiec, Włoch i krajów byłego Związku Radzieckiego, gdzie w okresie wakacyjnym pogłębiali znajomość języków obcych.

## 4. KADRA FORMACYJNO-NAUKOWA

Zajęcia dydaktyczne prowadziło czterech wykładowców-salezjanów posiadających stopień naukowy doktora habilitowanego: ks. Tadeusz Kołosowski UKSW (język łaciński), ks. Zbigniew Łepko UKSW (antropologia filozoficzna), ks. Janusz Mączka UPJPII (filozofia przyrody) i ks. Jan Pietrzykowski UKSW (historia Kościoła).

Oprócz nich, w zajęcia te było zaangażowanych siedem osób ze stopniem naukowym doktora i dziesięciu magistrów: ks. dr Dariusz Buksik UKSW (psychologia ogólna i rozwojowa), ks. dr Krzysztof Butowski (etyka, historia filozofii nowożytnej i współczesnej, proseminarium), ks. dr Marek T. Chmielewski (system prewencyjny, salezjańska duchowość młodzieżowa), ks. dr Wojciech Gretka (metafizyka, historia filozofii starożytnej, średniowiecznej i renesansowej, wstęp do filozofii), ks. dr Stanisław Jankowski UMK (Pismo Święte: Historia Zbawienia), ks. dr Dariusz Sztuk UKSW (język grecki), ks. dr Zenon Klawikowski (język włoski), ks. mgr Zbigniew Adamiak (liturgia i ceremonie), ks. mgr Apoloniusz Domański (język łaciński), ks. mgr Stanisław Hajkowski (środki społecznego przekazu), ks. mgr Mariusz Kowalski (muzyka kościelna), mgr Przemysław Kuchowicz (wychowanie fizyczne), mgr Zbigniew Łuczak (język angielski), ks. mgr Dariusz Łużyński (język włoski), mgr Eugeniusz Ochowiak (język niemiecki), mgr Halina Ściągaj (fonetyka) i ks. mgr Jacek Żurawski (*urbanitas sacerdotalis*).

W kontekście rozwoju i awansu naukowego absolwentów i wykładowców (obecnych i dawnych) łądzkiego seminarium, należy podkreślić, że ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski został rektorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ksiądz Rektor przez 25 lat był w Łądzie wykładowcą teologii i Katolickiej Nauki Społecznej.

#### 5. BIBLIOTEKA I CZYTELNIĄ

W roku sprawozdawczym funkcję kierownika biblioteki pełnił ks. Władysław Grochal. Tę niełatwą, a także nierzadko niezauważalną i niedocenianą, funkcję pełnił on nieprzerwanie od sierpnia 1969 do września 2010 roku, tj. do czasu przejścia jej przez ks. mgra Marka Babiczę. Ponad 41 lat, które upłynęły od chwili, kiedy ks. Grochal otoczył opieką seminaryjną księżnicę oraz inauguracja nowego roku formacyjno-dydaktycznego w murach seminarium, któremu służy ona w pierwszej kolejności, są dobrą okazją do tego, aby wyrazić Księdzu Kierownikowi wdzięczność i podziękowanie za wszystko, co uczynił i nadal czyni na tym polu.

W komputerowej bazie czytelników figurowało 1500 osób, spośród których książki wypożyczyło 215 osób. Ogółem wypożyczono 3900 książek. Od września 2009 r. do września 2010 r. księgozbiór wzrósł o 1250 woluminów. Zgodnie z zapisem ksiąg inwentarzowych, księgozbiór łądczy liczy aktualnie 132.750 woluminów, w tym: 32.650 dubletów, książek zabytkowych i książek oczekujących na skatalogowanie.

#### 6. ZAMIĄST ZAKOŃCZENIA

Seminarium to przede wszystkim ludzie: formatorzy, wykładowcy i ci, którzy nadają sens istnieniu tej instytucji, czyli alumni – przyszli kapłani. Zarówno jedni, jak i drudzy nie byłoby w stanie wypełniać swoich zadań oraz realizować pokładanych w nich oczekiwań bez zaplecza socjalno-gospodarczego, które także jest nie tylko strukturą formalną, lecz strukturą współtworzoną przede wszystkim przez ludzi. Należy więc te osoby wymienić z imienia i nazwiska, a także wyrazić im wdzięczność za codzienną pracę dla dobra łądczkiej wspólnoty zakonno-seminaryjnej.

Mam tu na myśli ks. Jacka Żurawskiego, który od roku owocnie współpracuje z ekonomem seminaryjnym. Nie będzie przesadą, jeśli stwierdzę, że podejmowane przezeń inicjatywy na polu administracyjno-gospodarczym, w które dojrzałe włączają się alumni, już przyniosły widoczne polepszenie stanu i estetyki budynków oraz infrastruktury seminarium. Myślę tu również o siostrach westiarkach, s. Krystynie Dąbrowskiej, s. Ewie Figiel i s. Barbarze Jaworskiej, oraz o świeckich pracownikach seminarium i zaplecza seminaryjnego: Renacie Ciubak, Jolancie Grzywińskiej, Iwonie Kielichowskiej, Wiesławie Kwiatkowskiej, Adamie Lechu, Henryku Lechu, Arlecie Łopacińskiej, Bogumile Olejniczak, Honoracie Pyrzyńskiej, Henryku Smuśkiewicz, Barbarze Stogińskiej, Katarzynie Styce i Sylwii Szcześniak. Wszystkim tym osobom serdecznie dziękuję za ich codzienną i dyskretną pracę dla dobra wspólnoty seminaryjnej.

ks. dr Krzysztof Butowski  
Prorektor ds. Studiów

## SPRAWOZDANIA

### XVIII ŚWIATOWE FORUM MEDIÓW POLONIJNYCH TARNÓW-POZNAŃ-WIELKOPOLSKA (Poznań-Piła, 8-15 września 2010 r.)

Stowarzyszenie *Małopolskie Forum Współpracy z Polonią* po raz XVIII zorganizowało międzynarodową konferencję dla przedstawicieli świata mediów polonijnych. Spotkania tego typu odbywają się od 1993 roku i posiadają stały temat wiodący: *Rola mediów polonijnych w tworzeniu kontaktów środowiskowych i utrzymywaniu więzi z krajem. Promocja Polski w świecie*. Tegorocznymi podtematami spotkania były: *Gospodarna Wielkopolska i Poznań miastem targów, konferencji i kongresów*. W spotkaniu wzięło udział ok. 150 osób z 29 krajów: Australii, Austrii, Belgii, Białorusi, Czech, Egiptu, Finlandii, Francji, Grecji, Holandii, Irlandii, Kanady, Kazachstanu, Libanu, Luksemburga, Litwy, Łotwy, Mołdawii, Niemiec, Polski, Rosji, Serbii, Słowacji, Szwajcarii, Szwecji, Ukrainy, USA, Wielkiej Brytanii, Węgier. Stałym owocem Światowego Forum Mediów Polonijnych jest ok. 3000 faktów medialnych w postaci sprawozdań, artykułów w prasie polonijnej oraz na ok. 100 portalach internetowych, wiele audycji radiowych i programów telewizyjnych. Zorganizowanie tegorocznego Forum było możliwe dzięki współpracy stowarzyszenia z Prezydentem Miasta Tarnowa, Wojewodą Wielkopolskim, Marszałkiem Województwa Wielkopolskiego, samorządami województwa małopolskiego i wielkopolskiego. Patronat nad nim objął Senat Rzeczypospolitej Polskiej.

Interesujący i bogaty program XVIII ŚFMP przedstawiał się następująco: Spotkanie rozpoczęło się w dniu 8 września w auli Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Tarnowie. Następnie odbyła się konferencja Biura Organizacyjnego XVIII ŚFMP, spotkanie z Prezydentem Tarnowa, prezentacje uczestników, szczegółowa prezentacja programu. Kolejnym punktem programu był wyjazd do Gminy Wojnicz, gdzie zwiedzono Zielony Park Przemysłowy, po czym nastąpiło powitanie przez Burmistrza Wojnicza – Zbigniewa Noska, a po nim zwiedzanie firm: *Solid Parkiet, Legbud Gargula, M&R Painting*. Odwiedzono także Publiczne Gimnazjum im. Św. Kingi w Wojniczu, gdzie miał miejsce występ zespołu *Universal Band*. W godzinach wieczornych w Dworze Modrzewiowym dla zebranych wystąpił kabaret dEFEKT z przedstawieniem pt.: *Z Małej do Wielkiej*.

W dniu 9 września, w auli Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego, nastąpiła uroczysta inauguracja XVIII ŚFMP, z udziałem przedstawicieli Senatu RP, rządu, władz samorządowych, zaproszonych gości, podczas której wygłoszono następujące przemówienia: *Współpraca MSZ ze środowiskami polskimi i polonijnymi w świecie* – M. Sokołowski z Departamentu Współpracy z Polonią MSZ, *18. lat Światowego Forum Mediów Polonijnych* – S. Lis, po czym nastąpiło wręczenie nagród za: Międzynarodowy Konkurs Literacki im. H. Cyganika *Powroty do źródeł* oraz Konkurs na reportaż z XVII Forum. Następnie miała miejsce konferencja prasowa sponsorów Forum. W godzinach popołudniowych odbył się wyjazd do Nowego Sącza, gdzie zwiedzono Ratusz, a jego historię barwnie przedstawił red. Jerzy Leśniak, a potem zwiedzono Sąddecki Park Etnograficzny oraz Miasteczko Galicyjskie.

W kolejnym dniu, 10 września, we wczesnych godzinach porannych nastąpił wyjazd autokarami do województwa wielkopolskiego. W Opatówku zwiedzono Muzeum Przemysłu, następnie

w Kaliszu miała miejsce prezentacja miasta i powiatu kaliskiego w sali recepcyjnej Ratusza, gdzie z uczestnikami Forum spotkał się Prezydent Kalisza – Janusz Pęcherza, opowiadając o jubileuszu 1850-lecia miasta Kalisza, po czym wyemitowano film o Kaliszu. Miała także miejsce prezentacja ofert inwestycyjnych, pokaz musztry legionistów rzymskich na placu ratuszowym oraz zwiedzanie miasta.

W dniu 11 września rano nastąpił wyjazd do Poznania na Międzynarodowe Targi Poznańskie. W Centrum Prasowym MTP nastąpiła inauguracja Forum w Wielkopolsce, z udziałem władz województwa, miasta, powiatu, zaproszonych gości, podczas której nastąpiła prezentacja pt.: *Gospodarna Wielkopolska*, konferencja prasowa Wojewody Wielkopolskiego, Marszałka Województwa Wielkopolskiego, Prezydenta Poznania, Starosty Poznańskiego. Z kolei przyszedł czas na zwiedzanie Poznania pod hasłem: *Historia, architektura, kultura, tradycja*. W godzinach popołudniowych w Starostwie Powiatowym nastąpiła prezentacja multimedialna: *Powiat poznański – region silny gospodarczo – Firma Panattoni*. Po Poznaniu przyszedł czas na Gminę Kórnik (zwiedzanie największych inwestycji w powiecie) oraz Gminę Mosina (zabytkowy zespół pałacowo-parkowy w Rogalinie). W późnych godzinach wieczornych nastąpił powrót do Poznania.

W dniu 12 września, wczesnym rankiem, wyruszono do Gniezna, którego zwiedzanie odbywało się pod hasłem: *Tu powstała Polska*. Zwiedzono Gminę Łubowo, a w niej Ostrów Lednicki – kolebkę polskiej państwowości. Gości powitał Starosta Gnieźnieński i Wójt Gminy Łubowo, którzy zaproponowali zwiedzanie Muzeum Pierwszych Piastów, przeprawę promem na wyspę Ostrów Lednicki. Po powrocie do Gniezna miała miejsce uroczysta Msza św. w Katedrze Gnieźnieńskiej sprawowana przez abpa H.J. Muszyńskiego Prymasa Seniora oraz ks. Wiesława Wójcika TChR – dyrektora Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu. Po niej, w Kolegium Europejskim odbyła się konferencja nt. *Rola i znaczenie Gniezna w kształtowaniu się państwowości polskiej*, którą animował prof. Grzegorz Łukomski, a następnie prezentacje powiatu, miasta i Kolegium, konferencja prasowa władz powiatu, miasta, gminy i Kolegium. Jako podsumowanie intensywnie przeżytego czasu pozostało zwiedzanie Gniezna, przejazd Gnieźnieńską Kolejką Wąskotorową na trasie Niechanowo-Witków, spotkanie z władzami Gminy Witkowo oraz prezentacja gminy i ośrodka wypoczynkowego w Skorzęcinie.

W kolejnym dniu, 13 września, uczestnicy Forum wzięli udział w konferencji prasowej nt. *polityki rolnej, rozwoju polskiej wsi i rolnictwa* Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi – M. Sawickiego i Prezesa MTP – dr. A. Byrty na Międzynarodowych Targach w Poznaniu. Po czym nastąpiło uroczyste otwarcie targów: *Smaki Regionów*. Popołudnie spędzono na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, gdzie gości powitał Prodziekan WNPiD dr Adam Szymaniak oraz JM Rektor UAM prof. dr hab. Jacek Guliński. Prezentacji oferty UAM dokonał mgr Marcin Witkowski. W godzinach wieczornych odbyły się warsztaty dziennikarskie: *Radio* – red. Piotr Murza, *Telewizja* – red. Lesław Ciesiółka, red. Paweł Kosiarz, *Internet* – dr Jacek Wyszyński. Wysłuchano także wykładów pracowników naukowych UAM: *Poznaj prasę po nagłówkach* – red. Andrzej Niczyperowicz, *Przyszłość prasy drukowanej* – dr Marcin Piechocki, *Dziennikarstwo śledcze* – dr Wojciech Adameczyk.

W dniu 14 września, w godzinach porannych, nastąpił wyjazd do Wągrowca pod hasłem: *Tour de Wągrowiec*, czyli objazd wokół największych atrakcji Wągrowca. W Sali Kryształowej odbyło się spotkanie z Burmistrzem Miasta połączone z poczęstunkiem, prezentacją walorów inwestycyjno-turystycznych miasta, wystawa „*Poznaj Wągrowiec*”. Następnie odwiedzono Gminę Wyrzysk, gdzie odbyła się żywa lekcja historii – rekonstrukcja bitwy pod Dąbkami. Z kolei, miał miejsce wyjazd do Piły, gdzie zaproponowano przelot samolotem nad Piłą i Doliną Noteci dla grup dziennikarzy, a w Piłskim Domu Kultury odbyła się konferencja prasowa władz miasta, powiatu i zaproszonych gości. Po niej nastąpiła prezentacja grodu Staszica, multimedialna prezentacja ofert gospodarczych i turystycznych. Po Pile przyszedł czas na Gminę Tarnowo Podgórne.

Ostatni dzień Forum – 15 września, rozpoczął się bardzo wcześnie podróżą do Poznania, gdzie w Urzędzie Miasta nastąpiło uroczyste zakończenie XVIII Światowego Forum Mediów Polonii-

nych Tarnów-Poznań-Wielkopolska 2010. Z tej okazji wręczono nagrody: Małopolskiego Forum Współpracy z Polonią – *Fidelis Poloniae 2010*, Marszałka Senatu RP – *Mala Ojczyzna to przetrzeń, którą kształtujemy i która nas ukształtowała*. Odbłyło się także spotkanie z Wicemarszałkiem Senatu – Markiem Ziółkowskim i Przewodniczącym Komisji Spraw Emigracji i Łączności z Polakami za granicą – Andrzejem Personem. Na zakończenie wysłuchano wykładu pt: *Polska wielokulturowość?* – prof. Michała Buchowskiego z UAM, po którym nastąpiło podsumowanie XVIII ŚFMP. Należy jeszcze dodać, że zakończeniu Forum towarzyszyła wystawa fotografii w konwencji modern piktorializmu pt. *In minor*, która dodała kolorytu XVIII Światowemu Forum Mediów Polonijnych.

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

KONFERENCJA O UZALEŻNIENIU  
*WYPUŚCIĆ NA WOLNOŚĆ UCISNIONYCH: ZERWAĆ WIĘZY KAJDAN*  
ZORGANIZOWANA PRZEZ ARCHIDIECEZJĘ FILADELFIJSKĄ  
(Filadelfia – USA, 5 listopada 2010)

Dnia 5 listopada została zorganizowana jednodniowa konferencja poświęcona tematowi uzależnienia. Niestety, problem nałogów dotyczy prawie wszystkich grup społecznych. Nie są wolni od niego ludzie co niedzielę chodzący do kościoła, dobrze wykształceni, pełniący funkcje społeczno-polityczne, a także duszpasterze. Wstyd, izolacja, milczenie oraz stygmatyzacja społeczna nie tylko nie rozwiązują tego problemu, ale, co gorsza, jeszcze bardziej go pogłębiają. Ksiądz kardynał Justin Rigali, ordynariusz Archidiecezji Filadelfijskiej i jeden z promotorów listopadowego spotkania, od wielu lat odważnie angażuje się we współczesne problemy społeczno-etyczne. Oprócz samego wkładu Księdza Kardynała, w zorganizowanie i przeprowadzenie konferencji włączyły się archidiecezjalne instytuty od wielu lat specjalizujące się w niesieniu pomocy człowiekowi będącemu w potrzebie: Instytut św. Jana Vianneya, Instytut „Guest House”, Archidiecezjalny Ośrodek Pomocy Zdrowia.

Tytuł spotkania nawiązuje do tekstów biblijnych ze Starego i Nowego Testamentu. W księdze Izajasza w 58 rozdziale czytamy: „Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać” (Iz 58,6). Podobną myśl spotykamy w Ewangelii św. Łukasza: „Duch Pański nade mną, przeto namaścił mnie, abym zwiastował ubogim dobrą nowinę, posłał mnie, abym ogłosił jeńcom wyzwolenie, a ślepym przejrzenie, abym uciśnionych wypuścił na wolność” (Łk 4,18). Idea konferencji została oparta na niedawno opublikowanej książce Księdza Kardynała, Justina Rigaliego noszącej tytuł konferencji. Ta kilkunastostronicowa pozycja wpisuje się w serię wydawniczą „Głos Pasterza”, w której Ksiądz Kardynał komunikuje się z wiernymi i udziela zwięzłych odpowiedzi na pytania dotyczące aktualnych kwestii moralnych, społecznych, eklezjalnych.

Konferencja rozpoczęła się od modlitwy, której przewodniczył Jego Eminencja. Następnie przywitał on licznie zgromadzonych uczestników (ok. 400 osób). Wskazał na fakt, że problem uzależnienia ma dziś wymiar epidemii i należy do pilnych wyzwań, przed którymi stoi również Kościół. Kolejnym mówcą była przewodnicząca *The National Association for Children of Alcoholics* (NACoA) w USA, pani Sis Wenger. Przedstawiła ona temat *Substance Abuse and the Family: Defining the Role of the Faith Community – (Uzależnienie i rodzina: określanie roli wspólnoty wierzących)*. Podjęła próbę uzasadnienia dlaczego Kościół jako wspólnota wierzących powinien jeszcze bardziej zaangażować się w walkę z uzależnieniem. Mówiła, że blisko 15% procent ludzi z problemem uzależnienia najpierw zwraca się do Kościoła (duszpasterzy): co ciekawe, aż 94,4% duszpasterzy przyznaje, że problem nadużywania alkoholu i innych substancji uzależniających jest wielkim wyzwaniem dla ich parafian, jednak tylko 12,5% duszpasterzy czuje się odpowiednio przygotowanym do konfrontowania się z tym zagadnieniem. Warto podkreślić, że prelegentka ujęła temat

systemowo, ukazując rodzinę jako przestrzeń dramatu, a w niej – jako najbardziej uszkodzone i bezbronne – dzieci.

Następnie uczestnikom spotkania zaproponowano trzy warsztaty, które w tej samej formie zostały powtórzone w bloku popołudniowym. Pierwszy z nich dotyczył uzależnienia od Internetu: *Caught in the Net – Understanding Sexual Addiction: The Pastoral and Personal Implications of the Internet – (Złapani w sieć – poznanie uzależnienia seksualnego: implikacje duszpasterskie i indywidualne)*. Wykład wygłosił jezuita, ks. dr Gerard McGlone – psycholog, terapeuta, aktualnie dyrektor wykonawczy ośrodka św. Jana Vianneya, od ponad 50 lat niosącego profesjonalną pomoc duchowieństwu w trudnościach. Oprócz wielu cennych informacji na temat współczesnej technologii i nowych form uzależnienia od niej, wskazał nie tylko prawne, ale i środowiskowe konsekwencje *sex offender*. Wykład był ilustrowany wynikami badań pokazującymi statystyki stale rosnącego problemu seks-uzależnienia przez Internet. Jednym z kluczy do rozwiązania tego problemu, jak wskazał autor, jest kontrola technologii w domach, parafiach czy wspólnotach eklesjalnych oraz stała formacja świadomości i dojrzałości osobistej.

Drugi wykład wchodzący w skład warsztatów dotyczył *12 kroków grupy AA Anonimowych Alkoholików – The Twelve Steps of Alcoholics Anonymous and the Fellowship of Recovering Groups*. Refleksje na ten temat wygłosił przewodniczący *International Coalition of Addictions Studies Educators (INCASE)* ks. dr Edward Reading. Oprócz przypomnienia, czym jest metoda 12 kroków w służbie powrotu do zdrowia i społeczeństwa, wskazał on na religijne korzenie ruchu „AA” oraz kontekst duchowy w procesie walki z nałogiem. Trzeci warsztat, pt. *Addiction Across the Lifespan: Family Affair – (Uzależnienie w kontekście całości życia: kwestie rodziny)*, poprowadziła dr Patrycja O’Gorman. Podkreśliła wpływ uzależnienia rodziców na doświadczenie dziecka, wymieniając jego możliwe skutki: osłabienie zdolności adaptacyjnych w społeczeństwie, a także funkcji kognitywnych i emocjonalnych oraz wyższe ryzyko występowania różnorodnych zaburzeń. Dr O’Gorman omówiła model odporności psychicznej wg Stevena i Sybili Wolin, składający się z siedmiu elementów (wnikliwość, niezależność, relacja, inicjatywa, twórczość, humor, moralność). Następnie wskazała ważność pielęgnowania zwyczajów jak święta, imieniny, wspólne posiłki oraz troskę o rozwój duchowy rodziny.

Po porannym bloku konferencji oraz warsztatów, przyszedł czas na obiad i przerwę. Imponująca była postawa Księdza Kardynała, który podczas obiadu osobiście przywitał się z każdym uczestnikiem sympozjum. Sesję popołudniową otworzył wykład ks. Marka Hushena zatytułowany *Addiction and Grace – (Uzależnienie i łaska)*. Poruszająca była nie tylko treść konferencji żywo i dynamicznie ukazująca dialektykę między wolnością (łaską) a uzależnieniem, ale przede wszystkim osobiste świadectwo autora. Mocno podkreślił, że to, co człowiek wie o uzależnieniu, determinuje jego sposób udzielania i szukania pomocy; innym słowy – ignorancja zabija. Mówił również o znaczącej roli mechanizmów obronnych, szczególnie zaprzeczenia, projekcji, sublimacji, tworzących iluzję kontroli, ponieważ są one jak „rakietowy system obronny” uzależnionego. W tym kontekście zatem nie wystarczy zalecać uzależnionemu, aby się modlił, ale trzeba mu udzielić profesjonalnej i systemowej pomocy. Ponadto, autor omówił wieloletni proces powrotu do zdrowia osoby uzależnionej oraz różne rodzaje pomocy, takie jak edukacja, środowiskowe wsparcie, rozwój wiary i modlitwy, profesjonalne poradnictwo, odpowiednie przygotowanie do małżeństwa, umiejętność przebaczenia, uczenie dbania o siebie.

Po tym wykładzie uczestnikom ponownie dano możliwość wyboru zajęć w ramach tzw. warsztatów, które, jak zostało już wspomniane, tematycznie składały się z tych samych propozycji, co warsztaty przedpołudniowe. Po warsztatach, uczestnicy ponownie zgomadzili się w auli głównej, aby wysłuchać zamykającego sesję wykładu księdza Pawła White’a pt. *Where is God in All This Anyway? Integrating Religion, Spirituality and Recovery – (Gdzie w tym wszystkim jest Bóg? Integracja religii, duchowości oraz uzdrowienia)*. Ksiądz White osobiście przeszedł przez długi proces uzdrowienia, ponieważ urodził się w rodzinie dysfunkcyjnej, potem wiele lat sam walczył z nałogiem, a dziś prowadzi szeroką działalność na rzecz wolności i abstynencji. Za pomocą pantomimy

przekonująco ukazał sposób funkcjonowania i dysfunkcjonowania rodziny jako wzajemnie powiązanego ze sobą systemu. Każdy członek rodziny odgrywa określoną rolę: bohatera, kozła ofiarnego, maskotki, dziecka niewidocznego, wybawiciela itp. Nowością jego wykładu było ukazanie parafii jako zgranej i odpowiedzialnej przestrzeni, w której duszpasterze wraz z innymi osobami (profesjonalistami) skutecznie niosą realną pomoc członkom rodzin, w których występuje problem uzależnienia. Krótko mówiąc, celem refleksji zaproponowanej przez księdza Pawła White'a było przesłanie: „zdrowe parafie” mogą być skuteczne w profilaktyce, promocji zdrowia i abstynencji, zapobieganiu dramatów rodzinnych, pomaganiu w bezpośredniej konfrontacji z nałogiem, gdzie – przede wszystkim – trzeba przerywać „zmnowę milczenia”, strachu, bierności, tabu.

Epilogiem całej konferencji była Msza św. w katedrze świętych Piotra i Pawła w Filadelfii. Kardynał podkreślił w homilii, że wszyscy potrzebujemy Boga, a uzależnienie jest często wynikiem braku miłości. Przypomniął, że jedynie Bóg jest źródłem oraz gwarantem prawdziwej wolności i miłości.

Warto podkreślić, że temat konferencji spotkał się z wielkim zainteresowaniem społecznym. Odwaga mówienia na tematy trudne, bolesne, często głęboko raniące godność człowieka, dewastujące środowisko jego wzrostu oraz bezpośrednio godzące w eklezjalny wymiar jedności wspólnoty wierzących, zasługuje na szczególne uznanie. Z łatwością też można dojść do wniosku, że jednodniowa konferencja poświęcona tak istotnemu, uniwersalnemu problemowi mającemu wiele różnych oblicz zarówno w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym jest niewystarczająca.

o. Piotr Kwiatek OFM Cap  
Filadelfia, USA

#### ZJAZD STOWARZYSZENIA POLSKICH MUZYKÓW KOŚCIELNYCH (Częstochowa, 8-10 września 2010)

Od 8 do 10 września 2010 r. na Jasnej Górze odbył się kolejny doroczny zjazd muzyków – członków Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych (SPMK). Było to już kolejne spotkanie ludzi (poprzednie miały miejsce m.in. w Licheniu i Pelplinie), którym bliska jest muzyka liturgiczna: organistów, dyrygentów, nauczycieli akademickich działających w tym obszarze.

Zjazd tradycyjnie rozpoczął się odśpiewaniem *Veni Creator*. Następnie, prezes SPMK, ks. prof. dr hab. Antoni Reginek powitał uczestników zjazdu, zwięźle przedstawił program trzydniowego spotkania oraz w obecności podprzeora klasztoru, o. Sebastiana Mateckiego, podziękował gospodarzom – ojcom paulinom – za stworzenie doskonałych warunków dla przeprowadzenia obrad. O. Sebastian, w imieniu przeora Jasnej Góry, odwzajemnił słowa powitania i życzył owocnych obrad.

Trzeba dodać, że tegoroczny program zjazdu SPMK różnił się od poprzednich dołączonym blokiem prezentacji muzycznych oraz udziałem w codziennej liturgii zespołów wokalnych. Już pierwszego dnia zjazdu, członkowie Stowarzyszenia uczestniczyli we wspólnym wykonaniu *Completorium* kompozytora paulińskiego Eryka Briknera (1705-1760), pod liturgicznym przewodnictwem o. S. Mateckiego, z udziałem Jasnogórskiego Zespołu Wokalnego *Camerata* i Kapeli Jasnogórskiej (dyr. Jarosław Jasiura). Ojcowie paulini zadbali o przygotowanie materiałów nutowych niezbędnych do aktywnego uczestnictwa w liturgii; nadto, w przewidzianym czasie, przeprowadzone zostały próby wspólnego śpiewu.

Wydarzeniem artystycznym zjazdu o wysokiej randze był koncert zorganizowany drugiego dnia obrad w Sali Rycerskiej. Wykonawcy – muzycy Polskiej Orkiestry XVIII Wieku, pod dyrekcją Paula Esswooda, zaprezentowali odkryte niedawno na Jasnej Górze utwory *Missa in D* oraz *Litaniae Lauretanae* także kompozytora paulińskiego, o. Amando Ivancica (1727-1758). Przed koncertem, słowo wprowadzające wygłosił prof. dr hab. Remigiusz Pośpiech, od lat zajmujący się wydobywaniem na światło dzienne i całościowym opracowywaniem zabytków Kapeli Jasnogórskiej.

Koncert w całości zarejestrowany został przez TV TRWAM, wygląda więc na to, że zostanie udostępniony szerszej widowni.

Każdego dnia zjazdu członkowie Stowarzyszenia uczestniczyli w liturgii. Oprócz wspomnianej Komplety, drugiego dnia zjazdu modlili się Jutrznią pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka, honorowego prezesa SPMK. Wieczorem tego samego dnia, w Kaplicy Cudownego Obrazu, mszę świętą odprawił i homilię wygłosił Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, bp Stefan Cichy. W czasie mszy, wspólnie z Jasnogórskim Chórem Chłopięcym *Pueri Claromontani* (dyr. Jarosław Jasiura), śpiewano *Mszę Polską* ks. Antoniego Chłondowskiego. Chór wykonał ponadto kilka utworów, m.in. G. Fauré.

Ostatni dzień obrad rozpoczęła liturgia mszalna w języku łacińskim, także sprawowana w Kaplicy Cudownego Obrazu, pod przewodnictwem Ogólnopolskiego Duszpasterza Muzyków Kościelnych, o. Nikodema Kilnara. W czasie mszy świętej zaprezentował się Jasnogórski Kwartet *Cantus*, śpiewając części zmienne, natomiast wspólnie wykonano gregoriańską mszę X (*Alme Pater*).

Zasadniczym tematem tegorocznego zjazdu była *Problematyka i perspektywy repertuaru śpiewów liturgicznych*, niemniej w trakcie obrad nawiązano do zainicjowanej podczas zjazdu w Pelplinie (we wrześniu 2009 r.) kwestii konkursu na liturgiczną kompozycję instrumentalną. Już pierwszego dnia, podczas pierwszej sesji popołudniowej, której przewodniczył ks. prof. dr. hab. Antoni Reginek, zaprezentowany został – przygotowany przez prof. dr. hab. Juliana Gembalskiego – projekt odpowiedniego regulaminu. Pod nieobecność autora projektu, wprowadzono niewielkie korekty i postanowiono wdrożyć tę inicjatywę w roku 2011. W dyskusji nad tym projektem należy odnotować głos prof. dr. hab. Marty Kierskiej-Witczak, która przedstawiła projekt regulaminu konkursu na kompozycję liturgiczną do wykonania przez dzieci, jaki planuje przeprowadzić Akademia Muzyczna we Wrocławiu. W trakcie debaty wyłoniła się kwestia weryfikacji liturgicznej nowych kompozycji, kwestia, która podnoszona była także w późniejszych wystąpieniach.

Drugim wątkiem, który zainicjowany został jeszcze podczas ubiegłorocznego spotkania, był projekt redakcji nowej *Instrukcji o muzyce liturgicznej*. Potrzeba nowego dokumentu kościelnego na ten temat sygnalizowana jest od dłuższego czasu przez kościelne środowiska muzyczne, głównie przez SPMK. Sesji poświęconej temu zagadnieniu przewodniczył ks. prof. Andrzej Filaber, który rok wcześniej podjął się trudu wstępnej redakcji takiego dokumentu; obecnie wskazał jedynie kierunek, w którym praca nad tym dokumentem powinna się potoczyć. Zaproponował stworzenie grup roboczych, których zadaniem byłoby przygotowanie tekstów poszczególnych działów *Instrukcji*.

Zasadniczą część obrad wypełniły przedłożenia i dyskusja na temat obecnego i nowo komponowanego repertuaru liturgicznego. O doświadczeniach festiwalowych muzyki sakralnej mówili w pierwszym dniu zjazdu ks. dr. Wiesław Hudek (o Festiwalu Twórczości Religijnej *Fide et Amore* w Żorach) oraz ks. prał. lic. Bogdan Kicingier (o Festiwalu *Muzyka w Starym Opactwie* w Rudach).

W drugim dniu zjazdu sesję poranną poprowadził ks. mgr Piotr Dębski. Jej tematem była koncepcja ogólnopolskiego zbioru śpiewów liturgicznych, a złożyły się na nią wystąpienia mgr Brygidy Tomali (*Wykorzystanie dostępnego repertuaru liturgicznego – problematyka mszy z udziałem dzieci*) oraz ks. prof. dr. hab. Roberta Bernagiewicza (*Zagadnienie weryfikacji nowopowstałego repertuaru liturgicznego*). O ile – mówił autor referatu – muzycy dysponują dziś odpowiednimi metodami i narzędziami analizy i oceny estetycznej wielogłosowych kompozycji, to w stosunku do monodii, szczególnie chorału gregoriańskiego, aparat krytyczny nie jest jeszcze wystarczająco wykształcony. Tym samym nie mają oni jednoznacznego wzorca kompozycji liturgicznej wykorzystującej bogactwo chorału. Prelegent próbował określić cechy wyznaczające odrębność takiego śpiewu: melodyka, podłoże tonalne, ethos śpiewów, rytmika oraz wzajemna zależność melodii i tekstu.

Bardzo interesujący referat podczas II sesji wygłosił zaproszony gość, ks. dr. hab. Andrzej Draguła, znawca kwestii transmisji liturgii w mediach audiowizualnych. Ukazał w nim pozytywne strony mszy świętej oglądanej w telewizji lub słuchanej w radio, ale także naświetlił zagrożenia,



jakie nieuchronnie niesie udział w liturgii transmitowanej. Podkreślał, że współczesna teologia operuje pojęciem partycypacji intencjonalnej, wyrażającej się w stosunku uczestnika (odbiorcy) nie do przekazu medialnego, lecz sprawowanego misterium, w którym z ważnych powodów osobiście uczestniczyć nie może.

Program zjazdu uwzględniał punkt odnoszący się do przyjęcia nowych członków Stowarzyszenia. Na wniosek Komisji Kwalifikacyjnej jednogłośnie przyjęto ośmiu nowych członków Stowarzyszenia. Uczestnicy zjazdu złożyli również gratulacje ks. Grzegorzowi Poźniakowi z okazji uzyskania przez niego stopnia doktora habilitowanego. Ponadto, ks. dr Mariusz Białkowski poinformował o przyszłorocznym IX Międzynarodowym Kongresie Śpiewu Gregoriańskiego, który po raz pierwszy odbędzie się w Europie Wschodniej w Poznaniu w dniach 30 maja – 4 czerwca.

Zjazd zakończył się zwiedzaniem biblioteki klasztornej oraz części zbiorów muzealnych – zabytkowego instrumentarium kapeli jasnogórskiej, po których oprowadził o. Nikodem. W słowie kończącym, ks. prof. dr hab. Antoni Reginek wyraził – na ręce o. Nikodema – wdzięczność ojcom paulinom za gościnę w Domu Pielgrzyma. Podziękował też wszystkim uczestnikom za udział w zjeździe, podkreślając, że liczba tegorocznych uczestników była wyraźnie wyższa niż w latach poprzednich, co napawa nadzieją na rozwój Stowarzyszenia.

Czesław Grajewski  
Warszawa, UKSW



## RECENZJE

Roman Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini*, (SBF Analecta 75), Edizioni Terra Santa, Milano 2010, ss. 575.

Ogłoszony 23 kwietnia 1993 roku dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele* pośród metod badawczych używanych w egzegezie biblijnej wymienia i omawia również analizę retoryczną. O ile sama w sobie metoda ta nie jest żadnym *novum*, to jednak jej wykorzystanie w odczytywaniu orędzia ksiąg natchnionych stało się dosyć powszechne dopiero w ostatnich dekadach, a to z racji na fakt, iż Biblia nie jest jedynie przedstawieniem prawd i wyznań, lecz „orędziem wyposażonym w funkcję komunikacji w określonym kontekście, orędziem, które zawiera dynamizm argumentacji i strategię retoryczną” (IBwK I.B.1). Ta prawda w sposób szczególnie i wyjątkowy odnosi się do literatury epistolarnej zawartej w Nowym Testamencie, w tym również do listów św. Pawła Apostoła, który pisząc do nowopowstałych wspólnot chrześcijańskich postawił sobie za cel przekonanie adresatów o „prawdzie Ewangelii” (Ga 2,5.14; Kol 1,5) przez siebie głoszonej.

W historii studiów nad *epistolarium* Pawłowym, wydarzeniem przełomowym, jeśli chodzi o zastosowanie retoryki, stało się opublikowanie przez Hansa Dietricha Betza w roku 1975 artykułu *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, za którym podążyła publikacja komentarza do Listu do Galatów. Betz zaproponował strukturę opierającą się na zasadach retoryki oraz epistolografii grecko-rzymskiej. Za wzór dla tej struktury posłużył VII list apologetyczny Platona. Ważnym jest stwierdzenie, że św. Paweł, by wyrazić swoją myśl, miał się posłużyć osądzającym rodzajem retoryki. Hipoteza Betza została podjęta przez innych uczonych, którzy zgłębiając formę oraz przesłanie listów św. Pawła zaczęli się skupiać na ich efektywności argumentacyjnej poprzez odwołanie się do retoryki.

Również na polu badań dotyczących Listu do Efezjan można potwierdzić ten stan rzeczy, o czym przekonuje Roman Mazur w swojej książce *La retorica della Lettera agli Efesini*, która jest dojrzałym owocem badań i refleksji nad tym listem św. Pawła Apostoła. W rzeczy samej, autor omawianej tutaj publikacji rozpoczął swoje studium od starannego pochylecia się nad wybranymi przez siebie dziesięcioma komentarzami do Listu do Efezjan, które stanowiły wystarczające tło do oceny dotychczasowych wyników naukowych dociekań na temat retoryki listu. Spośród wspomnianych przez autora prac, wyróżnia on komentarz A.T. Lincolna, w którym po raz pierwszy zaprezentowano kompletną strukturę retoryczną opierającą się na analizie syntaktycznej oraz pracę R.R. Jeal'a. Jakkolwiek każda z uwzględnionych publikacji wniosła duży wkład w rozwój wiedzy na temat stylu argumentacji Pawłowej w Liście do Efezjan, a w szczególności retoryki, to jednak istotnym ich brakiem – według autora – pozostaje niedostateczny poziom poszukiwań w warstwie literackiej, syntaktycznej i strukturalnej, które stanowią fundament dla dalszych badań dotyczących struktury retorycznej Listu do Efezjan (s. 493). R. Mazur zauważył tym samym potrzebę i konieczność podjęcia organicznych badań nad strukturą oraz retoryką Listu do Efezjan (s. 46).

Cel ten został zrealizowany przez autora w dwóch częściach pracy, które noszą tytuły: *Analisi letteraria* oraz *Analisi retorica*. Po nich umieszczono w książce wnioski końcowe, bogatą bibliografię oraz dwa indeksy: cytatów biblijnych i autorów.

R. Mazur, by sprostać zadaniu organicznego studium Listu do Efezjan, postanowił posłużyć się metodą, która łączy zarówno aspekt literacki, jak i retoryczny poszukiwań. W tym celu I część pracy autor poświęcił bardzo szczegółowej analizie syntaktyczno-literackiej, stosując poszczególne etapy metody historyczno-krytycznej. Po delimitacji mikrojednostek literackich i poddaniu krytyce tekstu, autor dokonuje klasyfikacji ich gatunku literackiego, a następnie przechodzi do określenia sposobu argumentacji (*sviluppo formale-contenutistico*) poprzez odczytanie zarówno struktury, jak i podziału danej perykopy. Te zaś opierają się na bardzo precyzyjnej analizie gramatycznej oraz syntaktycznej poszczególnych tekstów, której wyróżnikiem jest również bogata dyskusja, a także odniesienia do tekstów klasycznych oraz do przekładu LXX, tudzież jego porównania z tekstem hebrajskim Biblii ST (zob. s. 250, 286, 340). Tak misternie przeprowadzona praca analityczna pozwoliła autorowi na sformułowanie następujących wniosków: 1) Zarówno gramatyka, jak i syntaksa tekstu nie odstają mocno od stylu innych listów Pawłowych. Również użycie pleroforii, pomimo tego, że jest mocno zaakcentowane, nie ma w sobie nic, co by je wyróżniało spośród innych listów św. Pawła, takich jak Rz oraz 2Kor;

2) Treść listu opiera się na teologii trynitarnej, której centrum stanowi chrystologia, oraz na parenezie, która zachęca do życia zgodnego z wyznawaną wiarą.

Na podstawie przeprowadzonych badań analitycznych autor proponuje następującą strukturę Listu do Efezjan:

- Ef 1,1-2 – *praescriptum*
- Ef 1,3-14 – eulogia
- Ef 1,15-23 – dziękczynienie i modlitwa błagalna
- Ef 2,1-6,20 – *corpus* listu
- Ef 2,1-3,21 – część dogmatyczna/doktrynalna/teologiczna
- Ef 2,1-10 – *narratio*
- Ef 2,11-22 – *argumentatio*
- Ef 3,1-13 – *argumentatio*
- Ef 3,14-21 – prośba (Ef 3,14-19) i doksologia (Ef 3,20-21)
- Ef 4,1-6,20 – część parenetyczna
- Ef 4,1-16 – *propositio*: jedność (Ef 4,1-3) i charyzmaty eklezjalne (Ef 4,7-16)
- Ef 4,17-24 – zachęta do życia na sposób człowieka nowego
- Ef 4,25-5,2 – zachęta do życia według miłości
- Ef 5,3-14 – zachęta do życia nie według występków, lecz według cnót
- Ef 5,15-20 – zachęta do mądrego życia
- Ef 5,21-6,9 – *Haustafel*
- Ef 6,10-20 – ostatnie pouczenie – *peroratio*
- Ef 6,21-24 – *postscriptum*.

Druga część publikacji poświęcona jest analizie retorycznej Listu do Efezjan. Zanim jednak autor przystąpił do właściwej prezentacji swoich badań, uznał za stosowne umieścić w swoim wywodzie wprowadzenie do zagadnienia analizy retorycznej. Sięgając zatem do manualów starożytnych, zawierających wypowiedzi na ten temat Arystotelesa, Cycerona, Kwintyliana i innych klasyków retoryki grecko-rzymskiej, R. Mazur wymienia i opisuje trzy *genera dicendi*: rodzaj deliberytywny (doradczy), rodzaj osądający (nazywany też sądowym) oraz rodzaj demonstratywny (oceniający), na koniec zaś dochodzi do wniosku, że listy św. Pawła, w których Apostoła poucza odbiorców, by wykazali się koherencją w świadczeniu o wierze, należą do rodzaju oceniającego (*genere epidittico*). W rzeczy samej, wypowiedzi Apostoła Narodów mają charakter perswazyjny,

zawierają pochwały i nagany osób, wspólnot, problemów, sytuacji oraz wartości. Po takim wprowadzeniu, R. Mazur mówi o czterech, chociaż w rzeczywistości przedstawia pięć części dyskursu retorycznego rodzaju oceniającego, którymi są: *exordium*, *narratio*, *probatio*, *refutatio* oraz *peroratio* (s. 421). Ten dysonans na pierwszy rzut oka mógłby się jawić jako niekonsekwencja autora, lecz okazuje się skrótem myślowym, bowiem w manualach retoryki (m.in. u Kwintyliana) *probatio* oraz *refutatio* są częściami składowymi szerszej *argumentatio*.

Klasyczny model dyskursu demonstratywnego zostaje przez R. Mazura zestawiony z *inventio* oraz *elocutio* Listu do Efezjan w celu poznania *dispositio*, a co za tym idzie samej osoby Apostoła Narodów i jego umiejętności przekonywania adresatów omawianego listu. W tej części pracy autor zwraca uwagę na sztukę kompozycyjną św. Pawła. List do Efezjan przedstawia się jako dyskurs ujęty w ramy szaty epistolograficznej, której częściami składowymi są: *praescriptum*, *corpus* i *postscriptum* (s. 427-428). Dokładna analiza retoryczna przeprowadzona przez autora prowadzi do stwierdzenia, że *dispositio* Listu do Efezjan przeprowadzona jest w sposób regularny, co znajduje potwierdzenie w schemacie przedstawionym w zakończeniu tej części pracy (s. 496):

Ef 1,1-23 – *exordium*

Ef 2,1-10 – *narratio*

Ef 2,8-10 – *propositio*

Ef 2,11-3,13 – *argumentatio*

Ef 2,11-22 – *prima probatio*

Ef 3,1-13 – *secunda probatio*

Ef 3,14-21 – *peroratio*

Ef 4,1-6 – *propositio* (Ef 4,1-3) z *adiectio* (Ef 4,4-6)

Ef 4,7-6,9 – *argumentatio*

Ef 4,7-16 – *prima probatio*

Ef 4,17-24 – *secunda probatio*

Ef 4,25-5,2 – *amplificatio* odnosząca się do *argumentatio* połączona z *digressio*

Ef 5,3-20 – dwie *amplificationes*

Ef 5,3-14 – *amplificatio* z katalogiem cnót i występków

Ef 5,15-20 – *amplificatio* o mądrym życiu

Ef 5,21-6,9 – *argumentatio* o życiu rodziny chrześcijańskiej (*Haustafel*)

Ef 6,10-20 – *peroratio*

Ef 6,21-24 – *postscriptum*.

Niewątpliwą zasługą pracy R. Mazura jest stworzenie solidnej bazy dla studiów nad Listem do Efezjan, której nie dostarczały wcześniejsze publikacje na temat retoryki tego pisma Pawłowego. Mazur, z większą uwagą niż inni autorzy, położył akcent na badaniu zarówno aspektów formalnych listu, którymi są syntaksa i struktura tekstu, jak i funkcjonalnych wyrażonych w retoryce. Szczególnie pierwsza część pracy stanowi cenną pomoc dla wszystkich podejmujących pracę nad komentarzem do Listu do Efezjan, a w szczególności w zakresie egzegezy formalnej. Tak dokładne badanie szaty literackiej listu pozwoliło również autorowi na postawienie wniosków (s. 494), które nie są bez znaczenia dla potwierdzenia autentyczności tego pisma Pawłowego. Z kolei, analiza retoryczna przeprowadzona przez autora i jej konkretny owoc w postaci przedstawionej w pracy *dispositio* Listu do Efezjan jest potwierdzeniem zarówno sztuki pisarskiego św. Pawła, jak i jego zaangażowania emocjonalnego w budowanie wspólnoty Kościoła w Efezie.

ks. Dariusz Sztuk SDB

Henning Schluss, *Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse. Analysen zum Verhältnis von Pädagogik und Religion*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010, ss. 215.

Wydarzenia związane z krzyżem postawionym po katastrofie smoleńskiej przed Pałacem Prezydenckim w Warszawie uświadomiły mi, jak wieloznacznie można interpretować symbole religijne i jak całkowicie odwrotnie reagować na ich obecność w przestrzeni publicznej. Ta sprawa również skłoniła mnie do zastanowienia się nad stanem dyskursu społecznego na tematy religijne w naszym kraju. Dodatkowym źródłem inspiracji była lektura monografii Henninga Schlussa, do niedawna jeszcze pracownika naukowego Uniwersytetu Humboldta w Berlinie. Niemiecki pedagog ogólny poddał w niej analizie publiczny interes kształcenia religijnego zmuszający wprost do tego, żeby rozwijać wiedzę i świadomość religijną we wszystkich członkach społeczeństwa, a nie tylko tych, którzy się tego sami z siebie domagają. Mimo że rozprawa Schlussa odnosi się do społeczeństwa niemieckiego, które niewątpliwie jest znacznie mocniej zsekularyzowane i zlaicyzowane niż nasze, to jednak dostarcza wielu cennych spostrzeżeń i pytań, które warto postawić również w kontekście naszego kraju.

We wprowadzeniu Schluss definiuje dwie drogi, którymi przebiega jego wywód. Pierwszą wyznacza teoria kształcenia (*Bildungstheorie*) wywodząca się od dziewiętnastowiecznego klasyka teologii i pedagogiki Friedricha D.E. Schleiermachera (1768-1832). W jednym ze swoich wczesnych pism pt. *Mowy o religii (Reden über die Religion)* zaproponował on, aby odejść od uprawiania prozelityzmu i zastąpić je mówieniem „o wychowaniu w człowieku tej wzniosłej skłonności [to znaczy religii – dop. D.S.] i o warunkach tego wychowania” (s. 11)<sup>1</sup>.

Drugą drogą albo raczej przestrzenią, w której zdaniem Schlussa współcześnie może – i co więcej, powinien – być kultywowany dyskurs w zakresie spraw religijnych, jest sfera oznaczona przez Jürgena Habermasa mianem *commonsense*, czyli „zsekularyzowana opinia publiczna” (tamże). W przeciwieństwie do kształcenia religijnego jej podstawą jest właściwie rozumiana indyferencja. Według Schlussa nie może oznaczać to postawy mniej lub bardziej wrogiej obojętności czy ignorancji odnośnie do problemów religijnych, lecz wprost przeciwnie – traktowanie różnorodnych punktów widzenia – tak religijnych, jak i niereligijnych – jako równorzędne. Z jednej strony, stawia to przed przedstawicielami religijnie umotywowanych stanowisk obowiązek takiego wyrażania swoich racji, aby były one zrozumiałe dla tych, którzy nie podzielają ich przekonań, z drugiej strony jednak, zmusza osoby „niereligijne” do wysiłku wniknięcia w specyfikę argumentacji religijnej. Tylko dzięki obopólnemu wychodzeniu sobie naprzeciw możliwe jest znalezienie konsensusu, którego – jak przekonuje dobitnie wciąż niezakończony spór wokół krzyża w Warszawie – nie da się osiągnąć ani siłą, ani podstępem.

Schluss w swojej rozprawie zebrał i częściowo rozszerzył teksty, które ukazały się już wcześniej w postaci oddzielnych artykułów. Z tego faktu wynika, że po pierwsze, zgromadzony materiał nie łączy się ze sobą zbyt ściśle (autor oznaczył poszczególne części wielkimi literami od A do E) i po drugie, występują w nim niekiedy powtórzenia, które jednak nie zakłócają toku wyводу. Gwoli wyjaśnienia należy dodać, że monografię przyjęto na Uniwersytecie Humboldta jako habilitację kumulatywną, a wkrótce potem nowy samodzielny pracownik naukowy otrzymał i przyjął zaproszenie (*Ruf*) do objęcia stanowiska profesora pedagogiki ogólnej na Uniwersytecie w Wiedniu.

Pozostając jeszcze przez chwilę w obszarze zagadnień poruszanych we wprowadzeniu (część oznaczona literą A), warto wydobyc cel, który przyświeca apelowi Schlussa, o podjęcie przez osoby

<sup>1</sup> Cytuję za wydaniem polskim – F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 118.

odpowiedzialne za edukację publiczną kroków gwarantujących powszechność wychowania i kształcenia religijnego. Autor nawiązuje przy tym do wspomnianego już powyżej dzieła Schleiermachera, w którym zakłada się naturalną „ukszałcalność” (*Bildsamkeit*) każdego człowieka w zakresie religijnym. To z kolei – jak argumentuje dalej Schluss – zmusza do zaakceptowania poglądu innego wielkiego teologa protestanckiego Dietricha Bonhoeffera (1906-1945), że celem rozwoju religijnego – tak jak każdego innego – jest osiągnięcie pełnej dojrzałości (*mündig werden*). Oznacza to, że w oparciu o posiadaną wolność człowiek ma prawo odrzucić religijność. Jednak możliwość zajęcia postawy areligijnej (*areligiös*), którą spotyka się w postsekularnych społeczeństwach Zachodu bardzo często, nie tylko nie pozbawia sensu publicznej troski o wychowanie i kształcenie religijne, lecz wprost przeciwnie – czyni ją jeszcze bardziej konieczną. Jak twierdzi Schluss, wynika to stąd, że warunkiem podjęcia dojrzałej decyzji w sprawie własnej wiary jest uświadomienie nierealności bycia niereligijnym (*nichtreligiös*) oraz posiadanie wiedzy na temat tego, co jest religią, a co nie.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na pewien brak dostrzeżony przeze mnie w opracowaniu. Otóż „kształcenie do religii” (*Bildung zur Religion*), za którym opowiada się Schluss, stanowi moim zdaniem tylko jedną stronę medalu. Ważniejsze byłoby pokazanie zwrotnego wpływu religii na kształcenie. Aby to lepiej zrozumieć, można przekształcić użyty powyżej zwrot *Bildung zur Religion* i stworzyć nowy, a mianowicie *Religion zur Bildung*, który wyraża zależność kształcenia od religii. Oczywiście, jest to sprawa trudna do wyjaśnienia i niestety przez wielu (nie tylko przeciwników kształcenia religijnego) lekceważona. Dlatego odwołałem się do autorytetu Schleiermachera, według którego niemożliwe jest bycie człowiekiem prawdziwie wykształconym (*gebildet*) bez posiadania religii. W odniesieniu do kształcenia spełnia ona podwójną rolę fundamentu – po pierwsze, w procesie poznawczej eksploracji świata, i po drugie, w stawianiu się „osobnością” (*Eigentümlichkeit*), jak urodzony we Wrocławiu myśliciel definiuje człowieka<sup>2</sup>. W monografii Schlussa, jak mi się wydaje, ta kwestia nie została dostatecznie dobrze przeanalizowana.

W drugiej części, oznaczonej symbolem B, autor przedstawia kontekst, który spowodował, że w czasach nowożytnych religia stała się przedmiotem refleksji pedagogicznej. Jego zdaniem dokonało się to dzięki Marcinowi Lutrowi, który sprawę kształcenia uczynił niejako konstytutywnym elementem nowego wyznania chrześcijańskiego. Schluss śledzi wkład Lutra w konceptualizację nowożytnej pedagogiki z perspektywy trzech Bennerowskich form *praxis*, a mianowicie „teorii wychowania” (*Theorie der Erziehung*), „teorii kształcenia” (*Theorie der Bildung*) i „teorii instytucji pedagogicznych” (*Theorie der pädagogischen Institutionen*). Równocześnie dopatruje się w źródłowych tekstach Ojca Reformacji wskazówek odnoszących się do specyficznej ukszałcalności religijnej i wynikającej z niej potrzeby lub konieczności kształcenia.

W drugim rozdziale tej części Schluss rekonstruuje wybrane definicje i koncepcje religii: Friedricha Schleiermachera, Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera, Thomasa Luckmanna i Detlefa Pollacka. Da się je przyporządkować bądź do myślenia filozoficznego, bądź socjologicznego. Próbę połączenia obu perspektyw stanowią projekty badawcze, w których autor współuczestniczył i częściowo nimi kierował. W końcowym fragmencie Schluss przedstawia relację z tych projektów i omawia ich wstępne wyniki.

W części oznaczonej literą C pojawiają się cztery przykłady obrazujące dyskutowane w niemieckiej przestrzeni publicznej kontrowersje odnośnie do religii i jej symboli. Są to: (1) spór o muzułmańskie chusty (*hidżab*) i chrześcijański krzyż w szkole, (2) regulacje prawne odnośnie do zależności między prawem a pedagogiką (nauczanie religii), (3) debata prawna na temat moralnych aspektów oceniania szkolnego i (4) wprowadzenie we wschodnich landach niemieckich przedmiotu pod nazwą „prowadzenie życia – etyka – religia” (*Lebensführung – Ethik – Religion*, w skrócie LER).

---

<sup>2</sup> Por. D. Stępkowski, *Religia i pedagogika ogólna. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbart’a i Friedricha D.E. Schleiermachera*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2010.

Dokonany w poprzedniej części przegląd „ognisk zapalnych” z udziałem religii był przygotowaniem do prezentacji niektórych koncepcji kształcenia religijnego (część D). Podstawowym punktem odniesienia dla Schlussa jest „interes publiczny” (*öffentliches Interesse*) polegający na ochronie społeczeństwa demokratycznego przed tendencjami fundamentalistycznymi, które łatwo realizują się w przekonaniach religijnych. W związku z tym, autor formułuje wobec wychowania religijnego pięć postulatów: (1) „antyfundamentalistyczne samoświecenie” (s. 134), (2) „dialog między religiami” (s. 135), (3) reagowanie na wyzwania wynikające z przerw tradycji i rozpowszechniający się przez to fenomen bezkonfesyjności (por. s. 137), (4) „aranżacja pedagogicznych możliwości doświadczenia religijnego” (s. 138) i (5) przyjęcie za cel kształcenia „nieokreślonej tożsamości religijnej” (s. 144), która nie oznacza indyferentyzmu religijnego, lecz przygotowanie młodych ludzi do podjęcia decyzji w sprawie osobistej postawy religijnej. W naszkicowanym programie chodzi przede wszystkim o to, aby zagwarantować młodym ludziom możliwość dojrzenia religijnego.

Ostatnia część monografii została opatrzona literą E i zawiera trzy przykłady praktycznego urzeczywistnienia wymienionych powyżej postulatów. Są to kolejno: (1) zajęcia w ramach przedmiotu „prowadzenie życia – etyka – religia”, (2) tygodniowe projekty religijno-pedagogiczne dla szkół średnich i (3) „teologia dziecięca” (*Kindertheologie*) jako poszukiwanie nowych form komunikacji religijnej z dziećmi.

Na zakończenie chciałbym odwołać się ponownie do Schleiermachera, który w *Mowach o religii* pisał następująco: „Wszystko, co – jak ona [to jest religia – dop. D.S.] – powinno być continuum w duszy ludzkiej, leży daleko poza sferą uczenia i przyuczania. Toteż dla każdego, który tak zapatruje się na religię, nauczanie w niej jest słowem niedorzecznym i pozbawionym sensu. Nasze sądy i pewniki możemy wprawdzie przekazać innym, do tego (bowiem) potrzebujemy tylko słów, a te jedynie pojmującej i odtwarzającej siły ducha: jednakże wiemy bardzo dobrze, że są to tylko cienie naszych oglądów i naszych uczuć, a nie dzieląc ich z nami, nie rozumieliby oni, co jak sądzą, mówią i myślą. [...] tych właścicieli biernej religijności – jeśli tak chcemy to nazwać – musicie [...] porównać [...] z tymi, którzy [...] chcą wybełkotać w źle zrozumianym sztucznym języku tylko kilka niestosownych słów, które nie są ich własnymi słowami”<sup>3</sup>. Z tych słów wynika jasno, że nie da się religii zaszcześcić wbrew woli samego zainteresowanego czy raczej niezainteresowanego. Równocześnie jednak religia rozwija się w nas w dialektycznym oscylowaniu między wiedzą i rozumieniem. I jednego, i drugiego potrzeba, żeby religijne słowa nie były puste, a czyny – bezwartościowe.

ks. Dariusz Stępkowski SDB

Per Stobaeus, *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2008, ss. 467.

Minione wieki pozostawiły wiele śladów obecności oraz działalności postaci, które w mniejszym lub większym stopniu wpłynęły na kształt i specyfikę ich czasów: przemiany polityczne, religijne, kulturowe i obyczajowe, postrzeganie rzeczywistości, rozumienie i opis wydarzeń, prądy twórcze, wskazywanie nowych idei oraz zwyczajową, tradycyjną codzienność. W miarę większego i coraz bardziej uporządkowanego dostępu do materiałów źródłowych można podejmować próby intelektualnego przeniesienia się w odległe czasy oraz trud wnikania w sposób postrzegania świata przez tych, którzy dzisiaj, po wielu wiekach, są dla nas niełatwą do rozwiązania zagadką. Takim pragnieniu i przygodzie poszukiwania oraz odkrywania uległ młody naukowiec z uniwersytetu w Lund (Szwecja) – Per Stobaeus, zafascynowany postacią jednego z ostatnich, przedreformacyjnych biskupów w Szwecji – Hansa Braska (1464-1538).

<sup>3</sup> F.D.E. Schleiermacher, dz. cyt., s. 121.



Autor poddał analizie, udostępnione w szerszym niż dotychczas zakresie, materiały źródłowe pochodzące przede wszystkim z archiwum stolicy biskupiej w Linköping, w środkowej Szwecji, której pasterzem był bp Hans Brask, a także dokumentację jego różnorodnej działalności skatalogowaną w Królewskim Archiwum Państwowym w Sztokholmie, Królewskim Archiwum Państwowym w Kopenhadze, w archiwach uniwersyteckich w Sztokholmie, Lund, Uppsali, Krakowie, Gdańsku, archiwach parafialnych i rodzinnych. Z analizy tej bogatej literatury wyłania się postać biskupa, teologa, prawnika, polityka, modernizatora, innowatora, człowieka światłego, znającego ówczesne prądy kulturowe, filozoficzne, polityczne, a nawet architektoniczno-budowlane. Wyniki swoich badań Per Stobaеus opublikował najpierw jako rozprawę doktorską na wydziale historii średniowiecznej Uniwersytetu w Lund, a następnie jako jedno z dzieł historyczno-popularyzatorskich prezentujących postać bp. Hansa Braska. Omawiane dzieło zostało przez autora zatytułowane *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld* (Hans Brask – późnośredniowieczny biskup i świat jego myśli, tłum. własne MCh), któremu nadano strukturę bogatych w treść siedmiu rozdziałów.

Pierwszy z rozdziałów, będący swoistym wprowadzeniem w temat poszukiwań, prezentuje postać bp. H. Braska głównie na tle jego epoki, w kontekście działalności pasterskiej w mieście Linköping, stosując częste odwołania do wcześniejszych badań prowadzonych przez różnych historyków. Tutaj także następuje sformułowanie problemu i celu badawczego wyznaczającego kierunek poszukiwań. Następnie dokonana jest opisowa prezentacja źródeł, na podstawie których autor w dalszej części formułuje własne wyniki prowadzonych badań. Rozdział ten kończy ogólna, zwięzła biografia bohatera dzieła.

Drugi rozdział rozprawy, zatytułowany *Linköpingskyrkan och kristenheten* (Wspólnota Kościoła w Linköping a jedność chrześcijańska, tłum. MCh), rozpoczyna się wprowadzeniem sygnalizującym zasadność podjęcia omawianego zagadnienia, a po nim następuje analiza opinii bp. H. Braska o tym, jaki powinien być dobry chrześcijanin w konkretnym miejscu i czasie. Znajomość trudności związanych z próbami wykorzystywania spraw religijnych w życiu politycznym autor prezentuje w oparciu o wpływy prawosławnych kupców-Rosjan na sytuację w Szwecji w tamtym okresie, zwłaszcza na chrześcijan regionu Östergötaland, którego pasterzem był bp H. Brask – regionu posiadającego dobrze rozwinięte porty handlowe na wschodnim wybrzeżu Szwecji oraz na wyspach Gotland i Öland, poprzez które na teren Szwecji przenikały różne nowiny. Kolejny temat podjęty w niniejszym rozdziale, to stosunek biskupa do Watykanu i samego papieża, w którym wyraża się wielki szacunek oraz zrozumienie dla roli papieża, mimo ogromnego deficytu autorytetu tej instytucji w tamtym czasie i rozwijających się trendów reformacyjnych. Dotykając tematu relacji bp. H. Braska do władzy papieskiej, autor analizuje także sposób rozumienia w późnym średniowieczu rzeczywistości Kościoła i zauważa bardzo szerokie, bogate i głębokie rozumienie ówczesnej eklezjologii przez tegoż duchownego. Wydaje się rzeczą oczywistą, iż kapłan i biskup, rozumiejąc bardzo konkretnie szwedzką rzeczywistość funkcjonowania wiernych Watykanowi chrześcijan, traktuje spełnianie swego zadania jako swoiste nabożeństwo – Bożą służbę, co w pewnym sensie fascynuje młodego naukowca. Rozdział kończy się podsumowaniem przypominającym najważniejsze zagadnienia w nim poruszone i uzasadnieniem realizmu poglądów bp. H. Braska.

Rozdział trzeci, opatrzony tytułem *Hans Brask som andlig ledare och hans visitationer* (Hans Brask jako przewodnik duchowy i jego wizytacje, tłum. MCh), zgodnie z przyjętą wcześniej metodologią, rozpoczyna się wprowadzeniem w podejmowane zagadnienie, po czym w pierwszym punkcie autor analizuje zawarte w kronikach biskupich idee pomocne w przewodzeniu wspólnocie kościelnej pozostawione przez bp. H. Braska. Jedną z najważniejszych cech i przymiotów, jakie ceni w odniesieniu do siebie oraz wiernych, jest święte posłuszeństwo, które wprowadza ład i porządek oraz pozwala realizować to, czego pragnie od nas Bóg. Wierny takiemu pojmowaniu obowiązku bp H. Brask nie jest magnatem rezydującym w jednym miejscu, wręcz przeciwnie – jest aktywnie zaangażowany w ożywanie i przeżywanie wydarzeń religijnych: odwiedza swoich wiernych poddanych, dba o należyte przygotowanie do bierzmowania i osobiście go udziela, kładzie nacisk na

naukę katechizmu i spraw religijnych, rozsądnie rozdziela odpusty przyznane przez papieżstwo (bardzo wrażliwy na niewłaściwe tzw. kupczenie odpustami), wymierza sprawiedliwe kary tym, którzy dopuszczają się wykroczeń przeciwko Kościołowi i wierze. Autor prezentuje także wielką staranność bp. H. Braska w doborze kandydatów na proboszczów, która jest wyrazem jego dbałości o to, by byli to ludzie zarówno oddani Bogu i Kościołowi, jak i świątli oraz czytani, a także gwarantujący zachowanie dobrych obyczajów oraz gorliwi w wypełnianiu swoich funkcji. W czasach, gdy wielu biskupów było postrzeganych (nie bez słusznej racji) jako władcy ziemscy i magnaci zajmujący się powiększaniem bogactw i liczebności swych armii, bp H. Brask dbał, owszem o sferę administracyjną swoich dóbr, ale dbałość ta wynikała z jego głębokiego życia duchowego, co przejawiało się nie tylko w dobrym administrowaniu, ale głównie w wielkiej trosce o właściwe, uroczyste sprawowanie świętej liturgii, która wg niego była szkołą porządku codziennego życia. Fakt ten został bardzo bogato udokumentowany w materiałach źródłowych i pozostaje świadectwem odnowy oprawy liturgicznej zarówno w katedrze w Linköping, jak i w innych kościołach podległych bp. H. Braskowi. Taka działalność odsłania przed młodym badaczem sylwetkę o głębokiej religijności, człowieka, który – będąc biskupem – w niedługim czasie staje się także duchowym przewodnikiem dla swoich wiernych, cenionym nauczycielem i niekwestionowanym autorytetem w sprawach wiary oraz sprawnego i uporządkowanego zarządzania dobrami materialnymi.

Kolejny, czwarty rozdział prezentowanego dzieła nosi tytuł *Hans Brasks möte med den nya tron* (Spotkanie Hansa Braska z nowym wyznaniem wiary, tłum. MCh). Rozpoczyna go wprowadzenie w kontekst zmian wśród chrześcijan wywołanych niezadowoleniem wobec postawy, nauczania i polityki prowadzonej przez poszczególnych papieży w XIV i XV wieku, zmian inspirowanych przez niemieckojęzyczne ośrodki uniwersyteckie. Ich efektem było opublikowanie przez Marcina Lutera w 1517 r. w Wittenberdze idei-tez, które rozpoczęły serię debat oraz dyskusji nad ówczesną teologią, a następnie spowodowały odłączenie się od wspólnoty Kościoła niektórych środowisk sympatyzujących z nauczaniem M. Lutera. Taka sytuacja została dostrzeżona przez niektórych możnowładców, którym ciążyło uzależnienie w wielu sprawach od Watykanu. Sytuacja rozłamu w chrześcijaństwie europejskim przenikała bardzo szybko także do Skandynawii, gdzie rosło niezadowolenie z powodu ograniczeń w rozwoju handlu, np. w Szwecji wywołanych przez tzw. Unię Kalmarską, której sprzymierzeńcem i patronem było papieństwo. Narastające niezadowolenie coraz częściej dawało o sobie znać przy okazji różnych spotkań możnowładców i duchownych. Bp H. Brask był świadom narastającego chaosu i zachwiania dotychczasowego porządku, czego oznaką oraz dowodem było m.in. coraz częstsze konfiskowanie przez miejscowe władze dóbr kościelnych, wraz z bogato zdobionymi przedmiotami liturgicznymi, za cichym przyzwoleniem możnowładców. Narzmiewała dyskusja nad istotą władzy, jej autorytetu, szacunku dla niej, dyskusja, która coraz częściej była uzasadnieniem wyższości władzy świeckiej nad duchowną. Momentem zwrotnym, który doprowadził do zmian reformacyjno-administracyjnych, była tzw. Krwawa Łażnia Sztokholmska w 1520 r., która nie doprowadziła do zażegnania problemu, ale do umocnienia i skonsolidowania przeciwników Unii Kalmarskiej. Posiedzenie przedstawicieli wszystkich stanów (Riksdagu) w Vadstena w 1527 r. było momentem podjęcia ostatecznej decyzji o anulowaniu wcześniejszych zobowiązań wobec Danii i papieżstwa, i utworzeniu własnego wyznania, a następnie przyjęcia w 1530 roku Konfesji Augsburskiej jako obowiązującej normy wiary dla chrześcijaństwa w Szwecji. Z materiałów źródłowych przeanalizowanych przez autora omawianej publikacji wynika, że bp H. Brask nie tylko przyglądał się zachodzącym zmianom, ale czynnie w nich uczestniczył, broniąc dawnego porządku. Z jednej strony, był lojalnym synem Kościoła i rozumiał decyzje papieżstwa wobec narastających tendencji reformacyjnych, co dokumentuje żywa korespondencja z Watykanem oraz duchowieństwem i znacznymi osobistościami tamtego okresu. Z drugiej, będąc synem swej ziemi, znającym dobrze jej potrzeby i oczekiwania reformatorów, starał się wpływać na sytuację oraz wydarzenia, aby – wskutek reform – nie doszło ani do zerwania jedności z Watykanem, ani do izolacji kulturowej ludu szwedzkiego, która byłaby efektem takiego oderwania. Niestety,

jego starania oraz przyjaźń z liderem opozycji, przyszłym królem Gustawem I Wazą (1496-1560), nie zahamowały tego procesu.

Rozdział piąty publikacji zatytułowano *Hans Brask som herreman* (Hans Brask jako możnowładca, tłum. MCh). W tej części dokonano charakterystyki postaci biskupa pod kątem jego zdolności do zarządzania posiadanym majątkiem wraz z podległymi mu dobrami ziemskimi, lennikami i chłopami. Zaprezentowana ocena ujawnia bogate zdolności organizacyjne, zaradność i pomysłowość bp. H. Braska zarówno w sprawach zarządu dobrami ziemskimi, typowo gospodarskimi, w odniesieniu do tradycyjnych w jego regionie sposobów upraw i hodowli zwierząt, jak i wdrażania w podległych mu dobrach nowych osiągnięć z innych regionów ówczesnej Europy. Źródła opisują go także jako budowniczego oraz fundatora kościołów, pierwszych drukarni, bibliotek, zwłaszcza w małych i biednych ośrodkach parafialnych. Jego plany oraz wizje wykraczały jednak daleko poza własne posiadłości. Opracował i dokładnie przemyślał sposób na poprawienie warunków handlu wewnętrznego w Szwecji, wykorzystując połączenie wodne różnych regionów oraz projektując budowę największego w Szwecji kanału rzecznego tzw. *Götakanalen*, łączącego zachodnie i wschodnie wybrzeże, czyli drogę transportu wodnego pomiędzy miastami Göteborg-Stockholm. Inicjatywa ta w przyszłości uniezależniła handel szwedzki od innych połączeń wodnych podległych miastom hanzeatyckim. W podsumowaniu autor podkreśla praktyczne podejście bp. H. Braska do spraw gospodarowania i zarządzania, a także umiejętność wychodzenia poza ramy własnych korzyści w perspektywie nowych możliwości, jakie może przynieść dla całego kraju dobra organizacja sprawowania rządów.

Rozdział szósty, będący refleksją nad spojrzeniem bp. H. Braska jako duchownego, ale także możnowładcy i polityka na zdolność i sposób rządzenia Szwecją przez ówczesnych zarządców jego ojczyzny, zatytułowano *Hans Brask syn på rikets styrelse* (Pogląd Hansa Braska na rządzenie królestwem, tłum. MCh). W tej części autor prezentuje ocenę dotychczasowego rządzenia krajem Braska, jego stosunek do pożyczek i lenna, refleksję nad postawą rządzących wobec decyzji o prowadzeniu wojen i ocenę tych decyzji w świetle nauki Bożej, ocenę stosunku władzy do biedactwa i żebractwa, zakresu sprawiedliwości obowiązującego prawa wobec poszczególnych stanów społecznych, prawa ludności do protestów wobec władzy. Zaprezentowano także stanowisko i uczestnictwo bp. H. Braska w przełomowym wydarzeniu w historii Szwecji, uznawanym przez wielu historyków za początek nowożytnego Królestwa Szwedzkiego, jakim była Krwawa Łażnia Sztokholmska w 1520 r. Rozdział szósty kończy się prezentacją refleksji bp. H. Braska nad decyzją o odłączeniu się od Watykanu, która w jego ocenie była skutkiem ogromnego wpływu poglądów reformatorskich oraz manipulacji, jakimi posługiwali się doradcy Gustawa I Wazy.

Kolejny rozdział zatytułowano *Hans Brask politiska och etniska begrepp* (Koncepcje polityczne i etniczne Hansa Braska, tłum. MCh). Autor, na podstawie poznanych dokumentów źródłowych, dokonuje syntezy poglądów bp. H. Braska w odniesieniu do zagadnień *stricte* politycznych i kulturoznawczych. Zajmuje się opiniami oraz poglądami tego męża stanu na takie zagadnienia, jak: relacje między trzema królestwami sąsiadującymi ze sobą, w pewnym sensie skazanymi na współistnienie: Szwecją, Danią i Norwegią; jakie powinno być Królestwo, jak rozumieć wolność w ramach Królestwa, jacy powinni być ci, którzy rządzą Królestwem, aby było ono wspólnotą jednej kultury; jaka powinna być relacja między Królestwem i Kościołem; jakie relacje i zależności powinny być zachowane między autochtonami a obcokrajowcami-przybyszami; jak rozumieć pojęcie naród – *natio* (!); czym powinien charakteryzować się rdzenny Szwed i jakie spoczywają na nim obowiązki wobec jego kraju oraz regionu; jaki stosunek powinni mieć Szwedzi do Duńczyków w kontekście Unii Kalmarskiej; jakie stanowisko w relacjach politycznych powinna przyjąć Szwecja wobec Rzymu; jaka terminologia powinna być używana przy opisywaniu zagadnień etnicznych; jak rozumieć pojęcie Ojczyzna (*Patria*) i kraj; jakie historyczne i kulturowe znaczenie ma dla Szwecji region Östergötaland.

Zwieńczenie opracowania tworzy podsumowanie prowadzonych przez wiele lat poszukiwań. Końcowa część zawiera także bogaty rejestr osób występujących w tekście, dokładny podział źródeł na publikowane i nieobjęte dotąd badaniami oraz niedrukowane, a także nieznanany list z 1521 roku odnaleziony podczas kwerendy w Duńskim Archiwum Królewskim.

Młody naukowiec z uniwersytetu w Lund dokonał niebywałej rzeczy: podjął się badań nad postacią historyczną, która ma swoje ważne miejsce w historii Szwecji, aczkolwiek od czasów wprowadzenia reformacji w tym kraju została skazana na publicystyczną i historyczną banicję oraz przedstawiana była na wskroś tendencyjnie i nieprawdziwie. Per Stobaеus, w oparciu o niepublikowane dotąd źródła, odkrywa postać męża stanu, któremu przyszło pełnić posługę biskupią w trudnych czasach przenikania do Szwecji nowinek reformacyjnych, polityka rozumiejącego i przewidującego negatywne skutki wprowadzanych zmian, pasterza próbującego nie dopuścić do zniszczenia wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej oraz uchronić jego rodzinny kraj przed rządami grupy możnowładców zatroskanych raczej o własne interesy i bogactwa niż autentyczną pomyślność ojczyzny. Opracowanie przybliży historykom bogaty zasób materiału, ukazuje sumienny warsztat oraz skrupulatność i godną naśladowania rzetelność wobec analizowanych źródeł.

Publikacja Pera Stobaеusa, *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld*, z pewnością jest dowodem na to, że aby odkrywać prawdę w jej historycznym kontekście, należy bezsprzecznie opierać się na rzetelnych źródłach, porównywać opinie innych badaczy tematu z własnymi wynikami badań oraz podejmować osobistą, intelektualną konfrontację z nimi. Okazuje się bowiem nader często, iż w oparciu o te same dokumenty i fakty dochodzi się do diametralnie odmiennych wniosków. Per Stobaеus jest przykładem historyka poszukującego prawdy o człowieku, którego we własnej ojczyźnie tendencyjnie zaszukowano jako wroga zmian i nowożytnych reform tylko dlatego, że miał odwagę sprzeciwić się decyzji manipulowanego przez doradców władcy. Cieszy fakt, że coraz częściej nowe pokolenie historyków krajów Unii Europejskiej uwalnia się od tendencji publikowania osiągnięć swoich badań w kluczu tylko i wyłącznie słusznych oraz obowiązujących nurtów politycznych i kulturowych.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB  
 Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa  
 Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD)  
 (Sztokholm – Piła)

Ksawery Knotz, Krystyna Strączek, *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2010, ss. 204.

Klasyczne rozróżnienie form miłości ludzkiej wyodrębnia trzy jej postaci: *sexus* – miłość seksualną, *eros* – miłość erotyczną i *agape* – miłość osobową. Wymienione wymiary miłości są jednocześnie jej stopniami bądź etapami i dopiero razem ujęte pozwalają na zrozumienie ich znaczenia dla człowieka. Według J. Piepera, miłość rozumiana w swej pełni, czyli miłość prawdziwa „(...) może doprowadzić do zjednoczenia i wspólnoty ogarniających wszystkie wymiary istnienia i przepajających je, (...) obejmuje i scala wszystkie postaci i aspekty miłości między ludźmi, począwszy od pożądania seksualnego aż do nadnaturalnej agape” (J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, s. 110). Takie integralne ujęcie miłości jest przedmiotem refleksji i nauczania Magisterium Kościoła. W tym duchu opisuje fenomen ludzkiej miłości Benedykt XVI w *Encyklice „Deus caritas est”* [dalej: DCE]. W swojej refleksji na temat relacji *eros* do *agape* Papież stwierdza, że w historii chrześcijaństwa pojawiały się tendencje nie tyle do ich precyzyjnego rozróżniania – co jest uprawnione i konieczne – ale wręcz do ich skrajnego przeciwstawiania. Jedynie *agape* miałyby być typowo chrześcijańska – zstępująca i ofiarna, a wstępujący *eros* – wyłącznie pożądliwy i posesywny. Papież wykazuje, że owo przeciwstawienie wypacza istotę chrześcijaństwa, którą jest miłość oraz odrywa ją od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia. Skłania to Bene-

dykta XVI do sformułowania następującego stwierdzenia: „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej” (DCE 7). *Eros*, by doprowadzić człowieka do pełni szczęścia, które jest jego celem, potrzebuje zatem ciągłej dyscypliny i oczyszczenia: „(...) *eros* pragnie unieść nas «w ekstazie» w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień” (DCE 5). Trudno zatem odmówić *erosowi* jego pozytywnej roli w dążeniu człowieka do osiągnięcia pełni życia, rozumianej nie tylko jako samorealizacja, ale także jako życie w bliskości z Bogiem. W konsekwencji, człowiek nie może żyć tylko *agape*, nie może tylko dawać, ale – jak mówi Papież – musi i otrzymywać. Logika miłości jako daru zakłada jej wcześniejsze otrzymanie. By serce człowieka mogło stać się źródłem miłości, musi zaczerpnąć z pierwszego jej źródła, którym jest serce przebitego na krzyżu Jezusa. Przekonanie Benedykta XVI o potrzebie zespolenia duchowego i cielesnego wymiaru miłości oddaje jego następująca wypowiedź: „(...) «miłość» w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura, czy w każdym razie ograniczona forma miłości. Powiedzieliśmy już w sposób syntetyczny, że wiara biblijna nie buduje jakiegoś świata równoległego, czy jakiegoś świata sprzecznego z istniejącym pierwotnie ludzkim zjawiskiem miłości, lecz akceptuje całego człowieka, interweniując w jego dążenie do miłości, aby je oczyścić, ukazując mu zarazem jej nowe wymiary” (DCE 8). W tak zarysowaną perspektywę integralnego ujęcia miłości ludzkiej wpisuje się przesłanie książki Ksawerego Knotza i Krystyny Strączek: *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*, Wydawnictwo „Znak” 2010.

Jest to kolejna publikacja o. Ksawerego Knotza, która podejmuje ważny dla Autora wątek ukazywania pozytywnego wymiaru nauczania Kościoła na temat – co należy podkreślić – małżeńskiej miłości seksualnej. O. Knotz, znany jest do tej pory czytelnikom jako autor następujących książek: *Akt małżeński, szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001; *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, Częstochowa 2009; z Sylwestrem Szeferem – *Nie bój się seksu, czyli kochaj i rób co chcesz*, Kraków 2009; z Moniką Waluś – *Puzzle małżeńskie*, Kraków 2009. Swoje osobiste studium teologii małżeństwa i rodziny przekłada na praktykę duszpasterza i rekolekcyjisty par małżeńskich oraz narzeczonych, czemu służy także portal internetowy: [www.szansaspotkania.net](http://www.szansaspotkania.net).

Poza pierwszą książką, *Akt małżeński, szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, która jest opublikowaną wersją jego pracy doktorskiej z teologii pastoralnej, pozostałe książki, włącznie z obecnie omawianą, cechuje wymiar popularyzowania katolickiej teologii małżeństwa. Książka *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*, miała charakter swobodnego poradnika małżeńskiej etyki seksualnej. Pozostałe publikacje przyjęły ciekawą formę rozmów/wywiadów na aktualne tematy małżeństwa i seksualności. W formułę popularyzacji katolickiej etyki seksualnej wpisuje się wywiad z o. Knotzem przeprowadzony przez redaktorę Wydawnictwa „Znak” Krystynę Strączek, zatytułowany: *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*. Świadczy o tym tytuł omawianej książki, jak i poprzednich publikacji o. Knotza. Książka podzielona została na jedenaście części. Rozpoczyna ją przedstawienie sylwetki i zainteresowań o. Knotza (*Zamiast wstępu*, s. 7-16). Następnie rozmowa dotyczy teologii ciała Jana Pawła II (*Papież patrzy na ciało*, s. 17-28; *Co nam zostało z rajy*, s. 29-65; *Człowieku, nie pękaj*, s. 65-82; *Czy Bóg pomoże*, s. 83-96; *Czwarte odkrycie płci*, s. 97-118). Dalsze refleksje, oparte na katechezach Jana Pawła II o małżeństwie, podejmują interesujący temat trwałości więzów małżeńskich w obliczu śmierci małżonków (*Jak aniołowie*, s. 119-129) oraz powołania (*Tajemnica*, s. 131-146), przeżywania narzeczeństwa (*Narzeczeństwo: pole walki*, s. 147-168) oraz celibatu (*Kto może pojąć?*, s. 169-178). Całość wieńczy rozdział: *Kierunek marszu* (s. 179-204) zawierający bardzo cenne wskazówki, orientujące małżonków, ale i duszpasterzy we właściwym poszukiwaniu rozwiązań szczegółowych problemów przeżywanych przez małżonków w ich relacji intymnej. Omawianie poszczególnych zagadnień zostało ubogacone niezwykle wartościowymi świadectwami małżeństw, które obrazują złożoność problematyki małżeńskiej.

W ocenie walorów tej książki należy uwzględnić jej formułę i związany z nią popularyzatorski charakter i cel. Atrakcyjny i intrygujący tytuł stanowi dobrze rozumianą prowokację do zapoznania się przez „zwyčajnego” czytelnika z jej treścią, która wszakże nigdy nie jest banalna ani niepogłębiona. Nie można zatem oczekiwać, a nawet nie powinno się tego robić, by spełniała ona kanony stylu i formy erudycyjnego dzieła naukowego. W tej perspektywie warto także traktować używane przez Autora słownictwo, które nie tyle jest uleganiem niewłaściwym modelom ujmowania i opisywania ludzkiej seksualności, co godną akceptacji dążnością do zrozumiałego komunikowania istotnych treści teologicznych współczesnym małżonkom. Uważna lektura książki o. Knotza skłania ponadto do stwierdzenia, że łączy on umiejętnie potoczne określenia, takie jak np. „seks”, z pogłębioną terminologią zakorzonioną w katolickiej teologii ciała. Autor przyjmuje słuszne założenie, że młodzież i małżonków należy doprowadzić do właściwego rozumienia własnej płciowości i zawartej w niej wartości i piękna, jakkolwiek trzeba uznać fakt, że najpierw trzeba nauczyć odbiorców właściwego języka teologii ciała, gdyż dla wielu z nich np. pojęcie *agape* jest całkowicie niezrozumiałe (zob. s. 12).

O. Knotz ze znanstwem porusza się w meandrach teologii ciała uprawianej przez Jana Pawła II, a co jest z nią nierozłączne, w biblijnej teologii małżeństwa, zwłaszcza w teologii stworzenia. Opiera zatem swoje refleksje na właściwym, zdrowym źródle katolickiej etyki seksualnej. Jak stwierdza: „Staram się tę właśnie wizję Papieża rozwijać i uszczegóławiać” (s. 82). Podejmując się tego zadania, o. Knotz trafnie diagnozuje sedno problemu stosowania antykoncepcji, bądź praktykowania naturalnego planowania rodziny: „(...) decyzja co do metod regulacji dzietności zależy od jakości relacji ze współmałżonkiem (tu mieści się szacunek dla cielesności) i relacji do Boga. Przede wszystkim chodzi o miłość, czyli tworzenie głębokiej komunii między ludźmi, z jednoczesnym otwarciem się na Pana Boga – «na górce», i bezwarunkowym respektem dla ciała – «na dole»” (s. 192-193). Tworzeniu tej komunii sprzyjają niewątpliwie metody naturalnego planowania rodziny, które są ważnym krokiem na drodze do akceptacji własnego ciała, wzrostu szacunku między małżonkami i pogłębienia ich relacji. Ważnym elementem miłości małżeńskiej jest dla o. Knotza integracja elementu duchowego z cielesnym. Opowiada się on za podkreśleniem zarzuconego związku religijności z seksualnością, która pozwala dostrzegać Bożą obecność w akcie miłości między mężem a żoną (zob. s. 193). Autor nie jest jednak bezkrytycznym piewcą ograniczonej do przeżywania doznań seksualności. Zaznacza z naciskiem, że sama seksualność nie tworzy więzów miłości, natomiast jest w stanie wzmocnić więź już istniejącą pomiędzy małżonkami. Realistyczne spojrzenie na skutki grzechu pierworodnego w sferze nieuporządkowanej seksualności skłania do pozytywnego działania na rzecz współpracy z łaską Bożą, szczególnie przez sakrament pokuty, na rzecz odnawiania autentycznej więzi małżeńskiej.

Sam Autor ma świadomość, że dzieło, którego się podejmuje, z założenia jest narażone na krytykę, często nieusprawiedliwioną, a nierzadko czynioną *a priori*, w oparciu nie o lekturę książki, lecz o samą jej formę. Dla niektórych przedstawicieli środowiska katolickiego jest on „kontrowersyjny”, a samo podejmowanie zagadnień z zakresu intymnych relacji małżeńskich uważane bywa za niestosowne, z tego powodu, że jest on kapłanem i zakonnikiem. Z kolei niewierzący podnoszą problem kompetencji Autora w poruszanych kwestiach. Przyjmując sensowność twórczej i rzetelnej krytyki, warto ją wykorzystywać pozytywnie, jako bodziec do stałej wierności nauczaniu Kościoła. Lektura omawianej książki o. Knotza utwierdza w przekonaniu, że jest ona pozycją godną polecenia tak małżonkom i narzeczonym, jak i duszpasterzom poszukującym twórczej inspiracji dla owocnego towarzyszenia osobom powołanym do małżeństwa.

Ks. Adam Popławski SDB

J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, ss. 335.

*Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, to kolejna pozycja książkowa wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2008 roku. Jej autorem jest zmarły w 2009 roku ks. prof. dr hab. Jerzy Syryjczyk, kapłan diecezji siedleckiej. Był on specjalistą z zakresu kanonicznego prawa karnego, co z góry zakłada fachowe podejście do zagadnień opisywanych w niniejszej publikacji. Omawiana pozycja wydawnicza jest komentarzem do pierwszej części księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku (*De sanctionibus In Ecclesia*) o przestępstwach i karach w ogólności (*De delictis et poenis in genere*, kan. 1311-1363). Trzeba dodać, że w 2003 roku Jerzy Syryjczyk opublikował w tym samym wydawnictwie komentarz do drugiej części księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983 roku (*De sanctionibus In Ecclesia*) o karach za poszczególne przestępstwa (kan. 1364-1399). Wspomniana książka nosi tytuł *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*.

Kanoniczne prawo karne stanowi ważny obszar unormowań prawnych Kościoła, jak i kościelnej praktyki mającej służyć ochronie jego własnej jedności i tożsamości. Stąd Kościół ma wrodzone i własne prawo (wynikające z samej struktury Kościoła będącego wspólnotą ludu Bożego wyposażoną w organy hierarchiczne) do stosowania sankcji karnych wobec wiernych dopuszczających się przestępstwa (kan. 1311). Prawo karania przysługujące Kościołowi jest własne (*proprium ius*), gdyż wchodzi w zakres władzy rządzenia przysługującej Kościołowi z woli jego Założyciela, dzięki czemu jest ono niezależne od jakiegokolwiek władzy świeckiej.

I chociaż Kościół swej władzy karania nie uważa za pierwszorzędną sposób prowadzenia wiernych do uświęcenia i zbawienia, gdyż na pierwszym miejscu skierowuje wiernych do właściwego im celu przede wszystkim poprzez nauczanie Słowa Bożego, udzielanie sakramentów, zachęty, perswazje, upomnienia ojcowskie, ustawy dyscyplinarne, to niekiedy jednak, ze względu na dobro duchowe wiernego, który dopuścił się czynu zakazanego, i dobro wspólnoty, sprawiedliwe ukaranie przestępcy jawi się jako konieczne.

Ponieważ w obowiązującym Kodeksie w przeciwieństwie do poprzedniego zbioru zrezygnowano z definicji (ustawowych), które pozostawiono do ustalenia nauce prawa, to szczególnie w tak delikatnej dziedzinie, jaką są sankcje w Kościele, potrzebne są solidne i kompetentne komentarze, które zarówno kanonistom, jak i przede wszystkim władzy wymierzającej kary tym wiernym, którzy dopuścili się przestępstwa, pozwolą jednoznacznie rozumieć i słusznie stosować przepisy karne.

Struktura recenzowanej publikacji opiera się zasadniczo na systematyce tej części KPK, do której ona jest komentarzem, stąd zamiast rozdziałów są tytuły. Najpierw autor zamieszcza wykaz skrótów i wiadomości wstępne, w których ukazuje przebieg prac nad reformą kanonicznego prawa karnego, ogólne założenia odnowy kościelnej dyscypliny karnej oraz podział kościelnego prawa karnego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku.

W tytule I „Karanie przestępstw w ogólności” (kan. 1311-1312) autor omawia prawo Kościoła do wymierzania sankcji karnych, sankcje karne, środki karne i pokuty, środki karne oraz pokuty kanoniczne. Tytuł II „Ustawa karna i nakaz karny” (kan. 1313-1320) jest komentarzem do następujących zagadnień: zmiana lub zniesienie ustawy karnej, kary *ferendae et latae sententiae*, partykularne ustawy karne, jednolitość partykularnych ustaw karnych w skali kraju lub w prowincji, kryterium ogólne ustanawiania kar kanonicznych w prawie partykularnym, zasady stanowienia kar *latae sententiae* oraz kar poprawczych w ustawodawstwie partykularnym, nakaz karny, jak również zakres władzy karnej ordynariusza miejsca w stosunku do zakonników.

Bardzo obszerny tytuł III (s. 97-212) jest komentarzem do kan. 1321-1330 odnoszących się do podmiotu sankcji karnych. Omawiane są tam następujące kwestie: ogólne pojęcie przestępstwa, habitualny brak używania rozumu, okoliczności wyłączające pocztytalność i odpowiedzialność kar-

na, okoliczności zmniejszające poczytalność i łagodzące odpowiedzialność karną, okoliczności, które nie modyfikują poczytalności i odpowiedzialności karnej, okoliczności stanowiące podstawę fakultatywnego zaostrożenia odpowiedzialności karnej, ustawodawstwo partykularne i nakaz karny w przedmiocie okoliczności dotyczących poczytalności przestępstwa, usiłowanie przestępstwa, współudział w przestępstwie oraz szczególna postać przestępstw niedokonanych.

Tytuł IV jest poświęcony karom oraz innym środkom karnym (cenzury, kary ekspiacyjne, środki karne i pokuty), tytuł V traktuje o wymierzaniu kar (sądowym i administracyjnym). Natomiast przedmiotem zainteresowania autora w tytule VI jest kwestia ustania kar (zwalniania i przedawnienia).

Część końcową publikacji stanowi bibliografia. Została ona podzielona na źródła i literaturę (w dużej części obcojęzyczną).

Lektura recenzowanej książki stanowi dużą przyjemność intelektualną. Dzieje się tak za sprawą elegancji językowej tekstu, wielkiej erudycji autora oraz jego wysokiej kultury prawnej i fachowości w komentowaniu poszczególnych przepisów kodeksowych.

Omawiana pozycja adresowana jest do wszystkich, których interesuje problematyka z zakresu kanonicznego prawa karnego, a nade wszystko do kanonistów, alumnów seminariów duchownych i studentów prawa kanonicznego oraz wszystkich, którzy z racji pełnionej w Kościele funkcji (urzędu), są zobowiązani do stosowania kościelnego ustawodawstwa karnego.

Ks. Jerzy Adameczyk



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, ukażą się w jednym z kolejnych numerów *Seminare* roku następnego.
2. 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) zamieszczone są recenzje pozycji z lat 2005-2007. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) znajdują się recenzje książek z lat 2003-2007.
3. 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.
4. Należy dostarczyć do Redakcji jeden egzemplarz wydruku i elektroniczną wersję tekstu (na CD lub przesłać na adres internetowy Redakcji), w formacie Microsoft Word for Windows.
5. 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.
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, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowania tytułów oraz wyrażeń 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 CD – plik z odpowiednią czcionką.
10. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu, wraz z afiliacją (np. UKSW – Warszawa). 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 angielskim, słowa kluczowe w obu językach oraz notę o autorze. Streszczenie wraz z tytułem w jęz. angielskim oraz odpowiadające mu streszczenie w jęz. polskim, należy umieścić na końcu artykułu. 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.
12. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

13. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami. (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, powinien 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. 25-41.
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, 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/cmc/archeo/oracles/norse/40.htm>>, (data dostępu: 25.02.2008).
  - Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem 'tłum.'. Np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
  - Kolejne cytowania tej samej pozycji zapisujemy w formie skróconej: autor, skrócony tytuł i strony.
  - Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
  - W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

## SPIS TREŚCI

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Moralne implikacje przymierza</i> .....	7
Ks. Robert Bieleń SDB, <i>Duszpasterstwo ludzi starszych ze szczególnym uwzględnieniem osób owdowiałych</i> .....	21
Ks. Bartosz Nowakowski, <i>Godność sakramentu bierzmowania „na drodze” do małżeństwa. Nakaz czy dojrzała decyzja? Kontekst prawno-teologiczny</i> .....	35
Ks. Henryk Stawniak SDB, <i>Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego</i> .....	47
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Organy zarządu i współodpowiedzialności – rady w prawie własnym Towarzystwa Św. Franciszka Salezego</i> .....	61

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ks. Zbigniew Łepko SDB, <i>W sprawie polityki dla zrównoważonego rozwoju</i> .....	75
--	----

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Ks. Jarosław Koral SDB, <i>Zatrudnienie socjalne jako instrument przeciwdziałania marginalizacji społecznej</i> .....	91
Jan F. Terelak, Justyna Dziegielewska, <i>Strategie radzenia sobie ze stresem a skuteczność terapii uzależnień alkoholików</i> .....	105
Magdalena Kosche, <i>Ocena stygmatyzacji w świetle zasad życia społecznego</i> .....	123
Ks. Grzegorz Dziewulski, <i>Integracyjne oddziaływanie Kościoła w historii i współczesnie</i> .....	137
Jacek Kraś, <i>Istota i znaczenie turystyki uzdrowiskowej w Polsce</i> .....	151
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Problematyka współpracy parafii katolickich z misjami kulturowo-językowymi w Szwecji</i> .....	163
Ks. Zbigniew Formella SDB, s. M. Amata Ekert, <i>Młodzi Polacy poszukują prawdziwych wartości wśród duchownych. Analiza badań w świetle logoterapii V.E. Frankla</i> .....	173
Ks. Jerzy Gocko SDB, <i>Wspólnototwórcze elementy systemu prewencyjnego</i> .....	203
Ks. Dariusz Grządziel SDB, <i>Pedagogika ks. Bosko w dzisiejszej szkole prowadzonej przez Zgromadzenie Salezjańskie. Część II</i> .....	223

### Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Dzieje świętych wizerunków w chrześcijaństwie – zarys historii</i> .....	237
Ks. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>Pasterz pasterzy. Papież Grzegorz Wielki i jego Księga reguły pasterskiej</i> .....	249
Łukasz Karczewski, <i>Żywoł Patriarchy Agathona (661-677) w świetle „Historii koptyjskich patriarchów Aleksandrii”</i> .....	261
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>Sakralna przestrzeń – charakterystyka oraz wybrane treści ideowe i symboliczne</i> .....	269
Ks. Marek Chmielewski SDB, <i>Pozaszkolna działalność misyjna salezjanów polskich w okresie rektoratu ks. Michała Rua (1888-1910)</i> .....	285
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salezianie w Główcycach (1950-2010), w Stowięcinie (1951-1998) oraz w Cecenowie (1959-1998)</i> .....	301
Marcin T. Łukaszewski, <i>Twórczość fortepianowa Mariana Sawy</i> .....	317

**SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH**

- Ks. Wojciech Krawczyk SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w Roku Seminaryjnym 2009/2010* ..... 337
- Ks. Krzysztof Butowski SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w Roku Seminaryjnym 2009/2010* ..... 344

**SPRAWOZDANIA**

- Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, *XVIII Międzynarodowe Forum Mediów Polonijnych Tarnów – Poznań – Wielkopolska* (Poznań-Piła, 8-15 września 2010) ..... 347
- O. Piotr Kwiatek OFM Cap., Konferencja o uzależnieniu *Wypuścić na wolność uciśnionych: Zerwać więzy kajdan*, zorganizowana przez Archidiecezję Filadelfijską (Filadelfia – USA, 5 listopada 2010) ..... 349
- Czesław Grajewski, *Zjazd Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych* (Częstochowa, 8-10 września 2010) ..... 351

**RECENZJE**

- R. Mazur, *La retorica della Lettera agli Efesini*, (SBF Analecta 75), Edizioni Terra Santa, Milano 2010 – rec. ks. Dariusz Sztuk SDB ..... 355
- H. Schluss, *Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse. Analysen zum Verhältnis von Pädagogik und Religion*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010 – rec. ks. Dariusz Stępkowski SDB ..... 358
- P. Stobaeus, *Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2008 – rec. ks. Mariusz Chamarczuk SDB ..... 360
- K. Knotz, K. Strączek, *Seks jest boski, czyli erotyka katolika*, Wydawnictwo ZNAK, Warszawa 2010 – rec. ks. Adam Popławski SDB ..... 364
- J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008 – rec. ks. Jerzy Adamczyk ..... 367
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstem publikowanym w *Seminare* ..... 369

## CONTENTS

### THEOLOGY

Fr Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>The Moral Implications of the Covenant</i> .....	7
Fr Robert Bieleń SDB, <i>Pastoral Care of the Elderly With a Special Emphasis on Widowers</i> .....	21
Fr Bartosz Nowakowski, <i>The Dignity of the Sacrament of Confirmation as a Prerequisite for Marriage: a Mere Obligation or a Mature Decision of the Believer? The Legal and Theological Context</i> .....	35
Fr Henryk Stawniak SDB, <i>The Celibacy of Deacons and Priests in the Discipline of the Latin Church</i> .....	47
Fr Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Governing and Responsibility Bodies – Councils in the Particular Law of the Society of St Francis de Sales</i> .....	61

### PHILOSOPHY

Fr Zbigniew Łepko SDB, <i>On the Sustainable Development Policy</i> .....	75
---	----

### SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Fr Jarosław Koral SDB, <i>Social Employment as an Instrument to Counteract Social Exclusion</i> .....	91
Jan F. Terelak, Justyna Dziegielewska, <i>Strategies of Coping With Stress and the Effectiveness of Alcohol Addiction Treatment</i> .....	105
Magdalena Kosche, <i>Stigmatization in the Context of Social Principles</i> .....	123
Fr Grzegorz Dziewulski, <i>The Integrating Impact of the Church on Society</i> .....	137
Jacek Kraś, <i>The Essence and Importance of Health Resort Tourism in Poland</i> .....	151
Fr Mariusz Chamarczuk SDB, <i>The Cooperation Between Catholic Parishes and Centers for Polish Culture and Language in Sweden</i> .....	163
Fr Zbigniew Formella SDB, Sr M. Amata Ekert, <i>Young Poles in Search of Real Values Among the Clergy. Analysis of Research in the Light of V. E. Frankl's Logotherapy</i> .....	173
Fr Jerzy Gocko SDB, <i>Community-forming Elements in the Preventive System</i> .....	203
Fr Dariusz Grządziel SDB, <i>The Educational System of Don Bosco in Today's Schools Run by the Salesian Society (Part 2)</i> .....	223

### HISTORY

Fr Arkadiusz Jasiewicz, <i>Veneration of Images in Christianity – Short History</i> .....	237
Fr Tadeusz Kołosowski SDB, <i>The Shepherd of Shepherds: Pope Gregory the Great and His Book of Pastoral Rule</i> .....	249
Łukasz Karczewski, <i>The Life and Works of Patriarch Agathon (661-677) in the Light of the History of Coptic Patriarchs of Alexandria</i> .....	261
Fr Janusz Nowiński SDB, <i>Sacred Space: Characteristics and Selected Ideas and Symbols</i> .....	269
Fr Marek Chmielewski SDB, <i>The Polish Salesians' Non-school Missionary Work During the Leadership of Rector Major Michael Rua (1888-1910)</i> .....	285
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salesians in Główny (1950-2010), in Stowięcino (1951-1998) and in Cecenowo (1959-1998)</i> .....	301
Marcin T. Łukaszewski, <i>Marian Sawa's Piano Music</i> .....	317

**REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES**

Fr Wojciech Krawczyk SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Academic Year 2009/2010</i> .....	337
Fr Krzysztof Butowski SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łódź upon Warta in the Academic Year 2009/2010</i> .....	344

**REPORTS**

Fr Mariusz Chamarczuk SDB, <i>The 18<sup>th</sup> International Forum of the Polish Language Media, Tarnów – Poznań – Wielkopolska</i> (Poznań-Piła, 8-15 September 2010) .....	347
Fr Piotr Kwiatek OFM Cap., <i>The Conference on Addiction Let the Oppressed Go Free, Organized by the Archdiocese of Philadelphia</i> (Philadelphia – USA, 5 November 2010). .....	349
Czesław Grajewski, <i>The Reunion of the Association of Polish Church Musicians</i> (Częstochowa, 8-10 September 2010) .....	351

**REVIEWS**

R. Mazur, <i>La retorica della Lettera agli Efesini</i> , (SBF Analecta 75), Edizioni Terra Santa, Milano 2010 – reviewed by Fr Dariusz Sztuk SDB .....	355
H. Schluss, <i>Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse. Analysen zum Verhältnis von Pädagogik und Religion</i> , Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010 – reviewed by Fr Dariusz Stepkowski SDB .....	358
P. Stobaeus, <i>Hans Brask – en senmedeltida biskop och hans tankevärld</i> , Artos & Norma bokförlag, Malmö 2008 – reviewed by Fr Mariusz Chamarczuk SDB .....	360
K. Knotz, K. Strączek, <i>Seks jest boski, czyli erotyka katolika</i> , Wydawnictwo ZNAK, Warszawa 2010 – reviewed by Fr Adam Popławski SDB .....	364
J. Syryjczyk, <i>Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008 – reviewed by Fr Jerzy Adamczyk .....	367
Editorial Requirements for Publications in Seminare .....	369