SEMINARE

SEMINARE

Poszukiwania naukowo-pastoralne

Tomy wydane:

1 – 1975
2 – 1977
3 – 1978
4 – 1979
5 – 1981
6 – 1986
7 – 1985
8 – 1986
9 – 1987/1988
10 – 1994
11 – 1995
12 – 1996
13 – 1997
14 – 1998
15 – 1999
16 – 2000
17 – 2001

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

18
2002

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW – LĄD – ŁÓDŹ

Adres redakcji
05-092 Łomianki, ul. Malarska 6, skr. pocz. 26
tel. (0-22) 751-35-33, e-mail: seminare.sdb@wp.pl

Projekt okładki:
Janusz Nowiński SDB

Za zezwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766

Oficyna Wydawnicza „Impuls"
31-141 Kraków, ul. Krowoderska 21/3
tel.: (0-12) 422-41-80, fax: (0-12) 422-59-47
www.impulsoficyna.com.pl e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl
Skład i łamanie: „Impuls"

Druk i oprawa:
Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków
tel. (0-12) 266-40-00

SEMINARE
2002, 18

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB

PEDAGOGIA JEZUSA W ŚWIETLE EWANGELII

Wychowanie jest procesem obejmującym całe życie człowieka i trwa na wszystkich jego etapach. Wskazuje na to między innymi treść Biblii, która jest zapisem Bożej pedagogii w odniesieniu do Ludu Wybranego. Wybranie stało się początkiem procesu pedagogicznego, który biegnie poprzez konsekrację i uświęcenie do zbawienia[1]. Wymóg wychowania stawia zatem sam Bóg, stając się pierwszym Wychowawcą. Stary Testament, historia pedagogii pierwszego przymierza, przekazuje podstawowe normy pedagogiczne i moralne zawarte jednocześnie zwłaszcza w Prawie. Dekalog staje się elementarną normą pedagogiczną, wprowadzoną przez słowa: „Słuchaj Izraelu praw i przykazań, które dziś mówię do twych uszu, ucz się ich i dbaj o to, aby je wypełniać" (Pwt 5, 1). Dla Izraelity w każdym czasie historii narodu „studium Tory, upodobanie w niej, rozmyślanie nad nią dniem i nocą (Ps 1, 2) — to ideał wychowawczy"[2]. Różnorakie instytucje pierwszego przymierza miały na celu religijną formację ludu Izraela, były więc organami pedagogicznymi. Różne akty kultu były w gruncie rzeczy nieustanną odpowiedzią wychowanka, wyrażaniem swej pedagogicznej dyspozycyjności wobec życzliwości Boga ujawnianej w procesie cierpliwej formacji swego ludu[3].

Nowy Testament przekazuje nade wszystko pedagogię nowego przymierza. Pedagogiem staje się Syn Boży, Jezus Chrystus, powołujący uczniów i w ten sposób tworzący również instytucję pedagogiczną. Jest On Mistrzem i wzorem:

---

[1] G. Heleva, *La vocazione d'Israele a popolo di Dio* [w:] *Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali*, red. A. Favale, Roma 1981, s. 71.

[2] M. Czajkowski, *Lud przymierza*, Warszawa 1992, s. 15.

[3] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris 1960, s. 340.

„Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak ja wam uczyniłem" (J 13, 15). Jezus jest mistrzem mądrości, używa wielu mądrościowych sentencji z dziedziny wychowania, mówiąc prosto i odwołując się do dobrze zrozumiałych obrazów i symboli wziętych z życia (por. Mt 6, 23.27.34; 8, 22; 26, 52; Mk 9, 40; J 12, 24)[4]. Jego słuchacze tak właśnie odbierają sposób Jego nauczania: „Skąd mu ta mądrość" (Mt 13, 54).

Strategię wychowawczą Jezusa ukazał bardzo jasno Katechizm Kościoła Katolickiego (2607): „Jezus jako wychowawca przyjmuje nas takimi, jacy jesteśmy, i stopniowo prowadzi nas do Ojca. Zwracając się do tłumów, które idą za Nim, Jezus [...] otwiera je na nowość Królestwa, które przychodzi. Następnie objawia im tę nowość w przypowieściach. Wreszcie do swoich uczniów [...] będzie mówił otwarcie o Ojcu i o Duchu Świętym". Jezus jako pedagog jest formatorem swoich uczniów. Termin formacja wydaje się głębszy niż termin wychowanie, zwłaszcza w przypadku Jezusa. Formacja bowiem oznacza „ukształtowanie jakiegoś obrazu, nadanie kształtu »nieuformowanemu«, surowemu materiałowi"[5]. Formacja w wydaniu Jezusa staje się procesem wychowawczym, a celem formacji jest nie tylko uformowanie „jako", ale nade wszystko wychowanie „do". Wydaje mi się, że proces wychowawczy Jezusa ma na celu totalną przemianę, ukształtowanie uczniów jako ludzi świadomych swego Bożego dziecięctwa. Jest czymś więcej niż wychowanie, albowiem cele wychowawcze (proces humanizacji) stoją w służbie formacji zbawczej (proces wyzwalający)[6].

Jak prezentuje się Jezus jako pedagog? Jakie stosuje metody wychowawcze? Co to jest *paideia Kyriou*? Oto pytania, które stają przed nami.

1. JEZUS JAKO PEDAGOG

Obraz Jezusa-pedagoga ukazać można poprzez różne terminy pedagogiczne, odnoszące się do Jego osoby i Jego działania.

a) Najogólniejszym terminem pedagogicznym jest słowo μαθητής i jego derywaty. W ewangeliach zazwyczaj oznacza ono stan „bycia uczniem" Jezusa. Rengstorf odróżnia w pojęciu tym bycie początkującym praktykantem, w którym trudno dopatrzyć się świadomej zgody na naukę (Lehrling), od bycia adeptem Jezusowej szkoły, Jego zwolennikiem (Jünger)[7]. Argument stanowi tłumaczenie

[4] M. Gilbert, *Maestri di saggezza e Sapienza di Dio* [w:] *Annunciare Cristo ai giovani*, red. A. Amato, G. Zevini, Roma 1980, s. 103–104.

[5] G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 41.

[6] G. Groppo, *Teologia dell'educazione*, Roma 1991, s. 192–193.

[7] K. H. Rengstorf, μαθητής [w:] TWNT t. 4, s. 419.

terminu μαθητής z hebr. tal'mîd (Jr 13, 21, 46, 9). We wprowadzeniu do Kazania na Górze czytamy: „A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie" (Mt 5, 1). Analogiczne znaczenie odkrywamy u Mt 8, 23: „Gdy wsiadł do łodzi, poszli za nim Jego uczniowie" (zob. też np. Mt 9, 14; 19; 12, 1.2; 14, 15.19). Ciekawą sugestię widać w tekście Mt 13, 10. Otóż uczniowie wyraźnie sami siebie odróżniają od innych ludzi chodzących za Jezusem: „Dlaczego w przypowieściach mówisz do nich?". Wskazuje to na wyraźne poczucie odrębności grupy bliskich uczniów.

W ewangeliach odkryć można pojęcie bycia uczniem Jezusa jako termin oznaczający także bycie uczniem Jezusa-rabina (np. Mt 23, 8)[8]. Mt 2, 18 wymienia trzy grupy uczniów: uczniów Jana, uczniów faryzeuszów i uczniów Jezusa. Podobnie u Łk 5, 33. Wskazuje to niewątpliwie na fakt, iż Jezus — zwłaszcza w świetle Jego kontrowersji z faryzeuszami i saduceuszami — postrzegany jest jako jeden z nauczycieli Izraela, co szczególnie widać w tytule odnoszonym do Niego, w pytaniu uczniów: „Rabbi, kto zgrzeszył..." (J 9, 2). Bycie uczniem należącym do takiej grupy oznaczało konieczność poddania się weryfikacji w świetle założeń szkół rabinackich. Wyraźnie jednak zarówno Jezus jak i uczniowie kontestują tę zależność, albowiem wielce wymowny fakt łuskania kłosów w szabat (Mk 2, 23—28; Łk 6, 1) czy wyjaśnienie przez Jezusa prawdziwego pojęcia terminu „rabbi" (Mt 23, 8) przeczy presji rabinackiej formacji uczniów. Ewangelie wyraźnie zaznaczają dystans między uczniami Jezusa a uczniami innych rabinów, na co wskazuje choćby fakt podkreślania „nieortodoksyjności" uczniów Jezusa. Tak jest w czasie dyskusji Jezusa z faryzeuszami w Galilei (Mk 7, 2–5) czy w czasie przesłuchania uzdrowionego niewidomego przez faryzeuszów: „Bądź ty sobie jego uczniem, my jesteśmy uczniami Mojżesza" (J 9, 28).

Forma imperatywna μάθετε używana jest przez Jezusa w stosunku do uczniów w znaczeniu nakazu uczenia się od Niego: „Uczcie się ode mnie bo jestem łagodny i pokorny sercem" (Mt 11, 29). Forma czasownikowa μαθητεύτηεις użyta w nakazie misyjnym u Mt 28, 19 (tłumaczona w BT jako „nauczajcie") oznacza „czynienie uczniów". Tłumaczenie tego tekstu mogłoby brzmieć: „Idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów".

b) Termin διδάσκειν podkreśla autorytet nauczyciela. W ewangelii Mateusza mianem nauczyciela określają Jezusa wyłącznie Jego przeciwnicy, często przyrównując go — z zamiarem wystawienia na próbę — do Mojżesza. W ewangelii Marka i Łukasza obdarzają Jezusa tym tytułem również Jego uczniowie (Mk 4, 38; 9, 38; 10, 35; Łk 7, 40). Bardzo często jednak we wszystkich ewangeliach zwracają się tak do Jezusa proszący Go o radę bądź o dokonanie jakiegoś szczególnego dzieła (np. uzdrowienia). Termin „nauczyciel" (διδάσκαλος) wiąże się więc z powszechnym w okresie II świątyni szacunkiem dla wykładającego zasady życia religijnego, nazywanego rabbî (gr. 'επιστάτης — Mistrzem (tak Jezus jest na-

zywany tylko w Łk). Jezus także — na wzór rabinów — prowadzi dydaktyczne dysputy, udzielając wyjaśnień, nierzadko powołując się na autorytet Słowa Bożego i w ten sposób naucza, dając wykładnię konwencjonalnych obyczajów. Posługuje się popularnymi, prostymi obrazami (król, wychowawca, ojciec, syn, córka, właściciel winnicy)[9]. Autorytet Jezusa-nauczyciela ujawnia się najpełniej w przypadkach, kiedy, interpretując uznane prawa i obyczaje, chce przywrócić im pierwotne, właściwe znaczenie lub podać ich autorytatywną wykładnię. Stwierdza wówczas: „ja zaś powiadam wam — a ja wam mówię". W stosunku do swoich uczniów objawia jednak szczególny autorytet. Kiedy bowiem w trwodze wołają do Niego: „Nauczycielu, giniemy" (Mk 4, 38), Jezus ucisza morze. Łączy więc, jak w wielu innych przypadkach, autorytet mistrza „uczącego i czyniącego". Zarzut braku takiej koherencji stawiał Jezus ówczesnym nauczycielom Izraela. Osobiste doświadczenie i przeżycie uczniów jest środkiem do uznania, iż Jezus – nauczyciel jest inny niż podobni Mu rabini, a Jego uczniowie zyskują status szczególnych świadków. Sami zapewne mają stawać się świadomi, iż bycie uczniem takiego Mistrza obliguje ich do analogicznego postępowania: głosić i naukę od razu realizować w sobie. Pedagogia Jezusa jest zatem oparta o osobisty autorytet nauczyciela. Swych uczniów-słuchaczy wprowadza Jezus w etap wiernego naśladowania, w którym łączy się rzeczywistość deklaracji z ich realizacją.

c) Kolejny termin to 'ακόλουθος, najczęściej tłumaczony jako „ktoś idący za". Formę imperatywną 'ακολούτηει stosują ewangelie w opisach powołań przez Jezusa swych uczniów (Mt 8, 22; 9, 9; Mk 2, 14; 10, 21; Łk 5, 27; 9, 59; J 1, 43). Ten sam termin użyty jest w określeniu warunków bycia uczniem Jezusa czyli „chodzenia za nim" w opowiadaniu o bogatym młodzieńcu oraz jako kryterium — stosowane przez samych uczniów — przynależności do grupy uczniów (Łk 9, 49). Istotą tego określenia wydaje się „pozostawanie razem w grupie". Tak więc chodzenie za = towarzyszenie = bycie uczniem = jako uczeń pozostawanie we wspólnocie z innymi uczniami.

d) Następny termin to γινώσκω[10]. W zapowiedzi posłania Ducha-Pocieszyciela ewangelista notuje wypowiedź Jezusa stwierdzającą, że uczniowie Jego znają Ducha (J 14, 16–17). Szczególny to passus, albowiem termin γινώσκω Jezus stosuje tutaj także w odniesieniu do siebie, podkreślając swoją więź z Ojcem oraz swą wiedzę wynikającą z owej więzi: „Nikt nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn" (Łk 10, 22; Mt 11, 27). Jeżeli zatem mówi, że Ojca

[8] C. Bissoli, *Cristo e la vocazione* [w:] *Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali*, red. A. Favale, Roma 1981, s. 139.

[9] J. Trela, *Przypowieści Jezusa a meszalim*, Lublin 1997, s. 69.

[10] R. Bultmann, *γινώσκω* [w:] TWNT t. 1, s. 688.

poznać może tylko ten, „... komu Syn zechce dać poznać" (Łk 10, 22), to wskazuje także na szczególną więź łączącą uczniów z Jezusem. Pytanie Natanaela: „Skąd wiesz o mnie = znasz mnie?" (J 1, 48) nie sugeruje jakiejś wiedzy nadzwyczajnego rodzaju, ale raczej nadzwyczajne jej pochodzenie. Jezus zna Natanaela, czyli wie o nim wszystko, ponieważ — jak wyznaje Natanael — jest Synem Bożym. Jednoczesne użycie tytułu Rabbi i Syn Boży, wydaje się ukazywać Jezusa jako szczególnego Mistrza, innego niż rabini Izraela. Jednocześnie uczniowie takiego Rabbiego również zyskują status szczególnych uczniów. W drugim epilogu ewangelii Janowej znajdujemy potwierdzenie tego wniosku, gdyż Piotr z rozbrajającą szczerością mówi do Jezusa: „Κύριε, πάντα σὺ οἶδας σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε — Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz że Cię kocham" (J 21, 17). Warto zauważyć tu użycie dwóch terminów wyrażających wiedzę Jezusa: σὺ οἶδάς i σὺ γινώσκεῖς. Γινώσκω wyraża relację Jezusa i Piotra, relację Mistrza i ucznia, relację poznania uczuć, relację miłości, poznanie sięgające głębi istoty ucznia, a nie tylko prosty stan wiedzy. Ten rodzaj poznania odnosi się również do rozpoznania fenomenu relacji nadzwyczajnej, będącej nie tylko nadzwyczajnym stanem, ale wyrazem udzielenia się Boga wybranemu człowiekowi, kiedy to Zachariasz w dialogu z aniołem zapytuje: „Po czym ja to poznam?" (J 1, 18). Czyny Jezusa, których nie są w stanie rozeznać i zrozumieć żydzi, świadczą o synowsko-ojcowskiej relacji Jezusa z Ojcem (por. J 10, 38). Najpełniejszy udział w tej relacji posiada zatem Jezus i Ojciec: „ἐγὼ δέ, σε ἔγνων — ja zaś Cię poznałem" (J 17, 25) i taką synowsko-ojcowską relację ustanawia Jezus w stosunku do Piotra. W świetle terminu γινώσκω bycie uczniem oznacza bardzo osobiste i bezpośrednie doświadczenie poznania osoby Mistrza w wyniku swoistej relacji interpersonalnej.

e) Szczególnym terminem jest κατηχέω. Występuje w ewangeliach bardzo sporadycznie, ale zawsze w przypowieściach Jezusa. Tak jest w przypowieści o siewcy (Łk 8, 15) i w przypowieści o zajmowaniu miejsc na uczcie (Łk 14, 9). Kontekst przypowieści sugeruje znów rabinacki sposób nauczania. Charakter tych przypowieści (a także innych) cechuje się dużą otwartością na szeroki krąg odbiorców, rzec by można uniwersalizmem. Ponieważ Jezus tworzy przypowieści, uwzględniając odbiorcę, wydaje się, że słowo κατηχέω implikuje szeroki krąg uczniów, lub też uczniów w szerokim znaczeniu. W Nowym Testamencie z reguły jest to podawanie jakiejś nauki w sensie ogólności[11]. Nie jest to jednak — jak w przypadku rabinów — koncentracja na żydowskiej wyłącznie przestrzeni socjologicznej[12]. Powszechność odnosi się do moralnego wymiaru rzeczywistości relacji ludzko-boskiej, a zatem funkcją przypowieści jest (obok innych zadań)

[11] Ç. W. Beyer, Κατηχέω [w:] TWNT t. 3, s. 639–640.
[12] Por. szerzej J. Trela, *Przypowieści...*, s. 226–228.

postawienie pytania o własne postawy, apel do nich[13], czyli konkretna formacja słuchaczy, w tym uczniów, traktowanych często w sposób absolutnie specjalny — Jezus wyjaśnia im na osobności istotę przypowieści.

2. METODA PEDAGOGICZNA JEZUSA

„Metoda pedagogiczna" w ujęciu Jezusa nie jest pojęciem jednoznacznym. Wychowanie czy formacja odnosi się tutaj zarówno do szerokiego kręgu słuchaczy Jezusa, jak również — w sposób szczególny — do Jego najbliższych uczniów, zwłaszcza apostołów. Jezus zdaje się w krótkim czasie swej publicznej działalności odzwierciedlić schemat długiego procesu formacji ucznia w judaizmie: przechodzi od *beth hasefer*, przez *beth hamidrasz* do *beth hatalmud*[14]. W świetle opisów ewangelicznych, w odniesieniu do najbliższych Jego uczniów, można ustalić następującą procedurę czy też metodykę Jezusa:

1. Jezus wzywa po imieniu (wybór osoby ma charakter misterium; trudno ustalić kryteria).
2. Uczniowie chodzą za Jezusem (Jezus jest świadkiem Ojca).
3. Jezus progresywnie łączy uczniów z sobą, naucza publicznie i wyjaśnia w małej grupie (personalizacja).
4. Uczniowie stają się grupą świadków Jego objawienia (formacja świadków).

Jezus wzywa po imieniu. Opisy powołań aż nadto znane są z ewangelii. W kilku przypadkach mamy do czynienia z bardzo bezpośrednim, niezwykle indywidualnym wezwaniem: „Pójdź za mną", gdzie wymienione zostają imiona powołanych. Grupę „dwunastu" niewątpliwie uznać należy za powołanych osobiście przez Jezusa, choćby z uwagi na szczególne więzi łączące ich z Jezusem i swoiste ich zadania, które stawia im Mistrz. Powołanie personalne, osobiste, niezwykle intymne, domaga się równie osobistej odpowiedzi. Już to buduje szczególną relację powołującego i powołanego. Trudno jednak odnaleźć kryteria, które decydują o wyborze ucznia. Jest to misterium, którego, niestety, nie da się przeniknąć. Niewątpliwie Jezus nawiązuje do tradycji starotestamentowych powołań, jako że występuje z pozycji równie imperatywnej, jak Bóg powołujący proroków. Nie znaczy to, iż pozbawia powołanych decyzyjności. Znaczy natomiast, że istotą powołania jest bezpośredni kontakt z powołującym, co przesądza o pozytywnej decyzji ucznia.

---

[13] H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 180.

[14] Zob. szerzej S. Safrai, *Education and the Study of the Torah* [w:] *The Jewish People in the First Century*, V 2, Assen-Amsterdam 1976, s. 950–958.

Uczniowie chodzą za Jezusem. Jezus w swoim nauczaniu i swych dziełach objawia się jako spełniający starotestamentowe funkcje kapłana, króla, proroka, pasterza i lekarza (por. Ps 110; Iz 9; 11; 42; 49; Ez 34). Przekazuje wiedzę, którą otrzymał od Ojca. Jest w ten sposób idealnym Świadkiem, widzialnym uobecnieniem się Niewidzialnego, objawieniem Światła, Życia i nieskończonej Miłości Boga[15]. Uczniowie, chodząc za Jezusem, zaczynają dostrzegać w swoim Mistrzu objawiciela i interpretatora absolutnej doskonałości Boga: „Wszystko przekazał mi mój Ojciec. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" (Mt 11, 27; Łk 10, 22). Moc Jego nauczania płynie właśnie z tego przenikania ojcowsko-synowskiego, a wyraża się najlepiej w zdziwieniu tłumu wobec nauczania Jezusa w synagodze w Kafarnaum: „Uczył ich bowiem, jak ten, który ma władzę" (Mk 1, 22) i „Co to jest? Nowa nauka jakaś z mocą" (Mk 1, 27). Na tym etapie Jezus ukazuje siebie w dwóch aspektach: przemienności słowa i czynu[16]. Pójście za Jezusem staje się tutaj znaczeniowo bliskie określeniu „uwierzyć Mu". Nie oczekuje On jednak od uczniów wiary opartej tylko na znakach i cudach. Mistrz szokuje swych uczniów negacją utartych i świętych obyczajów, przede wszystkim negacją żydowskiego rozumienia Prawa i szabatu. W kazaniu na Górze Jezus stawia siebie ponad Mojżeszem, dyspozycję wewnętrzną wskazując jako normę czynu. Wywołuje wielkie oburzenie, uderzając w ceremonialny kult judaizmu[17]. Przygotowuje w ten sposób nową interpretację Prawa, a swych uczniów sposobi do ukazania siebie jako Mesjasza i prawdziwego Syna Bożego (J 4, 26).

Jezus łączy uczniów z sobą. W czasie swej posługi dostosowuje się On do mentalności swoich uczniów, równocześnie stara się ich tak formować, by ukształtować ich jako przyszłych świadków. Kontynuuje przede wszystkim tradycyjne nauczanie biblijne o obecności Boga w świecie ludzkim, stosując formy używane tradycyjnie w Izraelu: formy paraboliczne, gnomiczne i profetyczne. Ukoronowanie nauczania Jezusa stanowi objawienie uczniom misterium swej osoby i przyszłej roli uczniów poprzez fakt własnej śmierci i zmartwychwstania[18]. Świadczy to, że powołanie uczniów służyć miało wyłącznie sprawie zbawczej[19].

Do końca swej publicznej posługi Jezus żyje w towarzystwie uczniów. Ukazuje im na swym własnym przykładzie, jak nadać ludzki kształt Bożej miłości. Sądzę, że dla procesu pedagogicznego Jezusa, owo „oblekanie" Boga w człowieka staje

[15] J. Cantinat, *La pedagogia di Dio nella Biblia*, Torino 1965, s. 130–131.

[16] T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987, s. 181.

[17] H. Langkammer, *Oryginalność Jezusowego przepowiadania* [w:] *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1978, s. 79.

[18] J. Cantinat, *La pedagogia...*, *op. cit.*, s. 211.

[19] J. Homerski, *Powołanie w formacji religijnej Ludu Bożego* ST, RTK 33(1986), s. 45.

się momentem kluczowym: „Ojcowie nasi jedli mannę na pustyni... Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba" (J 6, 31–32). Niewątpliwie trudne to słowa, nic więc dziwnego, że ich słuchanie i rozumienie sprawiało uczniom największą trudność. Ale przecież Jezus nie chce — jak się wydaje — zdogmatyzować swojego nauczania. Pragnie natomiast uformować u swoich uczniów wiarę w siebie. Jest to coś o wiele więcej niż formacja do „poczucia przynależności". Dlatego odsłania powoli tajemnicę samego siebie, czyli „objawia". „Objawianie" jest tutaj światłem pozwalającym w gruncie rzeczy odkryć uczniom samych siebie. Objawić nie znaczy dowiedzieć się, ale jest synonimem bardzo indywidualnego odkrycia swej bardzo indywidualnej relacji z Jezusem. „Gdyby odpowiedź nie pochodziła od uczniów, gdyby została im podana przez Jezusa, byłaby tylko lekcją podyktowaną przez nauczyciela i zarejestrowaną w pamięci i umyśle uczniów. Objawienie ograniczałoby się do nauczania typu szkolnego, do repertuaru ściśle odkreślonych formuł. [...] Ale On nigdy nie zwraca się tylko do rozumu, lecz wprowadza w samo życie"[20]. Otwiera nie tylko umysły uczniów, lecz nade wszystko ich serca. Pedagogia Jezusa polega również na stawianiu pytań (ewangelie zawierają ich około 50). Jezus zmusza zatem swoich uczniów do intelektualnej i duchowej aktywności, która ma prowadzić do odpowiedzi personalnej. Przykłady modlitwy Jezusa oraz gest umycia nóg uczniom są tutaj wielce wymowne. „Za kogo uważają mnie ludzie? [...] A wy za kogo mnie uważacie?" (Mk 8, 27.29) — to niezwykle osobiste wezwanie, domagające się równie osobistej odpowiedzi, bynajmniej nieopartej li tylko na wiedzy, ale nade wszystko na właściwym dla indywidualnego ucznia doświadczeniu swej wiary w nauczyciela i mistrza. Mistrz stosuje tutaj metodę „dziecka": odwołuje się do znaków, obrazów, prostych skojarzeń, tych najbardziej dostępnych, wywodzących się z najbliższego otoczenia. Kwintesencją tej metody są słowa: „Jeśli nie staniecie się jak to dziecko...".

Szokujące wrażenie wywierają na uczniach słowa Jezusa: „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14, 26). Wybranych uczniów wprowadza też Jezus w porażającą tajemnicę konieczności własnej śmierci: „Potem wziął Dwunastu i powiedział do nich: Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym [...] ubiczują Go i zabiją, a trzeciego dnia zmartwychwstanie. Oni jednak nic z tego nie zrozumieli" (Łk 18, 31–33). „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje" (Mk 8, 34) — to również określenie indywidualnej relacji do Jezusa. Wraz z rozwojem wydarzeń stawało się coraz bardziej jasne, że najbliżsi uczniowie, którzy odpowiedzieli na wezwanie Jezusa, muszą liczyć się z konsekwencjami swej decyzji. Nonkonformizm Mistrza

[20] J. Guillet, *Jezus Chrystus w naszym świecie*, Warszawa 1980, s. 118–119.

wymaga od uczniów drogi kenozy. Chodzenie za Jezusem rozumie się na tym etapie jako decyzję dzielenia z Nim Jego losów. Ostatecznym stadium i jednocześnie kryterium indywidualizacji procesu „czynienia uczniów" oraz ustanawiania relacji między Jezusem i uczniami, staje się męka i śmierć Jezusa. W niej krystalizuje się „bycie uczniem". Kres ludzkich nadziei odkrywa bycie uczniem *pomimo*, a nie *dla*.

Uczniowie stają się świadkami. Modlitwa arcykapłańska Jezusa (J 17, 6–21) ukazuje Jego zamiar pedagogiczny w stosunku do uczniów — ich świadectwo ma być w świecie fundamentem autentycznej wiary Kościoła. „Wydadzą was do synagog i do więzień [...] Będzie to dla was sposobność do świadectwa" (Łk 21, 12–13). Uczniowie jednak mają być kimś więcej niż tylko słuchaczami słów Mistrza i obserwatorami Jego działań, czy nawet Jego powiernikami. Mają oni realnie przedłużyć Jego świadectwo o Ojcu, stając się świadkami Jego świadectwa. W pełnym znaczeniu ujawnia się tutaj żądanie „zaparcia się samych siebie" (Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23), sytuowane zawsze w kontekście zapowiedzi męki Jezusa. Zaprzeć się siebie znaczyłoby „dawać Mu (o Nim) świadectwo = wyznać Go", nawet wobec konsekwencji utraty własnego życia. Istotne jest to, że uczniowie Jezusa poprzez swego Mistrza znają tajemnicę królestwa Bożego, czyli sens zbawczego działania Boga w świecie (Łk 8, 10). Świadcząc zatem o Jezusie, odkrywają jednocześnie Boże dzieło zbawienia. W tym sensie stają się świadkami Świadka. Z teologicznego ujęcia ewangelii Mateusza i Łukasza wynika, że dawanie świadectwa nie odnosi się tylko do bezpośrednich, historycznych uczniów Chrystusa, ale również do chrześcijan, do wspólnot pierwotnego Kościoła.

Ujmując proces pedagogiczny Jezusa z perspektywy ucznia, można przedstawić go następująco:

— uczeń zaintrygowany (widz),
— uczeń zainteresowany (słuchacz),
— uczeń powołany — przyłączony (student),
— uczeń zaangażowany (świadek).

W ten sposób można zrekonstruować metodę pedagogiczną Jezusa. Ujęta zarówno ze strony Mistrza, jak i ze strony ucznia, staje się uniwersalnym sposobem wychowania prowadzącym do formacji umysłów otwartych, zaangażowanych i pełnych ludzkiej dojrzałości. Dojrzałość zaś ludzka wieść winna do dojrzałości chrześcijańskiej: aby nie „wstydzić się... świadectwa Pana" (2 Tm 1, 8).

Riassunto

La vita cristiana sembra di essere un continuo processo di formazione per essere discepolo di Gesù. Le nozioni pedagogiche del Nuovo Testamento mostrano una chiara distinzione dei discepoli di Gesù dagli altri uomini che lo seguivano, invece sopra ogni altra cosa contestano la comprensione rabbinica dello stato di essere dicepolo. L'autorità del maestro impone non soltanto l'apprendimento da lui, ma fa notare l'esempio del maestro che „insegna ed agisce". Un'obiezione della mancanza di tale coerenza, Gesù ha fatto ai maestri d'Israele di quel tempo. Essere discepolo di Gesù implica „rimanere nel gruppo". Essere discepolo significa anche una relazione affettiva, per di più un vincolo d'amore; una conoscenza che mira alla profondità della natura del discepolo e non soltanto un semplice stato della conoscenza.

Gesù chiama personalmente ad una relazione intima e richiede una risposta così personale. Seguire Gesù significa piuttosto credere in Lui e poi fidarsi di Lui. Il coronamento del processo pedagogico di Gesù è la manifestazione ai discepoli la pienezza del mistero della propria persona nonché loro ruolo nel futuro, attraverso il fatto della propria morte e risurrezione. Questo significa che la vocazione dei discepoli doveva servire unicamente all'opera della salvezza.

La vita cristiana sembra di essere un continuo processo di formazione per essere discepolo di Gesù. Le nozioni pedagogiche del Nuovo Testamento mostrano una chiara distinzione dei discepoli di Gesù dagli altri uomini che lo seguivano, invece sopra ogni altra cosa contestano la comprensione rabbinica dello stato di essere dicepolo. L'autorità del maestro impone non soltanto l'apprendimento da lui, ma fa notare l'esempio del maestro che „insegna ed agisce". Un'obiezione della mancanza di tale coerenza, Gesù ha fatto ai maestri d'Israele di quel tempo. Essere discepolo di Gesù implica „rimanere nel gruppo". Essere discepolo significa anche una relazione affettiva, per di più un vincolo d'amore; una conoscenza che mira alla profondità della natura del discepolo e non soltanto un semplice stato della conoscenza.

Gesù chiama personalmente ad una relazione intima e richiede una risposta così personale. Seguire Gesù significa piuttosto credere in Lui e poi fidarsi di Lui. Il coronamento del processo pedagogico di Gesù è la manifestazione ai discepoli la pienezza del mistero della propria persona nonché loro ruolo nel futuro, attraverso il fatto della propria morte e risurrezione. Questo significa che la vocazione dei discepoli doveva servire unicamente all'opera della salvezza.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Zbigniew Majcher SDB

JEZUS CHRYSTUS JAKO „TRAUMATURG". AFRYKAŃSKI MODEL CHRYSTOLOGICZNY

W afrykańskim spektrum różnorodnych typów uzdrawiaczy parających się problemami ludzkiego zdrowia możemy natknąć się na: znachorów (często nazywanych lekarzami tradycyjnymi), proroków, hipnotyzerów, radiestetów z wahadełkiem, zielarzy, białych lekarzy i wielu innych. W tym poniekąd zróżnicowanym ze względu na używane metody i zakres kompetencji gronie znajduje się postać, którą trudno przyporządkować do jakiejkolwiek grupy, jest nią Jezus Chrystus. W pewnych wypadkach można utożsamić Chrystusa z każdym z nich, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo. W innych zaś taka identyfikacja jest wręcz zabroniona. A więc kimże jest ten, o którym tu mowa? Jaką pozycję wśród uzdrawiaczy wyznacza mu współczesny Afrykańczyk? Czym w ogóle jest choroba, a czym zdrowie i jak w świetle wiary patrzą na nie afrykańscy chrześcijanie? Oto kwestie, które poruszę w tym artykule i, jeśli to będzie możliwe, postaram się pośrednio lub bezpośrednio na nie odpowiedzieć.

1. CHOROBA

1.1. Afrykańska tradycyjna eksplikacja przyczyn występowamia chorób

Większość ludów afrykańskich wierzy, że człowiek ponosi karę za swoje grzechy już tu, na ziemi, a nie w życiu pozagrobowym. Dlatego choroba albo inne niepowodzenia są symptomem wskazującym na to, że ktoś złamał moralne albo rytualne zasady postępowania[1].

[1] Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. z oryginału K. Wiercieńska, Warszawa 1980 s. 261.

W społecznościach afrykańskich choroba jest często przypisywana zjawisku naruszenia tabu albo ingerencji złych lub czasami z czegoś niezadowolonych duchów przodków[2]. Nie przeczy to wierzeniu, że tzw. rzucenie na kogoś uroku, czary, opętanie przez złego ducha, przekleństwo rzucone przez czarnoksiężnika albo przez sąsiada nie może być przyczyną choroby[3]. Wiara w złe moce, które mogą przyczynić się do zaistnienia choroby, jest afrykańską odpowiedzią na istnienie zła i nieszczęść w świecie.

Aby uzdrowienie mogło zaistnieć, należy znaleźć przyczynę choroby i ją wykorzenić[4]. Związane to jest z przeprowadzeniem pewnych określonych ceremonii, które mogą mieć charakter ekspiacji za popełnione winy[5].

To, że Afrykanie czasami uznają przyczyny naturalne występowania pewnych chorób[6], wcale nie wyklucza możliwości jednoczesnego działania przyczyn nadprzyrodzonych[7]. Choroba, tak jak i inne nieszczęścia, jest fenomenem religijnym[8].

Nie zawsze ofiara musi być winna, może ona cierpieć z powodu błędu jakiegoś krewnego[9].

---

[2] Zob. R. P. Werbner, *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organization of Religious Movement*, Washington 1989 s. 69–70; J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology. An African Experience of Jesus*, New York 1985 s. 144; G. G. Harris, *Casting Out Anger. Religion among the Taita of Kenya*, Cambridge 1978; K. Appiah-Kubi, *Christology* [w:] *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 75; M. F. C. Bourdillon, *The Shona Peoples. An Ethnography of the Contemporary Shona, with Special Reference to their Religion*, wyd. 3, Gweru 1987, s. 230–232; A. Nasimiyu-Wasike, *Christology and an African Woman's Experience* [w:] *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 80.

[3] Zob. C. Kolié, *Jesus as Healer?* [w:] *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 145.

[4] *Ibidem.*

[5] Zob. M. F. C. Bourdillon, *Religion and Society. A Test for Africa*, Gweru 1991, s. 39.

[6] Zob. J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 148.

[7] „Every misfortune, like any piece of good fortune, involves two questions: The first is how it happened, and the second why. The »How« is answered by common-sense empirical observation, but the »Why« is not easily explicable. Belief in witchcraft and other supernatural powers explains why particular persons at particular times and places suffer particular misfortunes — death, accident, disease, barrenness, or crop failure". K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 75–76.

[8] Zob. J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 146; J. Comaroff, *Healing and the Cultural Order: the Case of the Baralong boo Ratshidi*, „American Ethnologist" 7:1980, nr 4, s. 645.

[9] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 75; J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, *op. cit.*, s. 261.

1.2. HOLISTYCZNY WYMIAR CHOROBY

W większości społeczeństw afrykańskich patrzy się na chorobę jako na nieszczęście, które dotyczy całej osoby[10]. Ów brak podziału na to, co duchowe i na to, co cielesne, ma bezpośredni wpływ tak na relacje cierpiącego ze światem nadprzyrodzonym[11], jak i na związki z członkami wspólnoty[12], do której chory należy[13].

1.3. STAROTESTAMENTOWA PARALELA

W świecie, który całkowicie zależy od Boga będącego jego przyczyną, choroba nie stanowi wyjątku. Nie sposób nie widzieć w niej ciosów, które Bóg wymierza człowiekowi[14]. Człowiek Starego Testamentu, podobnie jak współczesny Afrykanin, przeżywa swoją chorobę w stałej obecności przed Bogiem (zob. Ps 38). Bogu, którego uznaje za Pana życia i śmierci, powierza swoje uzdrowienie, ponieważ choroba pojmowana jest jako stan słabości i ułomności (zob. Ps 6,3; Iz 38). Choroba staje się początkiem nawrócenia (zob. Ps 38, 5. 39, 9. 39, 12), zaś Boskie przebaczenie początkiem uzdrowienia (zob. Ps 32, 5. 107, 20). Doświadczenie, jakim jest choroba, ukazuje jego związek z popełnionym grzechem, a przez grzech ze złem[15]. Objawienie biblijne nie sprzeciwia się temu, ale określa okoliczności, w których takiego związku należy się dopatrywać. Bóg stworzył człowieka do szczęścia. Choroba stoi w sprzeczności z tymi zamiarami Boga. Jest

[10] Zob. J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 147; M. F. C. Bourdillon, *Religion and Society*, *op. cit.*, s. 20.

[11] Zob. J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 146.

[12] „Western culture sickness is personal, individual. It would be strange in Europe or America for a sick person to go to a doctor together with his or her family. In another culture such a visit to the doctor would not be strange. People of those cultures do not understand the Western bourgeois interpretation of sickness. To them sickness is not only seen as something of the community, it is also seen as a sign to the whole community". J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 149; por. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Functions in Primitive Society*, London 1952.

[13] Zob. J. Comaroff, *Healing and the Cultural Order: the Case of the Baralong boo Ratshidi*, *op. cit.*, s. 637–657; M. F. C. Bourdillon, *Religion and Society*, *op. cit.*, s. 42; K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 75; J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, *op. cit.*, s. 144.

[14] Zob. J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-Uleczenie* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, wyd. 3, Poznań 1990, s. 122–125.

[15] Zob. KKK 1502; A. Miralles, *L'Unzione degli infermi* [w:] *Commento Teologico Al Catechismo Della Chiesa Cattolica*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1993, s. 384–385.

ona następstwem grzechu[16]. Zaś wiara w Boga i postępowanie według Prawa daje życie (zob. Wj 15, 26). Prorok Izajasz uważa, że cierpienie może mieć między innymi wartość ekspiacyjną[17] lub odkupiającą, ofiarowaną za grzechy innych (Iz 53, 11).

2. MEDYCYNA A RELIGIA

2.1. Afrykańskie tradycyjne rozumienie pojęć

Religia dla przeciętnego Afrykanina jest środkiem wzmacniającym życie. Pojmowana jest jako środek przeciw wrogim człowiekowi siłom, które mogłyby zniszczyć człowieka. Bardzo często pojęcia „medycyna" i „religia" są synonimami, dlatego nie da się ich od siebie odróżnić. Dobry stan zdrowia uznawany jest za symptom właściwej relacji człowieka ze środowiskiem, a więc jest czymś więcej jak tylko brakiem choroby — jest on częścią magiczno-religijnego procesu[18].

2.2. Rola Kościołów misyjnych w uzdrawianiu

Pomimo tego, że uzdrawianie w chrześcijaństwie zawsze odgrywało bardzo ważną rolę[19], Kościoły misyjne w Afryce nie były w stanie w takim stopniu zaspokoić głęboko zakorzenionych duchowych potrzeb konwertyty afrykańskiego, w jakim czyniła to tradycyjna religia afrykańska[20]. Dlatego w programacji roku liturgicznego Kościoły starają się uwzględniać kwestię uzdrawiania[21]. Należy

[16] Zob. J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-Uleczenie*, *op. cit.*, s. 122.

[17] *Ibidem*, s. 123.

[18] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 76; J. Comaroff, *Healing and the Cultural Order: the Case of the Baralong boo Ratshidi*, *op. cit.*, s. 643.

[19] „Przecież miłość chrześcijańska obejmuje wszystkich, bez względu na rasę, pochodzenie społeczne czy religię; nie oczekuje też żadnej korzyści czy wdzięczności. Jak bowiem Bóg umiłował nas miłością bezinteresowną, tak i wierni powinni z miłością troszczyć się o człowieka, okazując mu taką samą miłość, z jaką Bóg szukał człowieka". DM 12.

[20] Por. M. C. Kirwen, *The Missionary and the Diviner. Contending Theologies of Christian and African Religions*, New York 1987, s. 2.

[21] Por. *Fort Jameson Diocesan Pastoral Commission. Minutes of the Meeting Held at Chassa Secondary School on 25th–28th July 1966* [w:] *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 042, s. 118–122; *Fort Jameson Diocese. Report on some Liturgical Items from 1965* [w:] *ibidem*, nr 045, s. 129–130; *Mansa Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on the 16th–17th December 1970* [w:] *ibidem*, nr 031, s. 86–87; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984* [w:] *ibidem*, nr 043, s. 122–123.

stwierdzić, że misjonarze uczynili wiele dobrego[22], budując tzw. centra medyczne[23], które w znacznym stopniu przyczyniły się do „rekrutacji" konwertytów[24]. Obecnie głównym zadaniem tego Kościoła jest nie tyle leczenie chorób, co demistyfikacja tegoż leczenia dla Afrykanów[25].

2.3. Stosunek tubylczych Afrykańskich Kościołów Chrześcijańskich do medycyny

Podejście tubylczych Afrykańskich Kościołów Chrześcijańskich do uzdrawiania nie ma na celu wyrugowania leczenia metodami medycznymi, ale stawia sobie za zadanie uzupełnianie tychże metod. Używanie w imię Chrystusa popiołu, świętych olejów, wody święconej oraz wymawianie świętych formuł, modlitwa nad chorym, posługiwanie się tłumaczeniem snów i wizji etc.[26] — jest praktycznym wyrazem zastosowania symboli religijnych w rozwiązywanie konkretnych problemów życiowych. Często proces uzdrawiania połączony jest z liturgią kościelną oraz z tradycyjnym tańcem i śpiewem[27].

---

[22] Zob. K. Müller, *Teologia Misji. Wprowadzenie*, przekł. z j. niemieckiego W. Kowalak i B. Wodecki, Warszawa 1989, s. 139.

[23] „In 1956–57, in Francophone territories of black Africa, there were 309 medical stations (18 hospitals, 270 infirmaries, and 21 leprosaria) supported by the Catholic missions, as compared with 125 supported by the French colonial administration. The Protestant missions, too, had infirmaries and hospitals, including outstanding clinics. Finally, every mission station had its dispensary hut or first aid room". C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 142.

„In one sense, the history of Christian missions in Africa is inseparable from medical and health programs. In time, each mission acquired a clinic as regularly as it built a school. The arrival of religious sisters to staff the clinic was usually the determining factor. Two-thirds of religious congregations operating in Africa were dedicated to medical work. Albert Schweitzer popularized this image of the missionary doctor. In the end, each ecclesiastical jurisdiction built at least one hospital, and many missionaries felt themselves able to disinfect a wound or hand out aspirin or doses of quinine. For more serious cases, they turned to the clinic or to the doctor at the nearest hospital". Jean-Mark Éla, *My Faith as an African*, przeł. z j. francuskiego J. Pairman Brown i S. Perry, New York – London 1989, s. 75–76.

[24] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 76; M. F. C. Bourdillon, *Religion and Society*, *op. cit.*, s. 266. „The missionary significance of the religious medical undertaking is scarcely in doubt. For the missionary, it was palpable expression of their desire, their will to »save the natives«: phisical health represented the salvation of the soul". C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 143.

[25] Zob. C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 148.

[26] Zob. J. S. Mbiti, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi 1986, s. 147.

[27] Zob. *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984* [w:] *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 043, s. 122–123; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 16th–17th January 1986* [w:] *ibidem*, nr 039, s. 108–110.

W ogromnej liczbie Kościołów chrześcijańskich są także i takie, które odrzucają nie tylko zachodnie metody lecznicze, ale także afrykańskie tradycyjne. Motywem takiego postępowania jest silna wiara w moc modlitwy i w dobroć Boga[28]. Jezus jest dla nich źródłem ich całego życia, dlatego jest mocą[29], dzięki której mogą pokonać swe codzienne troski i niepokoje[30].

3. SOTERIOLOGICZNY WYMIAR UZDRAWIANIA

Uzdrawianie to integralna część zbawienia. Wszelki rodzaj leczenia nie jest fenomenem *par excellence* mniej znaczącym od zbawienia, dlatego też, w pojęciu Afrykanina, nie da się tych dwóch pojęć oddzielić od siebie i rozpatrywać z osobna[31]. Uzdrowienie jest stanem, który doprowadza człowieka do specjalnej zażyłości z jego uzdrawiaczem. Powstanie takiej relacji obliguje uzdrowionego do dziękczynienia i wychwalania „dawcy zdrowia"[32].

W wielu wypadkach eschatologia chrześcijańska jest dla Afrykanów pojęciem obcym. Dla nich pełnia zbawienia dokonuje się już tu i teraz. Wyeliminowanie cierpienia i śmierci oznacza zbawienie darowane nam przez przychodzącego Chrystusa[33]. Zdrowie jest oznaką zbawienia, zaś za jego namacalny znak uznaje się harmonię psychofizyczną. Zły stan zdrowia jest symptomem partycypacji w złu i personalnej negacji zbawczej działalności Chrystusa. W takim kontekście znaczeniowym pojęcia „zdrowie" i „zbawienie" można uznać za synonimy[34].

Istnieją także Kościoły, które, podkreślając znaczenie Krzyża Chrystusowego i Jego Zbawczej Łaski[35], kładą duży nacisk na przeżycie duchowego uzdrowienia oraz trwanie w nim. Widocznym wyrazem ich udziału w uzdrawiającej misji Chrystusa jest wyznawanie grzechów, świadczenie o zbawczej mocy Krwi Jezu-

[28] Zob. K. Enang, *Salvation in a Nigerian Background. Its Concepts and Articulation in the Annang Independent Churches*, Berlin 1979, s. 286–290.

[29] Zob. F. E. Boulaga, *Christianity without Fetishes. An African Critique and Recapture of Christianity*, New York 1984, s. 65–66.

[30] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 78.

[31] Zob. K. Enang, *Salvation in a Nigerian Background*, *op. cit.*, s. 279–281.

[32] Zob. J. S. Mbiti, *Bible and Theology in African Christianity*, *op. cit.*, s. 152.

[33] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 76.

[34] „The very word, edinyanga, salvation with its derivatives like unyanga, ndinyanga indicates good health, soundness of the body. Edinyanga means verbatim health, and health is in verbatim salvation". J. S. Mbiti, *Bible and Theology in African Christianity*, *op. cit.*, s. 151.

[35] „Perhaps the best example of this is the East African Revival Movement which emerged in the years 1928–1930, simultaneously in Rwanda and Uganda, and later spread into Kenya, the United Republic of Tanzania, Zaire, the Sudan and other neighbouring regions. This revival, locally known as the Balokole movement, puts emphasis on spiritual Experience under the impact of the Cross". *Ibidem*, s. 166.

sowej, modlitwa, czytanie Biblii itp. Ukazywanie zbawienia w świetle Krzyża nadaje soteriologii afrykańskiej charakter czysto chrystologiczny[36].

4. EWANGELICZNY OBRAZ CHRYSTUSA UZDRAWIAJĄCEGO

„Chrystus traumaturg-uzdrowiciel — leczący urazy ciał i dusz, jest tytułem popartym rzeczywistością ziemskiego Jezusa."[37] Zarówno współczucie okazywane chorym, jak i uzdrawianie (zob. Mt 14, 14. 20, 34) są punktami odniesienia do Chrystusowej działalności mesjańskiej. Główną część dokonywanych przez Niego cudów stanowią uzdrowienia, które jednocześnie są znakiem dóbr mesjańskich[38]. Jezus nie tylko przywraca zdrowie ciału, uzdrowieniom fizycznym towarzyszą wyrzucanie złych duchów (zob. Mt 4, 23–24. 8, 16–17; Łk 6, 18) i uzdrowienia duszy (zob. Mk 2,5-12). Jest lekarzem wszystkich, którzy Go potrzebują (zob. Mk 2, 17). Jednakże elementem potrzebnym do uzdrowienia jest wiara (zob. Mk 5, 34. 5, 36. 9, 23–24). W uzdrawianiu chorych Chrystus posługuje się pewnymi symbolami, którymi są błoto i obmycie (zob. J 9,6–12) oraz ślina i nałożenie rąk (Mk 7, 32–36. 8, 22–25). „Ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich" (Łk 6, 19), chorzy chcieli się Go dotknąć, aby doznać uzdrowienia (zob. Mk 1, 41. 3, 10. 6, 56)[39].

5. FUNKCJA ZNACHORA

5.1. W religiach afrykańskich

Chrystologii rdzennie afrykańskiej należy szukać na gruncie przygotowanym dla teologów przez tradycyjnego uzdrawiacza[40]. „Każda wieś w Afryce ma swojego znachora, który jest przyjacielem całej wspólnoty. Jest on dostępny dla każdego

[36] Zob. F. Eboussi Boulaga, *Christianity without Fetishes*, *op. cit.*, s. 65.

[37] *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, przeł. z j. wł. A. Lis, Katowice 1997, s. 90.

[38] Zob. KKK 1503, 1504; A. Mirailes, *L'Unzione degli infermi*, *op. cit.*, s. 384; Jean-Mark Éla, *My Faith as an African*, *op. cit.*, s. 77; C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 128–132.

[39] Obszerniejsze opracowania problemu można znaleźć u J. Kudasiewicza, *Grzech – pojednanie – pokuta w Piśmie Świętym* [w:] *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, oprac. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Katowice 1995, s. 41–52; jak również u K. Romaniuka, *Pokuta* [w:] *ibidem*, s. 52–90.

[40] Zob. M. L. Daneel, *Towards a Theologia Africana? The Contribution of Independent Churches to African Theology*, „Missionalia" 1984, nr 12, s. 84.

i prawie w każdym czasie i jest obecny w wielu momentach życia jednostki i wspólnoty"[41]. Obecnie w wielu miejscach funkcję tradycyjnego uzdrawiacza przejęli lekarze wraz ze swymi medycznymi sposobami leczenia[42].

5.2. W Kościołach chrześcijańskich

W tak zwanych Kościołach niezależnych (*independent churches*) praktyki uzdrawiania odgrywają bardzo ważną rolę[43]. Niepodległe prorockie Kościoły afrykańskie, ze względu na swój tubylczy charakter, bardziej od innych[44] wskazują na paradygmat Chrystusa jako uzdrawiacza[45], uzdrowiciela lub znachora[46]. Najczęściej spotykaną odpowiedzią na pytanie o powód przyłączenia się do któregoś z tych tzw. *independent churches* jest: „Przez długi czas byłem chory. Bez rezultatu poddawałem się różnym sposobom leczenia. Poradzono mi, abym poszedł do takiego a takiego proroka. Zrobiłem, jak mi radzono i teraz czuję się lepiej. Niech

[41] J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, *op. cit.*, s. 209–210.

[42] „Okot Bitek suggested in a speech given at the University of Nairobi in 1971: What is the concept of »ill health« to the African in the countryside? The medical student ought to try to get an answer to this question. He must learn about witchcraft, about the vengeance ghost, about the cult of ancestors. The study of African religions ought to be made compulsory at medical schools. What do you do when your patient complains of a splitting headache, and adds that he has been bewitched by his neighbors? How do you handle the case of someone who believes that it is the ghost of her mother who is troubling her? Medical students should turn their attention to the works of the diviners. Our medical schools ought not only to carry out researches on the medecines used by the diviners, they must also do serious studies on the African concepts of ill health; and the study of African religions forms the core of this work". J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology*, s. 146.

[43] Zob. A. Wessels, *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, London 1990, *op. cit.*, s. 114.

[44] „For too long the healing ministry of the over-Westernized mission Churches has been secularized to such an extend that it has lost its sacred character, its social control functions, its subjective influence on society, its meaningful moral terms. In fact, the conspicuous absence of Jesus Christ from almost all the life crises raises a lot of questions in the mind of the African Christian. The knotty question is, How do we reconcile what we preach with what we believe and practise? Who is this healer and physician, Jesus Christ?". K. Appiah-Kubi, *Christology*, *op. cit.*, s. 76–78.

[45] Zob. M. L. Daneel, *Towards a Theologia Africana?*, *op. cit.*, s. 84.

[46] „Jest to jedna z tych dziedzin, w której kwestia terminologii jest wyjątkowo trudna. [...] Dla ludów afrykańskich znachorzy są największym darem i najbardziej użytecznym źródłem pomocy. Są też nazywani »zielarzami«, »lekarzami tradycyjnymi« lub »waganga« — by użyć słowa z języka suahili. Są to specjaliści, którzy najbardziej ucierpieli od autorów europejskich i amerykańskich, tak często i mylnie nazywających ich »leczącymi urokiem« (*witch-doctor*)". J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, *op. cit.*, s. 209.

Pan będzie błogosławiony"[47]. Obok wiary w złe moce, członkowie tych Kościołów wyznają Chrystusa, którego uważają za potężniejszego od tychże złych mocy. Wierzą, że całkowite tj. duchowe, fizyczne i psychiczne uzdrowienie człowieka jest darem Boga[48], ofiarowanym Jego wspólnotom przez Jezusa Chrystusa[49]. Leczący prorok[50] stanowi uosobienie uzdrawiającej misji Chrystusa[51]. Przed nabożeństwami z praktykami mającymi za zadanie uzdrowienie bądź to fizyczne, bądź też duchowe, kapłan lub lider-uzdrawiacz[52] w większości przypadków uznawany za proroka, poucza o Jezusie jako o uzdrawiaczu[53]. Tubylcze Afrykańskie Kościoły Chrześcijańskie uważają się nie tylko za Kościoły, ale i za szpitale[54]. Twierdzą, że Jezus jest gotów uzdrowić każdego, kto do Niego przyjdzie, ponieważ człowiek tylko leczy, jest jedynie instrumentem[55], zaś Chrystus uzdrawia[56]. Uzdrawiająca misja Chrystusa jest kontynuowana poprzez działalność wspólnoty wierzących[57].

---

[47] K. Appiah-Kubi, *Jesus Christ: Some Christological Aspects from African Perspectives* [w:] *African and Asian Contributions to Contemporary Theology*, red. J. S. Mbiti, Genève 1977, s. 63; por. K. Appiah-Kubi, *Christologies, op. cit.*, s. 78.

[48] Zob. E. Boulaga, *Christianity without Fetishes, op. cit.*, s. 65.

[49] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology, op. cit.*, s. 78; por. J. F. O'Grady, *Models of Jesus*, New York 1982, s. 167.

[50] W wielu środowiskach rola proroka została sprowadzona tylko do leczenia chorych, zaś jego funkcja profetyczna praktycznie przestała istnieć. Zob. J. M. Schoffeleers, *The medicalisation of Christianity*, laborat konferencyjny, Uppsala 1989.

[51] Zob. Mt 10, 8; E. Boulaga, *Christianity without Fetishes, op. cit.*, s. 65.

[52] Por. *Abercorn Diocesan Liturgical Commission. Minutes of a Meeting Held at Ilondola 22–23 April 1973* [w:] *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 010, s. 52; *Fort Jameson Diocesan Pastoral Commission. Minutes of the Meeting Held at Chassa Secondary School on 25th–28th July 1966* [w:] *ibidem*, nr 042, s. 118–122; *Fort Jameson Diocese. Report on Some Liturgical Items from 1965* [w:] *ibidem*, nr 045, s. 129–130; *Fort Rosebery Diocesan Commission for Liturgy. Minutes from the Meeting of 14th and 15th March, 1967* [w:] *ibidem*, nr 013, s. 57; A. B. Smith, *Obligation to Attend the Sunday Ceremony of the World in the Absence of a Priest* [w:] *ibidem*, nr 017, s. 61; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965* [w:] *ibidem*, nr 035, s. 92–99.

[53] Por. Mt 9, 35; zob. A. Wessels, *Images of Jesus, op. cit.*, s. 114.

[54] „Healing cannot be worked out only by medicines or messages. [...] A group of African theologians and pastors who came together in 1978 in Yaoundé, Cameroon, recommended the following: „Let us work at the mission Jesus gave us: preaching, teaching, baptizing and healing. Let us do whatever we can to heal the sick in hospitals, at home, and in the traditional ways of healing; let us appeal to our Christians to act as »healers«. Let our pastors help in hospitals; let us develop our charismatic healing gifts; let us pay more attention to our prayers for the sick, and the sacrament of the sick". J. G. Donders, *Non-Bourgeois Theology, op. cit.*, s. 146–147; zob. K. Enang, *Salvation in a Nigerian Background, op. cit.*, s. 292–294.

[55] *Ibidem*, s. 295.

[56] Zob. K. Appiah-Kubi, *Christology, op. cit.*, s. 78.

[57] Zob. J. F. O'Grady, *Models of Jesus, op. cit.*, s. 167.

Jezus nie tylko uzdrawia, ale w specjalny sposób nadaje znaczenie temu uzdrawianiu oraz cierpieniu i śmierci poprzez swoją mękę i śmierć na Krzyżu[58].

6. CHRYSTUS WOBEC LUDZKIEGO CIERPIENIA — INTERPRETACJE WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW AFRYKAŃSKICH

6.1. Kofi Appiah-Kubi

Ghanijski teolog, Kofi Appiah-Kubi, w swoich opracowaniach chrystologicznych podkreśla uzdrawiającą funkcję Chrystusa[59]. Wyjaśnia on ważność procesu uzdrawiania u Akan, do których należy[60]. Akan „uważają chorobę za stan cielesnej dysharmonii. Nie robią różnic pomiędzy religią a medycyną ani między religią a kulturą. [...] Ci, którzy u Akan zajmują się uzdrawianiem poprzez wiarę, twierdzą, że dzięki bezpośredniej komunikacji ze swoimi przodkami, korzystają z tych samych źródeł, co Chrystus przywracający chorych do zdrowia"[61]. Jednak w przeciwieństwie do Pisma Świętego[62], gdy chodzi o wskazanie na Jezusa jako na centrum zainteresowań tubylczych Kościołów chrześcijańskich, Appiah-Kubi wydaje się bardzo ostrożny[63].

6.2. John S. Pobee

Inny Ghanijczyk, J. S. Pobee, stara się wypracować tzw. teologię funkcjonalną, która odpowiadałaby mentalności ghanijskiego plemienia Akan, do którego na-

[58] Zob. C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 144.

[59] Zob. K. Appiah-Kubi, *Jesus Christ: Some Christological Aspects from African Perspectives* [w:] *African and Asian Contributions to Contemporary Theology*, red. J. Mbiti, Genève 1977.

[60] Zob. K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, Totowa – New York 1981.

[61] D. W. Ferm, *Profiles in Liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Mystic – Connecticut 1988, s. 11.

[62] „[...] the Bible remains central to the lives of the members of these churches. In fact, these people read the Bible so much that they have been nicknamed »the people with the dirty Bible«. For them the Bible is the living record of how the voice of God can be heard through human beings who are filled with the Holy Spirit, in particular, the »priest-healers« who encourage their people to express their feelings through clapping, dancing, and the beating of drums". Cyt. za D. W. Ferm, *Profiles in Liberation*, *op. cit.*, s. 11.

[63] Zob. *Indigenous African Christian Churches: Signs of Authenticity* [w:] *African Theology En Route*, red. K. Appiah-Kubi [i in.], New York 1979, s. 117–126.

leży[64]. Swoje refleksje teologiczne rozpoczyna on od *credo*: „Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem". Następnie próbuje wyrazić owo *credo* w formie, która odpowiadałaby rozumowaniu Akan. Według Akan, człowiek w pełni realizuje się w społeczeństwie[65]. Wychodząc z tego stwierdzenia, Pobee ukazuje, że chrystologia Akan domaga się podkreślenia takich aspektów jak pokrewieństwo Jezusa, Jego obrzezanie, chrzest i obrzędy inkorporacji do grupy. Strach przed śmiercią i ograniczoność możności poznania są elementami ludzkimi, które znajdujemy w naturze Chrystusa. Inną ludzką cechą charakteru, według Akan, jest zależność od mocy wyższych. Pobee dostrzega tę cechę Jezusa w Jego częstej modlitwie do Ojca, zauważając przy tym duże podobieństwo w ukazywaniu człowieczeństwa w Biblii i u Akan[66].

Jednym z atrybutów Bożych, według Akan, jest bezgrzeszność. Pobee uznaje bezgrzeszność Chrystusa za znak Jego boskości. Chrystus nie popełnił grzechu tylko dzięki postawie przepełnionej miłością w stosunku do innych i zainteresowaniem się tymi, którzy byli w jakikolwiek sposób ciemiężeni, uwalniając ich od bólu i cierpienia — tak fizycznego, jak i duchowego — walczył z grzechem w każdej jego postaci. Według Akan, grzech jest czynem antyspołecznym. W społeczności Akan bóstwo ukazywane jest z władzą i siłą, z mocą uzdrawiania i stwarzania. Poprzez dokonywanie cudów i uzdrawianie, Chrystus dał świadectwo swojej boskości[67].

6.3. J. M. Schoffeleers

Schoffeleers, opisując kult Mbona w Malawi oraz kult Bwiti w Gabonie, nazywa Chrystusa *nganga* (znachorem)[68]. Także każdy chrześcijanin może być *nganga*[69]. Stwierdzenie, że *nganga* ma atrybuty chrześcijańskie również jest praw-

[64] J. S. Pobee, *Toward an African Theology*, Nashville 1979, s. 81–98.

[65] Por. *Lusaka Archdiocese. Pastoral Problems, 1960* [w:] *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 083, s. 189; J. Prokoph, *Associations and Small Christian Communities Rivals or Partners* [w:] *ibidem*, nr 085, s. 196–200; *idem*, *Lay Apostolate Report for 1971–1972* [w:] *ibidem*, nr 113, s. 263–264; tenże, *Pioneer Total Abstinence Association* [w:] *ibidem*, nr 082, s. 188; C. Tessari, *The Lay Apostolate and National Development*, 1970 [w:] *ibidem*, nr 112, s. 262.

[66] Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today* [w:] *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 6.

[67] *Ibidem*, s. 7.

[68] Por. R. B. Kibongi, *Priesthood* [w:] *Biblical Revelation and African Belief*, red. K. A. Dickson [i in.], London 1969, s. 57–74.

[69] Zob. J. M. Schoffeleers, *Christ as the Medicine Man and the Medicine Man as Christ: A Tentative History of African Christological Thought*, „Man and Life, a Journal of the Institute of Social Research and Applied Anthropology" 8:1982, nr 1 i 2.

dziwe[70]. „Z jednej strony kładzie się nacisk na ustalanie nowych form wspólnoty ludzkiej: *nganga* przeobraził się w Chrystusa; z drugiej jawi się potrzeba adaptacji form tradycyjnych: Chrystus jest przemieniony w *nganga*"[71].

6.4. Aylward Shorter

Kładąc nacisk na pluralizm tradycyjnych teologii afrykańskich[72] oraz na ważność procesu inkulturacji[73], Aylward Shorter bierze „uzdrowienie" za perspektywę swoich rozważań chrystologicznych[74]. Uzdrawianie jest główną cechą życia i działalności Chrystusa. Shorter uważa, że z tego powodu afrykańskie tradycyjne zainteresowanie uzdrowieniem wymaga chrystologii opartej na uzdrawiającej funkcji Chrystusa[75].

Shorter porównuje uzdrawiaczy galilejskich, których techniki uzdrawiania wykorzystał sam Jezus, z tradycyjnymi uzdrawiaczami afrykańskimi. Obie tradycje posługują się holistyczną formą uzdrawiania, to znaczy dotyczą one zarówno sfery fizycznej, jak i psychoemocjonalnej, moralnej, społecznej i środowiskowej. W obu tradycjach Shorter dostrzega tendencje w kierunku mieszania tych poziomów, np.: wierzenie, że choroba jest spowodowana bezpośrednią karą za popełniony grzech[76].

W krajach śródziemnomorskich w czasach Chrystusa wiara w czary była tak powszechna jak dziś w Afryce. Jezus korzystał z tradycyjnych technik uzdrawiania,

---

[70] *Ibidem*, s. 19.

[71] A. Wessels, *Images of Jesus*, *op. cit.*, s. 115.

[72] „There is no reason why there should not be a plurality of African approaches to Christian theology, corresponding to a plurality of African traditional theologies". A. Shorter, *African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?*, New York 1977, s. 27.

[73] „Jesus Christ, he says, must be understood as the Eternal Logos at the very heart of traditional culture and that this process of inculturation must be seen as evidence of the mysterious workings of the one God. But the toughest questions of all that are facing the Catholic church in Africa today are ecclesiological, namely, the importance of accepting and even encouraging a multicultural church in all its diversity, while at the same time preserving the sense of one worldwide communion". Cytat za D. W. Ferm, *Profiles in Liberation*, *op. cit.*, s. 61.

Zob. także A. Shorter, *African Culture and the Christian Church*, London 1973; A. Shorter, *African Christian Theology*, *op. cit.*, s. 28; A. Shorter, *African Traditional Religion: Its Relevance in the Contemporary World*, „Cross Currents" 1978–1979, t. 28, nr 4, s. 421–431; *New Attitudes to African Culture and African Religions* [w:] *Towards African Christian Maturity*, red. A. Shorter [i in.], Kampala 1987, s. 17–28.

[74] Zob. A. Shorter, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, London – New York 1985.

[75] Zob. A. Shorter, *Folk Christianity and Functional Christology*, London 1982 s. 133.

[76] Zob. A. Shorter, *Christian Healing and Traditional Medicine in Africa*, „Kerygma" 46:1986, t. 20, s. 51–58.

przy czym ukazywał ich podrzędną wartość i starał się ostrzec swoich zwolenników przed magią. Jezus nie tylko prezentował integralną formę uzdrawiania, ale także nauczał o dokładnie sprecyzowanym uzdrawianiu chorób tego świata oraz, jak temu dał wyraz poprzez swoją śmierć na krzyżu, ukazywał zbawczą moc cierpienia. Dlatego też Shorter nazywa Chrystusa „rannym uzdrawiaczem" i „ofiarą". Także w swym chwalebnym stanie Jezus ciągle jest tym rannym traumaturgiem. Aby wyprosić nieocenione dary dla rodzaju ludzkiego, nieprzerwanie pokazuje On swoje rany Ojcu. Wierzący jest wezwany do tego, aby wraz z Chrystusem być rannym uzdrawiaczem. Wszelkie uzdrawianie jest ukierunkowane na życie wieczne i na całość (na pełnię, doskonałość). W Kościele realizuje się to poprzez sakramenty, głównie poprzez Eucharystię[77], która jest odnowieniem misterium krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Sakramenty są dziełem Boskiego Ducha, którego Shorter nazywa „lekarstwem życia", ponieważ to właśnie On kontynuuje uzdrawiającą misję Chrystusa[78].

Shorter przedstawia zastosowanie tak rozumianej chrystologii, którą można by nazwać chrystologią uzdrawiającą. Byt ludzki pojmowany jest jako „ciało ciała w świecie". Uzdrawianie staje się możliwością ustanowienia i utrzymania harmonii ze środowiskiem naturalnym. Pełnia symbiozy ze środowiskiem jest podstawą jakiegokolwiek szczęścia człowieka. Także czynniki socjalne[79] zajmują bardzo ważną pozycję w procesie uzdrawiania. Zaś podświadomość, np. we śnie, ma moc inspirowania i afirmacji uzdrowienia.

---

[77] Por. *Catechetico-Liturgical Commission: Chipata. Minutes of Meeting Held on the 14th–15th January 1970* [w:] *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 032, s. 87–88; *Chipata Diocese, Experimental Mass. Baptism Rites. Baptism of Infants. Confirmation. Marriage. Funeral* [w:] *ibidem*, nr 012, s. 54–56; *Kachebere Seminarians. Proposals for Adaptation of Roman Mass Rites* [w:] *ibidem*, nr 061, s. 162–165; D. Kyeyune, *The Sacrament of the Eucharist and Inculturation* [w:] *ibidem*, nr 067, s. 169–173; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984* [w:] *ibidem*, nr 043, s. 122–123; *Mbala Diocese. Reports on Normative Mass for Zambia and Rituals, 1974* [w:] *ibidem*, nr 062, s. 165; tenże, *The New Bemba Missal, 1972* [w:] *ibidem*, nr 055, s. 148; *Solwezi Diocesan Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 5th December 1970* [w:] *ibidem*, nr 037, s. 105; *Zambia Episcopal Conference. Reports on the Use of Vernacular in the Mass in Some Dioceses, 1964* [w:] *ibidem*, nr 066, s. 167–168; *Zambian National Liturgical Commission. A Normative Mass for Zambia Prepared by Zambia National Liturgical Commission and Approved by the Zambia Episcopal Conference as a Basis for Experimentation under the Control of the Local Ordinary and His Diocesan Liturgical Commision* [w:] *ibidem*, nr 056, s. 149–153; *idem, Minutes from the Meeting Held on 14th–15th May 1974* [w:] *ibidem*, nr 044, s. 123–128; *idem, Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965* [w:] *ibidem*, nr 035, s. 92–99; *idem, Minutes of the Meeting Held on 13th 1977* [w:] *ibidem*, nr 040, s. 111–113.

[78] Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today, op. cit.*, s. 9.

[79] Zob. *The Social and Economic Facts in Eastern Africa* [w:] *Towards African Christian Maturity*, red. A. Shorter [i in.], Kampala 1987, s. 55–57.

Shorter uważa, że afrykańskie podejście do uzdrawiania może przedłożyć poprawkę do zachodniej medycyny naukowej, która stała się bardzo skuteczna w leczeniu ciała, ale niestety w krytycznych sytuacjach, gdy człowiek staje w obliczu śmierci, prowadzi do rozpaczy[80], ponieważ brak jej podłoża, które daje wiara[81].

Afrykańskie spojrzenie na Chrystusa jako na traumaturga ma swoje odbicie zarówno w Biblii, jak i w doktrynie katolickiej, ale jest to tylko odbicie, niestety, zbyt dalekie od rzeczywistości.

Omawiane w tym artykule jedno z afrykańskich oblicz Syna Bożego ma swoje bezpośrednie i pośrednie związki z dwoma chrześcijańskimi modelami Chrystusa: Zbawcy i Wyzwoliciela. Jednym z podstawowych problemów wszystkich religii i każdego człowieka jest szukanie zbawienia. Zbawienie jest dziełem Boga. Rozpatrywane w świetle Nowego Testamentu jest władztwem Boga, które w Jezusie Chrystusie ma swój kształt osobowy. Dwa wydarzenia: śmierć i zmarwychwstanie są centrum orędzia zbawczego. Chrystus w swoim zmartwychwstaniu potwierdza się jako Syn Boży i uniwersalny Zbawiciel wszystkich. Innymi słowy, zbawienie jest nowym stworzeniem na mocy śmierci Chrystusa. Ze strony kerygmy Chrystusa, zbawienie jest transcendentne i eschatologiczne, z pewnością ma ono swój początek w tym życiu, ale w pełni dokonuje się w wieczności. Zbawienie nie może mieć jedynie doczesnego charakteru, takiego jakim jest „zdrowie" w pojęciu afrykańskim. Ewangelista Łukasz postrzega Jezusa jako Wyzwoliciela (zob. Łk 4, 18–21). Bóg obdarza człowieka zbawieniem i wyzwoleniem, które w swej istocie sprowadza się do wspólnoty z Bogiem i z ludźmi. Wyzwolenie to radykalne wybawienie od grzechu, który jest korzeniem ucisku tak politycznego, jak i duchowocielesnego. Ludzkie wyzwolenie oraz zbawienie w Jezusie Chrystusie mają pewne ścisłe powiązania, ale nie można ich ze sobą utożsamiać[82]. Podobna relacja zachodzi pomiędzy tymi dwoma pojęciami a „uzdrowieniem". Oczywiście można mówić o pewnych punktach wspólnych w zakresie teologii katolickiej, ale nigdy znaczenie jednego z tych pojęć nie może być brane za synonim innego.

---

[80] Por. E. Kübler-Ross, *Sterben als menschlich — psychologisches Geschehen*, „Concilium" 10:1974, s. 254–257; C. Kolié, *Jesus as Healer?*, *op. cit.*, s. 148; B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, przekł. z j. niem. J. O'Donohue, New York – Nairobi 1992, s. 123.

[81] Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, *op. cit.*, s. 10.

[82] Zob. H. Rzepkowski, *Komentarz do Adhortacji Ewangelii Nuntiandi* [w:] *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak [i in.], przeł. z j. francuskiego I. Pluszczyk i B. Wodecki, Płock 1981, s. 313–319.

Summary

Jesus the Healer — a contemporary African Christological model

For twenty centuries already the unlimited and redemptive presence of God in the man Jesus — the fundamental fact of the Bible and the most original matter of revelation — has been the object of continual reflection. Men of all times and different places approach this mystery with predetermined images and associations of the socio-economic and spiritual milieu in which they live and, as a result, there are always new and different lights on the unique mystery of Christ. The same mystery of Christ arrived at in diverse ways finds wide varieties of expression. A new accent characterizes the contemporary approach to the mystery of Christ. For instance in modern African theology, especially in the last three decades contextual African Christology has developed. A well understood theology of inculturation helps to approach Christ with the African mentality. African Christology is based on African traditional socio-religious models. Jesus Christ seen as traditional healer is one of the main models of contemporary African Christology.

SEMINARE
2002, 18

KRZYSZTOF KOWALIK SDB

WIARA. MODLITWA. ŻYCIE. MARYJA WZOREM CHRZEŚCIJANINA

1. UWAGI WSTĘPNE

Zaproponowany na dzisiejsze sympozjum temat wydaje się na pierwszy rzut oka znany, wręcz „oklepany". Czy można jeszcze coś nowego powiedzieć na temat wiary, modlitwy i życia Maryi? Czy można wskazać na nieznane jeszcze dotąd przykłady, gdzie Maryję ukazuje się jako wzór naszej modlitwy, naszej pobożności i życia? Już samo zestawienie najważniejszej bibliografii na ten temat okazać by się mogło trudnym do zrealizowania przedsięwzięciem ze względu na jej niezwykłą obszerność. Przyznam, że sam z tego samego powodu miałem podobne obawy przed podjęciem niniejszego teologicznego wyzwania. Pragnę jednak przypomnieć, że w teologicznej refleksji jeszcze do niedawna temat Maryi jako wzoru nie cieszył się bynajmniej jakimś szczególniejszym zainteresowaniem, a teologowie naciskani przez pobożnych współwyznawców zapatrzonych w świetlany wizerunek niebieskiej Pani zapamiętale prześcigali się w wynajdowaniu kolejnych argumentów przemawiających za koniecznością powiększania jej chwały, mnożenia Jej kolejnych przywilejów, zapominając o rzeczowym pochylaniu się nad wyważonym i powściągliwym świadectwem Pisma i tradycji Kościoła. A tam, jak się okazuje, znaleźć można wiele wypowiedzi równoważących wyżej wspomniane jednostronne ujęcie, także w aspekcie wiary i modlitwy.

Uważna analiza rozwoju myśli maryjnej, na którą, mimo wielu negatywnych tendencji, pozytywny wpływ wywarły między innymi: pogłębione studium biblijne, doniosłe wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, np. na temat odnowy kultu maryjnego (*Marialis cultus* Pawła VI), a także dialog ekumeniczny, pozwala zrekonstruować drogę, jaką przebyła mariologia katolicka — drogę, którą scharakteryzować można jako ewolucję od mariologii przywilejów do mariologii naśladownictwa. Przytoczyć wypada tutaj chociażby tytuły niektórych współczesnych

publikacji, gdzie wyraźnie widać próby formułowania nowych tytułów maryjnych wyrażających nie tylko Jej osobiste przywileje i zasługi, lecz przede wszystkim podkreślających właściwe Jej miejsce w porządku zabawienia, wreszcie Jej wzorczą funkcję w stosunku do wierzących: *Maryja — żywa Ewangelia Chrystusa*; *Maryja ikona Tajemnicy*, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, *Maryja — Matka żyjących*. Poza tym naliczyłem około tuzina rozpraw zatytułowanych *Matka Odkupiciela* tudzież *Matka Pana*. W wymienionych wyżej publikacjach książkowych, nie tylko w tytułach, lecz także w treści dochodzi do głosu nowa wrażliwość ich autorów. Należy wręcz do reguły, że współcześnie piszący o Maryi końcową część swoich teologicznych rozważań poświęcają tematowi: „Maryja jako wzór".

Przegląd podręczników, rozpraw monograficznych, a zwłaszcza zbiorów źródeł i świadectw pozwala na sformułowanie jeszcze jednego istotnego wniosku: Podczas gdy wcześniejsze źródła z wielkim zamiłowaniem skupiają się na modlitwie do Maryi, na Jej przywilejach wzmacniających moc jej pośrednictwa i na wysławianiu jej cnót, tak w naszych czasach poważniej i konsekwentniej podejmuje się problematykę wiary i modlitwy Maryi w perspektywie historiozbawczej. Ciekawe, że w dużej mierze dotyczy to opracowań i dokumentów ekumenicznych[1].

Zadany mi temat wystąpienia uznaję po owych wstępnych wyjaśnieniach za ważny i inspirujący. Daje on bowiem tak głoszącemu, jak i słuchaczowi okazję do nowych twórczych przemyśleń, nie bez wpływu na osobistą postawę wiary i pobożności.

Moje wystąpienie pragnąłbym uporządkować następująco: po pierwsze wskazać na wybrane wypowiedzi odsłaniające wizerunek wierzącej i modlącej się Maryi. Następnie spróbuję zaprezentować podstawowe elementy kultu naśladownictwa jako oryginalnego rysu, a zarazem przesłania współczesnej mariologii pod adresem chrześcijańskiej *praxis*. Na zakończenie sformułowanych zostanie kilka wniosków praktycznych, bez których, jak się zdaje, wyżej zaprojektowane rozważania byłyby niepełne.

2. WIARA I MODLITWA MATKI PANA

Wiara i modlitwa w życiu każdego wierzącego, a w życiu Maryi w sposób szczególniejszy i doskonalszy, stanowią dwie strony jednej przemieniającej i uświęcającej relacji człowieka do Boga. Gdzie człowiek okazuje posłuszeństwo wiary,

[1] Do takiego wniosku skłania chociażby lektura tekstów źródłowych z zakresu mariologii: *Mariologie* (z serii: *Texte zur Theologie*), t. 6: *Dogmatik*, red. i opr. F. Courth, Graz – Wien – – Köln 1991.

tam spontanicznie wyrywa się modlitwa, bądź to dziękczynna, bądź błagalna, bądź też modlitwa uwielbienia. Gdzie pielęgnuje się modlitwę, tam też wzrasta i umacnia się wiara.

Chrześcijaninowi zapatrzonemu w Maryję natychmiast spontanicznie stają przed oczyma ewangeliczne sceny dokumentujące powyższą prawidłowość: Zwiastowanie, Kana Galilejska, Krzyż, Pięćdziesiątnica. W każdym z tych wydarzeń Maryja stanęła przed niezwykłą próbą wiary oraz udziela modlitewnej odpowiedzi.

2.1. Wiara i modlitwa w Zwiastowaniu (*fiat* i *Magnificat*)

Biblijna relacja z niezwykłego dialogu Maryi z posłańcem Pana ukazuje bardzo wymownie istotne rysy Matki Pana, otwartej, zasłuchanej, poddanej, gotowej do poświęcenia, posłusznej. Uderza przede wszystkim postawa ufnej, zapominającej o sobie wiary rozumianej nie tyle w sensie przyjęcia za prawdziwe tego, co usłyszała z ust Anioła, lecz daleko bardziej wiary w znaczeniu gotowości do powierzenia siebie całkowicie Bogu i Jego sprawie[2].

W scenie Zwiastowania nie sposób przeoczyć także wyjątkowego charakteru Maryjnej modlitwy. Przypominamy sobie w tym miejscu zapewne słowa znanej pieśni adwentowej, *Po upadku człowieka grzesznego*. W drugiej zwrotce czcigodny autor bardzo optymistycznie zakłada, że „Panna na ten czas psałterz czytała". Będąc konsekwentnym, należałoby przyjąć, że swoim przyjściem anioł praktycznie przeszkodził Maryi w modlitwie. Tekst Łukasza wyraźnie akcentuje modlitewny charakter spotkania z aniołem. Nie jest to zawarcie jakiegoś kontraktu, lecz dialog modlitwy. Przyznam, że dochodząc do takiego wniosku, wtórnie odkryłem znane przecież już dobrze sformułowania KKK, gdzie *fiat* Maryi prezentowane jest właśnie jako modlitwa. W numerze 2622 KKK stwierdza się dobitnie: „Modlitwa Dziewicy Maryi, Jej *Fiat* i *Magnificat*, charakteryzuje się wielkodusznym ofiarowaniem Bogu całej swojej istoty w wierze". *Fiat* i *Magnificat* to także przejaw doskonałej, mężnej, niekoncentrującej się na sobie wiary. Tę właśnie wiarę chwali Elżbieta w głębokiej scenie nawiedzenia, którą wypełnia atmosfera modlitwy. *Fiat* i *Magnificat* to modlitwa wierzącego serca. Nie zapominajmy, że Maryja nie rozmawia w Nazarecie z jakimś człowiekiem, którego deklaracje i obietnice można by poddać w wątpliwość. Rozmawia z Bogiem. A rozmowa z Nim to modlitwa w najczystszym wydaniu, to modlitewny dialog, w którym obie strony — modlący się człowiek oraz wysłuchujący modlitwy Bóg zbliżają się do siebie.

---

[2] Por. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Tarnów 1992, s. 215.

W przypadku Maryi zbliżenie to ma absolutnie bezprecedensowy i radykalny charakter poprzez fakt Wcielenia Syna Bożego.

„Maryja jest doskonałą »Orantką«, figurą Kościoła. Kiedy modlimy się do Niej, wraz z Nią łączymy się z zamysłem Ojca, który posyła swego Syna dla zbawienia wszystkich ludzi. Podobnie jak umiłowany uczeń, przyjmujemy do siebie Matkę Jezusa, która stała się Matką wszystkich żyjących. Możemy modlić się z Nią i do Niej. Modlitwa Kościoła jest jakby prowadzona przez modlitwę Maryi. Jest z Maryją zjednoczona w nadziei"[3]. Możemy się modlić z Nią i do Niej. Wydaje się, że ten pierwszy wymiar modlitwy Kościoła powinien być jeszcze mocniej uwypuklony i dowartościowany.

Że *Magnificat*, jest modlitwą — jedyną, jak twierdzą niektórzy, zapisaną na kartach Pisma — modlitwą Matki Jezusa, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Jednak w przypadku wypowiedzianego przez Nią *fiat* pojawia się jakaś niepewność, potęgowana dodatkowo tradycyjną interpretacją sceny Zwiastowania, zgodnie z którą Maryjne „niech mi się stanie" (Łk 1,38), obciążone jest sporą dozą rezygnacji, wręcz determinacji i niemałych wątpliwości. Tymczasem, jak pisze ks. Kudasiewicz, „tłumaczenie takie nie jest uzasadnione. *Fiat* Maryi w oryginalnym tekście greckim ma inną formę gramatyczną [...] *fiat* zwiastowania ma bardzo rzadko występujący w grece biblijnej tzw. *optativus* — *genoito*. Forma ta wyraża radosną i pełną entuzjazmu zgodę Maryi na posłanie Boże oraz szczere pragnienie realizacji Bożych planów zbawienia"[4]. Cytowany tu przeze mnie wybitny polski biblista bardzo głęboko przysłużył się polskiej mariologii, odsłaniając w znanych, zdawałoby się na pamięć, tekstach maryjnych, te pokłady, które sprzeciwiają się modnemu dziś, lecz jednostronnemu lansowaniu (może trochę dla ekumenicznego przypodobania się) tak zwanych tekstów antymaryjnych (Maryja i krewni u Jezusa — odszedł od zmysłów; miecz w proroctwie Symeona,

[3] KKK 972.

[4] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, s. 36. W tym samym duchu wypowiedział się przed wiekami św. Piotr Chryzolog w *Homilii na Zwiastowaie Najświętszej Panny*: „Maryja powiedziała do anioła: »Jak się to stanie?« (Łk 1, 34). Maryja pyta, a jeśli kto pyta, ten wątpi. Czemu Zachariasz pytający popadł w swym dociekaniu w karę? Ponieważ Znawca dusz przeniknął nie słowa, lecz serca; osądził je nie według słów, ale według usposobienia; bo pytający mieli nie jednaką wewnętrzną postawę, lecz nawet ich zewnętrzna postawa była różna. Maryja uwierzyła wbrew naturze, Zachariasz wątpi w naturę; Ona bada tylko porządek całego wydarzenia, on podważa możliwość spełnienia się boskiej obietnicy. Jego nie skłoniły do wiary nawet poprzednie przykłady. Ją przeciwnie, prowadzi do wiary nawet brak przykładu; Ona dziwi się tylko dziewiczemu macierzyństwu, on wątpi w możliwość małżeńskiego poczęcia: Dlatego Maryja mówi, poznaje i chwali mieszkającego w sobie Boga; Zachariasz traci mowę, aż wbrew swemu przypuszczeniu ze swego ciała wydał Jana". Pl 52, 579–585. Polskie tłumaczenie ks. Wojciecha Kani zaczerpnięto z *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej*, t. 2: *Ojcowie Kościoła łacińscy*, red. S. C. Napiórkowski, s. 133.

który Orygenes jednoznacznie rozumiał jako brak wiary u Maryi). Ostatecznie więc „pytanie, jakie [Maryja] stawia wysłannikowi Boga — „jakże się to stanie?" — nie oznacza braku wiary, lecz pragnienie wiary świadomej. Jej wiara była wiarą poszukującą zrozumienia. Dzięki tej wierze tak Stary, jak i Nowy Testament rozpoczynają się aktem wiary. Taka wiara usprawiedliwia (Rz 4,9)"[5]. *Fiat* jest zarazem modlitewną odpowiedzią Maryi na niezwykłą obietnicę Boga.

Magnificat jest kwintesencją modlitwy. Kantyk ze sceny Zwiastowania jako „[...] hymn Maryi jest zarazem hymnem Matki Boga i hymnem Kościoła, hymnem Córy Syjonu i Nowego Ludu Bożego, hymnem dziękczynienia za pełnię łask udzielonych w ekonomii zbawienia, hymnem »ubogich«, których nadzieja została urzeczywistniona przez wypełnienie obietnic danych naszym ojcom, »Abrahamowi i jego potomstwu na wieki«"[6]. Jan Paweł II wskazuje na bardzo charakterystyczny rys kantyku *Magnificat*, mianowicie podkreśla, że Maryja sięga spojrzeniem poza swoją historię osobistą, gdyż „rozumie, że dary [...] są przejawem miłosierdzia, jakie Bóg okazuje całemu swojemu ludowi"[7].

Za ciekawe uznać należy spostrzeżenie, że w komentarzach do tego szczególnego fragmentu Ewangelii Łukasza, z których najstarsze pochodzą z III wieku[8], praktycznie do Reformacji na pierwszy plan wysuwa się postać Maryi, Tej, której Bóg uczynił wielkie rzeczy. Strona katolicka z wielką determinacją powołuje się zwłaszcza na słowa *błogosławić mnie będą wszystkie narody*, jako na niekwestionowany argument za prawomocnością kultu maryjnego. Wskazać można także na liczne przykłady, w których na pierwszy plan wysuwa się pokorę Maryi: *respexit humilitatem ancillae suae*[9]. W komentarzu Gersona oraz w słynnym komentarzu Marcina Lutra z 1521 roku dokonuje się radykalny zwrot — na pierwsze miejsce wysuwa się adresat modlitwy Maryi, czyli sam Bóg. Paradoksalnie, dzięki takiemu podejściu, wyraźniej dostrzec można specyficzne i jedyne zarazem miejsce Maryi w Bożym planie zbawienia. Dzięki takiemu przywróceniu proporcji dokładniej możemy przeanalizować modlitewną postawę Maryi, w której na czoło wysuwa

[5] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, *op. cit.*, s. 36–37.

[6] KKK 2619.

[7] *Maryja w „Magnificat" wielbi wielkie dzieła Boże* [w:] *idem*, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana, s. 131.

[8] Szczególna moda na komentowanie *Magnificat* zapanowała w XII wieku. Z tego, jak również z późniejszego okresu do najważniejszych z nich zaliczyć należy komentarze: augustianina, Hugona z klasztoru św. Wiktora († 1141), cystersa, Filipa z Eichstätt († 1322), augustianina-eremity, Augustyna z Ankony († 1328), dominikanina, Jana Dominika z Florencji oraz Jana Gersona († 1429). Por. H. Riedlinger (redakcja i wprowadzenie), *Das Magnificat. Verdeutscht und ausgelegt durch Martin Luther*, Freiburg 1982, s. 16; por. K. Kowalik, *Wejrzał na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995, s. 61–62.

[9] Por. W. Delius, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1963, s. 45.

się całkowite odwrócenie uwagi od siebie samej. Ona nie prosi w swoich sprawach. „Ogranicza się" do radosnego uwielbienie i wywyższenia Tego, który jest mocny.

W *Magnificat* wyjątkowo wyraźnie zaznacza się wzajemne przenikanie wiary i modlitwy. „Odpowiedź Maryi na słowa Pana Elżbieta nazywa wiarą: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45). Orędzie Bożego zwiastuna skierowane do Maryi wymagało do Niej wiary, zawierzenia. Wiara ta polegała na głębokim przekonaniu, że Bóg jest wszechmocny i nie tylko może zapowiadać rzeczy pełne tajemnicy, ale może je również realizować (Łk 1, 37). Inaczej mówiąc, jest to wiara w Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego (Łk 18, 27) [...] Maryja, która uwierzyła, że Bóg może uczynić Ją Matką Syna Najwyższego bez udziału człowieka, zasługuje na tytuł Matki wszystkich wierzących"[10]. *Magnificat* jest naturalnym dopełnieniem *fiat*, gdyż wyraźnie zostaje umiejscowiony tam, gdzie pochwały doznaje raczej wiara Maryi niż Jej zasługi: „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią Ci się słowa powiedziane Ci od Pana".

2.2. Wiara i modlitwa w Misterium Paschy

„A pod krzyżem Jezusa stały...". „Przez całe Jej życie, aż do ostatniej próby, gdy Jezus, Jej Syn, umierał na krzyżu, nie zachwiała się wiara Maryi. Maryja nie przestała wierzyć »w wypełnienie się« słowa Bożego. Dlatego Kościół czci w Maryi najczystsze wypełnienie wiary"[11]. Męstwo w wyznawaniu wiary przez Maryję to jeden z ulubionych tematów kaznodziejskich. Zacytowany przed chwilą fragment z KKK zdaje się tę tendencję potwierdzać i umacniać. Zwróćmy jednak uwagę na bardzo istotny akcent: wiara Maryi ukazana została w aspekcie eklezjologicznym. Wyraźnie dochodzi tu do głosu typiczne rozumienie wiary Matki Chrystusa. Poza tym w KKK jest mowa o wypełnieniu się wiary, a nie wspomina się w tym konkretnym przypadku o pielgrzymce wiary. Pełna lektura katechizmu odsłania wszystkie aspekty postawy wiary Maryi, gdyż zredagowany on został zarówno w oparciu o sobór, jak również z wyraźnymi odniesieniami do *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. To właśnie ten ostatni pochyla się nad abrahamiczną wiarą Dziewicy z Nazaretu. „Powinniśmy wtedy zwrócić się do świadków wiary: Abrahama, który »wbrew nadziei uwierzył nadziei« (Iz 4,18); Maryi Dziewicy, która w «pielgrzymce wiary», uczestnicząc w cierpieniu Syna i nocy Jego grobu [...]"[12]. Jan Paweł II nie waha się stwierdzić, że w swojej pielgrzymce Maryja

[10] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, *op. cit.*, s. 36.
[11] KKK 149.
[12] KKK 165; por. Encyklika *Redemptoris Mater*, 18.

przeżywała swoistą „kenozę" wiary: „Przez tę wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu [...] U stóp Krzyża Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka »kenoza« wiary. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna — a jest to śmierć odkupieńcza"[13].

Dopełnieniem wydarzenia pod krzyżem jest modlitewna obecność Matki Pana w Wieczerniku. Dzień Pięćdziesiątnicy był, jak mamy prawo zasadnie przypuszczać, okazją otwarcia serca i ust do modlitwy po Wielkim Piątku, który nie prowokował niczego innego, jak tylko pełne bólu milczenie. Nie dysponujemy zapisem, jak modliła się Maryja w Wieczerniku, niemniej domyślamy się mocy i skuteczności modlitwy Ducha Świętego w Niej.

3. PRZEWODNICZKA W WIERZE, NAUCZYCIELKA MODLITWY, CZYLI O KULCIE NAŚLADOWANIA MARYI

KKK przywołuje wiele epizodów z życia Maryi, ciągle podkreślając ich związki z życiem Jezusa. Szczególnie ma to miejsce tam, gdzie jest mowa o misterium Bożego Narodzenia, dziecięctwa i życia ukrytego Jezusa, które stanowią ilustrację więzi zachodzących między życiem Matki i Syna. Dalej mówi KKK o „przywilejach" Maryi obejmujących Jej życie ziemskie i wypełnienie Jej życia w chwale. „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swoje zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła, najgłębiej ze swoim Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością, godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej zrodzona; a wreszcie przez tegoż Jezusa Chrystusa umierającego na krzyżu oddana została uczniowi jako matka tymi słowami: »Niewiasto, oto syn Twój« (J 19, 26–27)"[14]. Maryja czynnie uczestniczy w Jego misterium i Jego posłaniu. Dlatego „powinniśmy [...] zwrócić się do świadków wiary: Abrahama, który »wbrew nadziei uwierzył nadziei« Iz 4,18); Maryi Dziewicy, która w »pielgrzymce wiary« doświadczyła nawet »nocy wiary«, uczestnicząc w cierpieniu Syna i nocy Jego grobu; i tylu innych świadków wiary: »mając dokoła takie mnóstwo świadków, odłożywszy wszelki ciężar, a przede wszystkim grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala« (Hbr 12, 1–2)"[15].

[13] RM, 18. Por. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, *op. cit.*, s. 215.
[14] KKK 964; por. Konst. *Lumen gentium*, 58.
[15] KKK 165; por. Enc. *Redemptoris mater*, 18.

Maryja jest wzorem chrześcijanina, wzorem prawdziwie wierzącego człowieka. To stwierdzenie nie jest nowe. Nowość bierze się stąd, że w tradycyjnej mariologii prawdę tę przyjmowano raczej bezrefleksyjnie, bez świadomości wagi problemu. Współczesna mariologia zwykła rozróżniać pomiędzy modelem chrystotypicznym, rozumianym jako pobożność do Maryi, a modelem eklezjotypicznym, w znaczeniu pobożności na wzór Maryi. Rozróżnienie to spełnia rolę krytycznego narzędzia pozwalającego przypatrzeć się i teologicznie ocenić przejawy pobożności i kultu maryjnego praktycznie na przestrzeni całych dziejów chrześcijaństwa.

Pobożność chrystotypiczna, dominująca w katolickiej tradycji, zdawała się zwalniać wierzącego ze współodpowiedzialności za swoje zbawienie. Przesadnie, moim zdaniem, koncentrowała się na zasługach Maryi, które tym skuteczniejszym czyniły jej przemożne wstawiennictwo. Tymczasem pobożność ekelzjotypiczna przywraca ów zapomniany wymiar i czyni z wierzącego ucznia czerpiącego z przekonujących, wybitnych przykładów, jaki Maryja bez wątpienia stanowi. Ojciec Napiórkowski pisze, że wierzący uczyć się powinni zasłuchania Maryi w Słowo Boże oraz sposób jego doskonałego wypełniania, powinien okazywać gotowość do mężnego przyjmowania woli Bożej przeprowadzającego nas niejednokrotnie przez „noce wiary", powinien uczyć się wytrwałości, która wydaje błogosławione, obfite owoce. Te i podobne postulaty oraz wnioski skłoniły teologów-mariologów do wypracowania zasad tak zwanego kultu naśladownictwa. Kilka słów na ten temat. To zagadnienie stosunkowo nowe. Krótko rzecz ujmując, jest to przejaw czci Maryi polegający nie tyle na bezpośrednim zwracaniu się do Niej (choć tego się nie wyklucza), lecz na kulcie Boga na wzór Maryi. Samo określenie „kult maryjny" nie wyklucza również takiego rozumienia. W tym ujęciu łatwiej jest uświadomić sobie, że kult maryjny nie jest autonomiczny, lecz jest jednym z aspektów kultu samego Boga. Trudniej o to, gdy przyzywamy Maryję bezpośrednio. W przeciwnym wypadku mogłoby dojść do nieporozumienia, że kult maryjny jest jakby konkurencyjny w stosunku do kultu Boga.

„Chrześcijanin ma być uczniem Chrystusa, iść drogą Chrystusa, wstępować w Jego ślady, słuchać pilnie słowa Chrystusa, rozważać je w sercu i według niego żyć. Na tej drodze chrześcijanin potrzebuje wzorów. Nie znajdziemy pod słońcem piękniejszego wzoru bycia chrześcijaninem (chrześcijanką) jak Maryja — pierwsza chrześcijanka, nauczycielka pobożności [...]. Matka Najświętsza jest dla nas najpiękniejszym wzorem naszych odniesień do Chrystusa, naszej pobożności w stosunku do Chrystusa... Jak Jezusa kochać, jak Mu zawierzyć, jak na Nim całkowicie polegać, jak dla Niego żyć, jak Go słuchać... Chrystus nie może być dla nas takim wzorem. On pozostaje najwspanialszym wzorem naszej postawy wobec Ojca. Jak mamy odnosić się do Niego, tzn. do Chrystusa, On nas pouczał słowem, ale nie mógł nas pouczyć przykładem. Nie mógł swoim przykładem ukazać nam, jak winniśmy się do Niego odnosić. Tego zaś najpiękniej uczy nas

swoim wzorem Maryja, Służebnica Pańska, pierwsza chrześcijanka, Nauczycielka pobożności. Sobór dopowiedział, czego przede wszystkim Maryja jest pierwowzorem, czyli typem Kościoła: przede wszystkim jest pierwowzorem wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, nadziei, posłuszeństwa. Jan Paweł II [...] nazwał Matkę Bożą pierwszą uczennicą swego Syna (RM 41)"[16].

4. KU LITURGII

Słowo o liturgii. Wśród źródeł dobrze i odpowiedzialnie uprawianej teologii wymienia się na jednym z pierwszych miejsc liturgię. Być może mając tego świadomość, Papież Paweł VI, określając podstawowe zasady odnowy kultu maryjnego, wymienił również liturgię. Odwołując się do liturgii, mamy prawo zasadnie spodziewać się, że właśnie znajdziemy przekonujące przesłanki do kształtowania poprawnie rozumianego kultu maryjnego. Współczesna liturgia o wyraźnie trynitarno- i chrystocentrycznym ukierunkowaniu, gdy mówi o Maryi nawiązuje w dużej mierze do naśladowania. „Maryja Dziewica na mocy Bożego rozporządzenia, ze względu na misterium Chrystusa i Kościoła, wkroczyła głęboko w dzieje zbawienia oraz w wieloraki i godny podziwu sposób czynnie uczestniczyła w misteriach życia Chrystusa"[17]. Zasadę modelowego charakteru liturgii dla pobożności maryjnej odnajdujemy w KL 8: „Kościół naśladuje Maryję, gdyż cała jego liturgia jest przedsmakiem uczestnictwa w liturgii niebiańskiej"[18].

Ks. Czerwik, prezentując jeden z piękniejszych formularzy Mszy św. O Matce Bożej, wskazał że wszystkie zawarte w nim modlitwy „mają wydźwięk wielbiąco-dziękczynny: wielbimy Boga Ojca za to, że w osobie Maryi dał nam wzór wszelkich cnót, którymi Ona jaśnieje dlatego, że została wybrana przez Boga na Matkę Jego Syna (antyfona na wejście). Nade wszystko Maryja jaśnieje jako wzór wiary, nadziei, miłości i pokory" (s. 172). Wydaje się niezwykle ważne, że właśnie liturgia zdradza krzepiącą wrażliwość Kościoła na kult Matki Najświętszej wyrażający się w naśladowaniu. Liturgia, która jest nauczycielką zdrowej pobożności, przychodzi w sukurs tym, którzy na polu teologii systematycznej usiłują wypracować podstawy tegoż kultu, wychodząc naprzeciw klarownym postulatom Magisterium Kościoła.

---

[16] Por. KK 63 I 65.

[17] Wprowadzenie do *Collectio missarum de Beata Maria Virgine*, nr 5.

[18] Por. S. Czerwik, *Maryja Dziewica w rocznym cyklu obchodów tajemnic Chrystusa na podstawie „Collectio missarum de Beata Maria Virgine"* [w:] S. Gajek, K. Pek, *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 173.

Zusammenfassung

Das Thema *Maria im Angesicht des Glaubens, des Gebetes und des Lebens* scheint, theologisch gesehen, fast keine bis heute noch nicht angesprochenen Aspekte in sich zu verbergen. Eine genauere Analyse bestätigt eine solche Vermutung jedoch nicht. Der Glaube und das Gebet bringen mit sich sogar mehrere Anstöße, im Lichte derer man vielversprechende Perspektiven für die katholische Mariologie entdecken kann. Der Glaube, den man nicht nur als bloße Doktrin, sondern auch als dynamische Lebenskraft versteht, zeigt wie Maria nicht zu einer Ersatzfigur für Christus, sondern eher zum wirksamen, lebensgestaltendem Vorbild wird. Genau dasselbe gilt für das Gebet. Man vergißt oft, daß Maria nicht nur angebetet wird, sondern auch betet und beten lernt. Das menschliche Leben schöpft daraus das Notwendige um christlich genannt zu werden. Die ganze Thematik trifft sich und bekommt gewisse Zusammenfassung in der sogenannten Theologie des Kultes, deren Aufgabe ist, unter anderen auch die marianische Frömmigkeit zu erneuern. Die Theologen begrüßen es mit Freude, das den neuen liturgischen Texten, unter anderen den neuen marianischen Meßbuch, ein solches theologisches Denken zugrunde liegt.

SEMINARE
2002, 18

KRZYSZTOF KOWALIK SDB

WIARA. MODLITWA. ŻYCIE. MARYJA WZOREM CHRZEŚCIJANINA

1. UWAGI WSTĘPNE

Zaproponowany na dzisiejsze sympozjum temat wydaje się na pierwszy rzut oka znany, wręcz „oklepany". Czy można jeszcze coś nowego powiedzieć na temat wiary, modlitwy i życia Maryi? Czy można wskazać na nieznane jeszcze dotąd przykłady, gdzie Maryję ukazuje się jako wzór naszej modlitwy, naszej pobożności i życia? Już samo zestawienie najważniejszej bibliografii na ten temat okazać by się mogło trudnym do zrealizowania przedsięwzięciem ze względu na jej niezwykłą obszerność. Przyznam, że sam z tego samego powodu miałem podobne obawy przed podjęciem niniejszego teologicznego wyzwania. Pragnę jednak przypomnieć, że w teologicznej refleksji jeszcze do niedawna temat Maryi jako wzoru nie cieszył się bynajmniej jakimś szczególniejszym zainteresowaniem, a teologowie naciskani przez pobożnych współwyznawców zapatrzonych w świetlany wizerunek niebieskiej Pani zapamiętale prześcigali się w wynajdowaniu kolejnych argumentów przemawiających za koniecznością powiększania jej chwały, mnożenia Jej kolejnych przywilejów, zapominając o rzeczowym pochylaniu się nad wyważonym i powściągliwym świadectwem Pisma i tradycji Kościoła. A tam, jak się okazuje, znaleźć można wiele wypowiedzi równoważących wyżej wspomniane jednostronne ujęcie, także w aspekcie wiary i modlitwy.

Uważna analiza rozwoju myśli maryjnej, na którą, mimo wielu negatywnych tendencji, pozytywny wpływ wywarły między innymi: pogłębione studium biblijne, doniosłe wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, np. na temat odnowy kultu maryjnego (*Marialis cultus* Pawła VI), a także dialog ekumeniczny, pozwala zrekonstruować drogę, jaką przebyła mariologia katolicka — drogę, którą scharakteryzować można jako ewolucję od mariologii przywilejów do mariologii naśladownictwa. Przytoczyć wypada tutaj chociażby tytuły niektórych współczesnych

publikacji, gdzie wyraźnie widać próby formułowania nowych tytułów maryjnych wyrażających nie tylko Jej osobiste przywileje i zasługi, lecz przede wszystkim podkreślających właściwe Jej miejsce w porządku zabawienia, wreszcie Jej wzorczą funkcję w stosunku do wierzących: *Maryja — żywa Ewangelia Chrystusa*; *Maryja ikona Tajemnicy*, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, *Maryja Matka Pana Figura Kościoła*, *Maryja — Matka żyjących*. Poza tym naliczyłem około tuzina rozpraw zatytułowanych *Matka Odkupiciela* tudzież *Matka Pana*. W wymienionych wyżej publikacjach książkowych, nie tylko w tytułach, lecz także w treści dochodzi do głosu nowa wrażliwość ich autorów. Należy wręcz do reguły, że współcześnie piszący o Maryi końcową część swoich teologicznych rozważań poświęcają tematowi: „Maryja jako wzór".

Przegląd podręczników, rozpraw monograficznych, a zwłaszcza zbiorów źródeł i świadectw pozwala na sformułowanie jeszcze jednego istotnego wniosku: Podczas gdy wcześniejsze źródła z wielkim zamiłowaniem skupiają się na modlitwie do Maryi, na Jej przywilejach wzmacniających moc jej pośrednictwa i na wysławianiu jej cnót, tak w naszych czasach poważniej i konsekwentniej podejmuje się problematykę wiary i modlitwy Maryi w perspektywie historiozbawczej. Ciekawe, że w dużej mierze dotyczy to opracowań i dokumentów ekumenicznych[1].

Zadany mi temat wystąpienia uznaję po owych wstępnych wyjaśnieniach za ważny i inspirujący. Daje on bowiem tak głoszącemu, jak i słuchaczowi okazję do nowych twórczych przemyśleń, nie bez wpływu na osobistą postawę wiary i pobożności.

Moje wystąpienie pragnąłbym uporządkować następująco: po pierwsze wskazać na wybrane wypowiedzi odsłaniające wizerunek wierzącej i modlącej się Maryi. Następnie spróbuję zaprezentować podstawowe elementy kultu naśladownictwa jako oryginalnego rysu, a zarazem przesłania współczesnej mariologii pod adresem chrześcijańskiej *praxis*. Na zakończenie sformułowanych zostanie kilka wniosków praktycznych, bez których, jak się zdaje, wyżej zaprojektowane rozważania byłyby niepełne.

2. WIARA I MODLITWA MATKI PANA

Wiara i modlitwa w życiu każdego wierzącego, a w życiu Maryi w sposób szczególniejszy i doskonalszy, stanowią dwie strony jednej przemieniającej i uświęcającej relacji człowieka do Boga. Gdzie człowiek okazuje posłuszeństwo wiary,

[1] Do takiego wniosku skłania chociażby lektura tekstów źródłowych z zakresu mariologii: *Mariologie* (z serii: *Texte zur Theologie*), t. 6: *Dogmatik*, red. i opr. F. Courth, Graz – Wien – – Köln 1991.

tam spontanicznie wyrywa się modlitwa, bądź to dziękczynna, bądź błagalna, bądź też modlitwa uwielbienia. Gdzie pielęgnuje się modlitwę, tam też wzrasta i umacnia się wiara.

Chrześcijaninowi zapatrzonemu w Maryję natychmiast spontanicznie stają przed oczyma ewangeliczne sceny dokumentujące powyższą prawidłowość: Zwiastowanie, Kana Galilejska, Krzyż, Pięćdziesiątnica. W każdym z tych wydarzeń Maryja stanęła przed niezwykłą próbą wiary oraz udziela modlitewnej odpowiedzi.

2.1. Wiara i modlitwa w Zwiastowaniu (*fiat* i *Magnificat*)

Biblijna relacja z niezwykłego dialogu Maryi z posłańcem Pana ukazuje bardzo wymownie istotne rysy Matki Pana, otwartej, zasłuchanej, poddanej, gotowej do poświęcenia, posłusznej. Uderza przede wszystkim postawa ufnej, zapominającej o sobie wiary rozumianej nie tyle w sensie przyjęcia za prawdziwe tego, co usłyszała z ust Anioła, lecz daleko bardziej wiary w znaczeniu gotowości do powierzenia siebie całkowicie Bogu i Jego sprawie[2].

W scenie Zwiastowania nie sposób przeoczyć także wyjątkowego charakteru Maryjnej modlitwy. Przypominamy sobie w tym miejscu zapewne słowa znanej pieśni adwentowej, *Po upadku człowieka grzesznego*. W drugiej zwrotce czcigodny autor bardzo optymistycznie zakłada, że „Panna na ten czas psałterz czytała". Będąc konsekwentnym, należałoby przyjąć, że swoim przyjściem anioł praktycznie przeszkodził Maryi w modlitwie. Tekst Łukasza wyraźnie akcentuje modlitewny charakter spotkania z aniołem. Nie jest to zawarcie jakiegoś kontraktu, lecz dialog modlitwy. Przyznam, że dochodząc do takiego wniosku, wtórnie odkryłem znane przecież już dobrze sformułowania KKK, gdzie *fiat* Maryi prezentowane jest właśnie jako modlitwa. W numerze 2622 KKK stwierdza się dobitnie: „Modlitwa Dziewicy Maryi, Jej *Fiat* i *Magnificat*, charakteryzuje się wielkodusznym ofiarowaniem Bogu całej swojej istoty w wierze". *Fiat* i *Magnificat* to także przejaw doskonałej, mężnej, niekoncentrującej się na sobie wiary. Tę właśnie wiarę chwali Elżbieta w głębokiej scenie nawiedzenia, którą wypełnia atmosfera modlitwy. *Fiat* i *Magnificat* to modlitwa wierzącego serca. Nie zapominajmy, że Maryja nie rozmawia w Nazarecie z jakimś człowiekiem, którego deklaracje i obietnice można by poddać w wątpliwość. Rozmawia z Bogiem. A rozmowa z Nim to modlitwa w najczystszym wydaniu, to modlitewny dialog, w którym obie strony — modlący się człowiek oraz wysłuchujący modlitwy Bóg zbliżają się do siebie.

---

[2] Por. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Tarnów 1992, s. 215.

W przypadku Maryi zbliżenie to ma absolutnie bezprecedensowy i radykalny charakter poprzez fakt Wcielenia Syna Bożego.

„Maryja jest doskonałą »Orantką«, figurą Kościoła. Kiedy modlimy się do Niej, wraz z Nią łączymy się z zamysłem Ojca, który posyła swego Syna dla zbawienia wszystkich ludzi. Podobnie jak umiłowany uczeń, przyjmujemy do siebie Matkę Jezusa, która stała się Matką wszystkich żyjących. Możemy modlić się z Nią i do Niej. Modlitwa Kościoła jest jakby prowadzona przez modlitwę Maryi. Jest z Maryją zjednoczona w nadziei"[3]. Możemy się modlić z Nią i do Niej. Wydaje się, że ten pierwszy wymiar modlitwy Kościoła powinien być jeszcze mocniej uwypuklony i dowartościowany.

Że *Magnificat*, jest modlitwą — jedyną, jak twierdzą niektórzy, zapisaną na kartach Pisma — modlitwą Matki Jezusa, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Jednak w przypadku wypowiedzianego przez Nią *fiat* pojawia się jakaś niepewność, potęgowana dodatkowo tradycyjną interpretacją sceny Zwiastowania, zgodnie z którą Maryjne „niech mi się stanie" (Łk 1,38), obciążone jest sporą dozą rezygnacji, wręcz determinacji i niemałych wątpliwości. Tymczasem, jak pisze ks. Kudasiewicz, „tłumaczenie takie nie jest uzasadnione. *Fiat* Maryi w oryginalnym tekście greckim ma inną formę gramatyczną [...] *fiat* zwiastowania ma bardzo rzadko występujący w grece biblijnej tzw. *optativus* — *genoito*. Forma ta wyraża radosną i pełną entuzjazmu zgodę Maryi na posłanie Boże oraz szczere pragnienie realizacji Bożych planów zbawienia"[4]. Cytowany tu przeze mnie wybitny polski biblista bardzo głęboko przysłużył się polskiej mariologii, odsłaniając w znanych, zdawałoby się na pamięć, tekstach maryjnych, te pokłady, które sprzeciwiają się modnemu dziś, lecz jednostronnemu lansowaniu (może trochę dla ekumenicznego przypodobania się) tak zwanych tekstów antymaryjnych (Maryja i krewni u Jezusa — odszedł od zmysłów; miecz w proroctwie Symeona,

[3] KKK 972.

[4] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, s. 36. W tym samym duchu wypowiedział się przed wiekami św. Piotr Chryzolog w *Homilii na Zwiastowaie Najświętszej Panny*: „Maryja powiedziała do anioła: »Jak się to stanie?« (Łk 1, 34). Maryja pyta, a jeśli kto pyta, ten wątpi. Czemu Zachariasz pytający popadł w swym dociekaniu w karę? Ponieważ Znawca dusz przeniknął nie słowa, lecz serca; osądził je nie według słów, ale według usposobienia; bo pytający mieli nie jednaką wewnętrzną postawę, lecz nawet ich zewnętrzna postawa była różna. Maryja uwierzyła wbrew naturze, Zachariasz wątpi w naturę; Ona bada tylko porządek całego wydarzenia, on podważa możliwość spełnienia się boskiej obietnicy. Jego nie skłoniły do wiary nawet poprzednie przykłady. Ją przeciwnie, prowadzi do wiary nawet brak przykładu; Ona dziwi się tylko dziewiczemu macierzyństwu, on wątpi w możliwość małżeńskiego poczęcia: Dlatego Maryja mówi, poznaje i chwali mieszkającego w sobie Boga; Zachariasz traci mowę, aż wbrew swemu przypuszczeniu ze swego ciała wydał Jana". Pl 52, 579–585. Polskie tłumaczenie ks. Wojciecha Kani zaczerpnięto z *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej*, t. 2: *Ojcowie Kościoła łacińscy*, red. S. C. Napiórkowski, s. 133.

który Orygenes jednoznacznie rozumiał jako brak wiary u Maryi). Ostatecznie więc „pytanie, jakie [Maryja] stawia wysłannikowi Boga — „jakże się to stanie?" — nie oznacza braku wiary, lecz pragnienie wiary świadomej. Jej wiara była wiarą poszukującą zrozumienia. Dzięki tej wierze tak Stary, jak i Nowy Testament rozpoczynają się aktem wiary. Taka wiara usprawiedliwia (Rz 4,9)"[5]. *Fiat* jest zarazem modlitewną odpowiedzią Maryi na niezwykłą obietnicę Boga.

Magnificat jest kwintesencją modlitwy. Kantyk ze sceny Zwiastowania jako „[...] hymn Maryi jest zarazem hymnem Matki Boga i hymnem Kościoła, hymnem Córy Syjonu i Nowego Ludu Bożego, hymnem dziękczynienia za pełnię łask udzielonych w ekonomii zbawienia, hymnem »ubogich«, których nadzieja została urzeczywistniona przez wypełnienie obietnic danych naszym ojcom, »Abrahamowi i jego potomstwu na wieki«"[6]. Jan Paweł II wskazuje na bardzo charakterystyczny rys kantyku *Magnificat*, mianowicie podkreśla, że Maryja sięga spojrzeniem poza swoją historię osobistą, gdyż „rozumie, że dary [...] są przejawem miłosierdzia, jakie Bóg okazuje całemu swojemu ludowi"[7].

Za ciekawe uznać należy spostrzeżenie, że w komentarzach do tego szczególnego fragmentu Ewangelii Łukasza, z których najstarsze pochodzą z III wieku[8], praktycznie do Reformacji na pierwszy plan wysuwa się postać Maryi, Tej, której Bóg uczynił wielkie rzeczy. Strona katolicka z wielką determinacją powołuje się zwłaszcza na słowa *błogosławić mnie będą wszystkie narody*, jako na niekwestionowany argument za prawomocnością kultu maryjnego. Wskazać można także na liczne przykłady, w których na pierwszy plan wysuwa się pokorę Maryi: *respexit humilitatem ancillae suae*[9]. W komentarzu Gersona oraz w słynnym komentarzu Marcina Lutra z 1521 roku dokonuje się radykalny zwrot — na pierwsze miejsce wysuwa się adresat modlitwy Maryi, czyli sam Bóg. Paradoksalnie, dzięki takiemu podejściu, wyraźniej dostrzec można specyficzne i jedyne zarazem miejsce Maryi w Bożym planie zbawienia. Dzięki takiemu przywróceniu proporcji dokładniej możemy przeanalizować modlitewną postawę Maryi, w której na czoło wysuwa

[5] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, *op. cit.*, s. 36–37.

[6] KKK 2619.

[7] *Maryja w „Magnificat" wielbi wielkie dzieła Boże* [w:] *idem*, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana, s. 131.

[8] Szczególna moda na komentowanie *Magnificat* zapanowała w XII wieku. Z tego, jak również z późniejszego okresu do najważniejszych z nich zaliczyć należy komentarze: augustianina, Hugona z klasztoru św. Wiktora († 1141), cystersa, Filipa z Eichstätt († 1322), augustianina-eremity, Augustyna z Ankony († 1328), dominikanina, Jana Dominika z Florencji oraz Jana Gersona († 1429). Por. H. Riedlinger (redakcja i wprowadzenie), *Das Magnificat. Verdeutscht und ausgelegt durch Martin Luther*, Freiburg 1982, s. 16; por. K. Kowalik, *Wejrzał na nicość swojej służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza Dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995, s. 61–62.

[9] Por. W. Delius, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1963, s. 45.

się całkowite odwrócenie uwagi od siebie samej. Ona nie prosi w swoich sprawach. „Ogranicza się" do radosnego uwielbienie i wywyższenia Tego, który jest mocny.

W *Magnificat* wyjątkowo wyraźnie zaznacza się wzajemne przenikanie wiary i modlitwy. „Odpowiedź Maryi na słowa Pana Elżbieta nazywa wiarą: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1, 45). Orędzie Bożego zwiastuna skierowane do Maryi wymagało do Niej wiary, zawierzenia. Wiara ta polegała na głębokim przekonaniu, że Bóg jest wszechmocny i nie tylko może zapowiadać rzeczy pełne tajemnicy, ale może je również realizować (Łk 1, 37). Inaczej mówiąc, jest to wiara w Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego (Łk 18, 27) [...] Maryja, która uwierzyła, że Bóg może uczynić Ją Matką Syna Najwyższego bez udziału człowieka, zasługuje na tytuł Matki wszystkich wierzących"[10]. *Magnificat* jest naturalnym dopełnieniem *fiat*, gdyż wyraźnie zostaje umiejscowiony tam, gdzie pochwały doznaje raczej wiara Maryi niż Jej zasługi: „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią Ci się słowa powiedziane Ci od Pana".

2.2. Wiara i modlitwa w Misterium Paschy

„A pod krzyżem Jezusa stały...". „Przez całe Jej życie, aż do ostatniej próby, gdy Jezus, Jej Syn, umierał na krzyżu, nie zachwiała się wiara Maryi. Maryja nie przestała wierzyć »w wypełnienie się« słowa Bożego. Dlatego Kościół czci w Maryi najczystsze wypełnienie wiary"[11]. Męstwo w wyznawaniu wiary przez Maryję to jeden z ulubionych tematów kaznodziejskich. Zacytowany przed chwilą fragment z KKK zdaje się tę tendencję potwierdzać i umacniać. Zwróćmy jednak uwagę na bardzo istotny akcent: wiara Maryi ukazana została w aspekcie eklezjologicznym. Wyraźnie dochodzi tu do głosu typiczne rozumienie wiary Matki Chrystusa. Poza tym w KKK jest mowa o wypełnieniu się wiary, a nie wspomina się w tym konkretnym przypadku o pielgrzymce wiary. Pełna lektura katechizmu odsłania wszystkie aspekty postawy wiary Maryi, gdyż zredagowany on został zarówno w oparciu o sobór, jak również z wyraźnymi odniesieniami do *Redemptoris Mater* Jana Pawła II. To właśnie ten ostatni pochyla się nad abrahamiczną wiarą Dziewicy z Nazaretu. „Powinniśmy wtedy zwrócić się do świadków wiary: Abrahama, który »wbrew nadziei uwierzył nadziei« (Iz 4,18); Maryi Dziewicy, która w «pielgrzymce wiary», uczestnicząc w cierpieniu Syna i nocy Jego grobu [...]"[12]. Jan Paweł II nie waha się stwierdzić, że w swojej pielgrzymce Maryja

[10] Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, *op. cit.*, s. 36.
[11] KKK 149.
[12] KKK 165; por. Encyklika *Redemptoris Mater*, 18.

przeżywała swoistą „kenozę" wiary: „Przez tę wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu [...] U stóp Krzyża Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka »kenoza« wiary. Przez wiarę Matka uczestniczy w śmierci Syna — a jest to śmierć odkupieńcza"[13].

Dopełnieniem wydarzenia pod krzyżem jest modlitewna obecność Matki Pana w Wieczerniku. Dzień Pięćdziesiątnicy był, jak mamy prawo zasadnie przypuszczać, okazją otwarcia serca i ust do modlitwy po Wielkim Piątku, który nie prowokował niczego innego, jak tylko pełne bólu milczenie. Nie dysponujemy zapisem, jak modliła się Maryja w Wieczerniku, niemniej domyślamy się mocy i skuteczności modlitwy Ducha Świętego w Niej.

3. PRZEWODNICZKA W WIERZE, NAUCZYCIELKA MODLITWY, CZYLI O KULCIE NAŚLADOWANIA MARYI

KKK przywołuje wiele epizodów z życia Maryi, ciągle podkreślając ich związki z życiem Jezusa. Szczególnie ma to miejsce tam, gdzie jest mowa o misterium Bożego Narodzenia, dziecięctwa i życia ukrytego Jezusa, które stanowią ilustrację więzi zachodzących między życiem Matki i Syna. Dalej mówi KKK o „przywilejach" Maryi obejmujących Jej życie ziemskie i wypełnienie Jej życia w chwale. „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swoje zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła, najgłębiej ze swoim Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, z miłością, godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej zrodzona; a wreszcie przez tegoż Jezusa Chrystusa umierającego na krzyżu oddana została uczniowi jako matka tymi słowami: »Niewiasto, oto syn Twój« (J 19, 26–27)"[14]. Maryja czynnie uczestniczy w Jego misterium i Jego posłaniu. Dlatego „powinniśmy [...] zwrócić się do świadków wiary: Abrahama, który »wbrew nadziei uwierzył nadziei« Iz 4,18); Maryi Dziewicy, która w »pielgrzymce wiary« doświadczyła nawet »nocy wiary«, uczestnicząc w cierpieniu Syna i nocy Jego grobu; i tylu innych świadków wiary: »mając dokoła takie mnóstwo świadków, odłożywszy wszelki ciężar, a przede wszystkim grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala« (Hbr 12, 1–2)"[15].

[13] RM, 18. Por. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, *op. cit.*, s. 215.
[14] KKK 964; por. Konst. *Lumen gentium*, 58.
[15] KKK 165; por. Enc. *Redemptoris mater*, 18.

Maryja jest wzorem chrześcijanina, wzorem prawdziwie wierzącego człowieka. To stwierdzenie nie jest nowe. Nowość bierze się stąd, że w tradycyjnej mariologii prawdę tę przyjmowano raczej bezrefleksyjnie, bez świadomości wagi problemu. Współczesna mariologia zwykła rozróżniać pomiędzy modelem chrystotypicznym, rozumianym jako pobożność do Maryi, a modelem eklezjotypicznym, w znaczeniu pobożności na wzór Maryi. Rozróżnienie to spełnia rolę krytycznego narzędzia pozwalającego przypatrzeć się i teologicznie ocenić przejawy pobożności i kultu maryjnego praktycznie na przestrzeni całych dziejów chrześcijaństwa.

Pobożność chrystotypiczna, dominująca w katolickiej tradycji, zdawała się zwalniać wierzącego ze współodpowiedzialności za swoje zbawienie. Przesadnie, moim zdaniem, koncentrowała się na zasługach Maryi, które tym skuteczniejszym czyniły jej przemożne wstawiennictwo. Tymczasem pobożność ekelzjotypiczna przywraca ów zapomniany wymiar i czyni z wierzącego ucznia czerpiącego z przekonujących, wybitnych przykładów, jaki Maryja bez wątpienia stanowi. Ojciec Napiórkowski pisze, że wierzący uczyć się powinni zasłuchania Maryi w Słowo Boże oraz sposób jego doskonałego wypełniania, powinien okazywać gotowość do mężnego przyjmowania woli Bożej przeprowadzającego nas niejednokrotnie przez „noce wiary", powinien uczyć się wytrwałości, która wydaje błogosławione, obfite owoce. Te i podobne postulaty oraz wnioski skłoniły teologów-mariologów do wypracowania zasad tak zwanego kultu naśladownictwa. Kilka słów na ten temat. To zagadnienie stosunkowo nowe. Krótko rzecz ujmując, jest to przejaw czci Maryi polegający nie tyle na bezpośrednim zwracaniu się do Niej (choć tego się nie wyklucza), lecz na kulcie Boga na wzór Maryi. Samo określenie „kult maryjny" nie wyklucza również takiego rozumienia. W tym ujęciu łatwiej jest uświadomić sobie, że kult maryjny nie jest autonomiczny, lecz jest jednym z aspektów kultu samego Boga. Trudniej o to, gdy przyzywamy Maryję bezpośrednio. W przeciwnym wypadku mogłoby dojść do nieporozumienia, że kult maryjny jest jakby konkurencyjny w stosunku do kultu Boga.

„Chrześcijanin ma być uczniem Chrystusa, iść drogą Chrystusa, wstępować w Jego ślady, słuchać pilnie słowa Chrystusa, rozważać je w sercu i według niego żyć. Na tej drodze chrześcijanin potrzebuje wzorów. Nie znajdziemy pod słońcem piękniejszego wzoru bycia chrześcijaninem (chrześcijanką) jak Maryja — pierwsza chrześcijanka, nauczycielka pobożności [...]. Matka Najświętsza jest dla nas najpiękniejszym wzorem naszych odniesień do Chrystusa, naszej pobożności w stosunku do Chrystusa... Jak Jezusa kochać, jak Mu zawierzyć, jak na Nim całkowicie polegać, jak dla Niego żyć, jak Go słuchać... Chrystus nie może być dla nas takim wzorem. On pozostaje najwspanialszym wzorem naszej postawy wobec Ojca. Jak mamy odnosić się do Niego, tzn. do Chrystusa, On nas pouczał słowem, ale nie mógł nas pouczyć przykładem. Nie mógł swoim przykładem ukazać nam, jak winniśmy się do Niego odnosić. Tego zaś najpiękniej uczy nas

swoim wzorem Maryja, Służebnica Pańska, pierwsza chrześcijanka, Nauczycielka pobożności. Sobór dopowiedział, czego przede wszystkim Maryja jest pierwowzorem, czyli typem Kościoła: przede wszystkim jest pierwowzorem wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, nadziei, posłuszeństwa. Jan Paweł II [...] nazwał Matkę Bożą pierwszą uczennicą swego Syna (RM 41)"[16].

4. KU LITURGII

Słowo o liturgii. Wśród źródeł dobrze i odpowiedzialnie uprawianej teologii wymienia się na jednym z pierwszych miejsc liturgię. Być może mając tego świadomość, Papież Paweł VI, określając podstawowe zasady odnowy kultu maryjnego, wymienił również liturgię. Odwołując się do liturgii, mamy prawo zasadnie spodziewać się, że właśnie znajdziemy przekonujące przesłanki do kształtowania poprawnie rozumianego kultu maryjnego. Współczesna liturgia o wyraźnie trynitarno- i chrystocentrycznym ukierunkowaniu, gdy mówi o Maryi nawiązuje w dużej mierze do naśladowania. „Maryja Dziewica na mocy Bożego rozporządzenia, ze względu na misterium Chrystusa i Kościoła, wkroczyła głęboko w dzieje zbawienia oraz w wieloraki i godny podziwu sposób czynnie uczestniczyła w misteriach życia Chrystusa"[17]. Zasadę modelowego charakteru liturgii dla pobożności maryjnej odnajdujemy w KL 8: „Kościół naśladuje Maryję, gdyż cała jego liturgia jest przedsmakiem uczestnictwa w liturgii niebiańskiej"[18].

Ks. Czerwik, prezentując jeden z piękniejszych formularzy Mszy św. O Matce Bożej, wskazał że wszystkie zawarte w nim modlitwy „mają wydźwięk wielbiąco-dziękczynny: wielbimy Boga Ojca za to, że w osobie Maryi dał nam wzór wszelkich cnót, którymi Ona jaśnieje dlatego, że została wybrana przez Boga na Matkę Jego Syna (antyfona na wejście). Nade wszystko Maryja jaśnieje jako wzór wiary, nadziei, miłości i pokory" (s. 172). Wydaje się niezwykle ważne, że właśnie liturgia zdradza krzepiącą wrażliwość Kościoła na kult Matki Najświętszej wyrażający się w naśladowaniu. Liturgia, która jest nauczycielką zdrowej pobożności, przychodzi w sukurs tym, którzy na polu teologii systematycznej usiłują wypracować podstawy tegoż kultu, wychodząc naprzeciw klarownym postulatom Magisterium Kościoła.

---

[16] Por. KK 63 I 65.

[17] Wprowadzenie do *Collectio missarum de Beata Maria Virgine*, nr 5.

[18] Por. S. Czerwik, *Maryja Dziewica w rocznym cyklu obchodów tajemnic Chrystusa na podstawie „Collectio missarum de Beata Maria Virgine"* [w:] S. Gajek, K. Pek, *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 173.

Zusammenfassung

Das Thema *Maria im Angesicht des Glaubens, des Gebetes und des Lebens* scheint, theologisch gesehen, fast keine bis heute noch nicht angesprochenen Aspekte in sich zu verbergen. Eine genauere Analyse bestätigt eine solche Vermutung jedoch nicht. Der Glaube und das Gebet bringen mit sich sogar mehrere Anstöße, im Lichte derer man vielversprechende Perspektiven für die katholische Mariologie entdecken kann. Der Glaube, den man nicht nur als bloße Doktrin, sondern auch als dynamische Lebenskraft versteht, zeigt wie Maria nicht zu einer Ersatzfigur für Christus, sondern eher zum wirksamen, lebensgestaltendem Vorbild wird. Genau dasselbe gilt für das Gebet. Man vergißt oft, daß Maria nicht nur angebetet wird, sondern auch betet und beten lernt. Das menschliche Leben schöpft daraus das Notwendige um christlich genannt zu werden. Die ganze Thematik trifft sich und bekommt gewisse Zusammenfassung in der sogenannten Theologie des Kultes, deren Aufgabe ist, unter anderen auch die marianische Frömmigkeit zu erneuern. Die Theologen begrüßen es mit Freude, das den neuen liturgischen Texten, unter anderen den neuen marianischen Meßbuch, ein solches theologisches Denken zugrunde liegt.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Józef Górzyński

OBECNOŚĆ MARYI W TAJEMNICY PASCHALNEJ CHRYSTUSA W ŚWIETLE WYBRANYCH FORMULARZY *COLLECTIO MISSARUM DE BEATA MARIA VIRGINE*[1]

Liturgiczny kult Matki Bożej, zawsze obecny i ważny w modlitwie i w życiu Kościoła, stał się w okresie posoborowym miejscem wielu bardzo znaczących przemian. Soborowa reforma, która otworzyła nowe perspektywy i wskazała nowe zadania zarówno dla liturgii, jak i dla mariologii, zaowocowała podkreśleniem obecności Maryi w liturgii w stopniu niespotykanym dotąd w Kościele rzymskim[2]. Nie chodzi o zwykłą częstotliwość występowania tematyki maryjnej w liturgii rzymskiej, która, dodajmy, była w niej zawsze znacząca. Dokonana przemiana ma wymiar jakościowy i cechuje się zmianą spojrzenia na obecność Maryi w liturgii. Jest ona rezultatem poszukiwania teologicznego uzasadnienia tej obecności[3]. Podstawę w tym względzie stanowi soborowa reforma, głównie poprzez określenie samej natury liturgii i wskazanie na istotę związku, jaki łączy Maryję z liturgią. Możemy powiedzieć, że Sobór w kontekście relacji Maryja – liturgia, określa liturgię jako celebrowanie zbawczego dzieła Chrystusa, Maryję zaś postrzega w nierozerwalnym związku z tym dziełem. W ten sposób Konstytucja o liturgii świętej „odsłania fundament teologiczny związku Maryi z liturgią jako celebrację

[1] Niniejszy artykuł w swej zasadniczej części stanowi wyciąg z mojej pracy pt. *Matka Boża w misterium paschalnym*, Warszawa 1999.

[2] Por. E. Toniolo, *Maria nella vita della Chiesa dal concilio ad oggi. Punti acquisiti e problemi aperti* [w:] R. Falsini (a cura di), *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Milano 1988, s. 9.

[3] Por. J. Castellano, *La presenza di Maria nella liturgia: una giustificazione teologica* [w:] W. Beinert (a cura di), *Il culto di Maria oggi. Teologia – liturgia – pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1985², s. 97.

tajemnicy paschalnej Chrystusa"[4]. Właśnie w tej definicji liturgii znajdujemy klucz do zrozumienia wspomnianego związku, gdyż Konstytucja czyni pojęcie *misterium paschalnego* kluczem do interpretacji całego kultu chrześcijańskiego. Kościół naucza, że „Chrystus oznacza i urzeczywistnia w liturgii Kościoła przede wszystkim swoje misterium paschalne"[5]. Celebrując w liturgii zbawcze dzieło Boga w misterium paschalnym Chrystusa, Kościół znajduje w nim Maryję jako wewnętrznie złączoną z Synem. Treść tego związku jest niezwykle istotna dla zrozumienia natury celebracji Maryi w liturgii. Pytanie zatem o obecność Maryi w liturgii wiąże się ściśle z pytaniem o jej związek z misterium paschalnym.

Wyjątkową okazją do zgłębienia tego problemu stanowi edycja nowej księgi liturgicznej, którą jest *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*[6]. Została ona wydana jako dodatek do posoborowego Mszału rzymskiego, którego odnowiona euchologia maryjna nie odpowiadała oczekiwaniom wywołanym soborową refleksją nad miejscem Matki Bożej w liturgii. Całkowity niemal brak tekstów euchologijnych, podejmujących tematykę relacji Maryi do tajemnicy paschalnej, stanowi jeden z podstawowych zarzutów. Chociaż w zgodnej opinii znawców zagadnienia, wraz z edycją Mszału Pawła VI stan euchologii maryjnej poprawił się w sposób zasadniczy, to jednak opinii tej nie można, jak podkreślają, odnieść do formularzy z *Commune Beatae Mariae Virginis*, czyli tych, które niezależnie od określonych datą świąt maryjnych, przeznaczone są do celebracji w poszczególnych okresach roku liturgicznego. Zaznacza się tu między innymi wspomniane teologiczne ubóstwo euchologii maryjnej niektórych okresów liturgicznych, jak np. Wielkiego Postu i okresu Wielkanocnego. *Collectio*, która w założeniu jest uzupełnieniem tej części Mszału, wypełniając powyższe braki zagospodarowuje m.in. przestrzeń Okresu Wielkanocnego, gdzie przedstawia Maryję w relacji do misterium paschalnego. Właśnie teksty liturgiczne z tego okresu stanowią doskonałą okazję do przyjrzenia się, jak Kościół posoborowy w swojej *lex orandi* prezentuje interesujący nas związek Maryi z misterium paschalnym. Stąd też pytanie o to, jaki obraz udziału Maryi w misterium paschalnym Chrystusa wyłania się z tekstów formularzy paschalnych *Collectio*, wydaje się jednym z najbardziej interesujących i istotnych pytań, które w odniesieniu do tej nowej księgi liturgicznej należy postawić.

Temat mojego opracowania obejmuje Okres Paschalny, czyli odnosi się do czterech formularzy, które na ten okres liturgiczny przewiduje *Collectio*. Są to

[4] J. Sroka, *Obecność Maryi w odnowionym roku liturgicznym* [w:] *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 141–155.

[5] KKK 1085.

[6] Congregatio pro Cultu Divino, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, I–II, Libreria Editrice Vaticana 1987 (= *Collectio*); wyd. polskie: *Zbiór Mszy o N.M.P.*, + *Lekcjonarz do Mszy o N.M.P.*, Poznań 1998.

kompletne formularze posiadające własne teksty euchologijne (zarówno euchologię „większą" — prefacja, jak i „mniejszą" — oracje), własne czytania biblijne i śpiewy międzylekcyjne oraz własne antyfony. Przeprowadzając niniejsze studium, starałem się uwzględnić zarówno tematykę własną poszczególnych formularzy, jak i ich tematykę wspólną w ramach okresu paschalnego.

Moim zdaniem, w sposób najbardziej czytelny w paschalnych tekstach *Collectio* zarysowują się trzy tematy, podjęte zarówno w euchologii, jak i w tekstach biblijnych, dla ukazania obecności Matki Najświętszej w misterium paschalnym Chrystusa.

Pierwszy wiąże się z podkreśleniem postawy wiary Maryi, która to postawa zadecydowała o Jej udziale w całym zbawczym misterium Chrystusa, z tajemnicą paschalną włącznie. Dodajmy, że jest to po raz pierwszy tak wyraźne zaznaczenie tego tematu w euchologii rzymskiej.

Drugim tematem, który analizowane teksty podkreślają, a który pozwala widzieć Maryję jako nieprzerwanie obecną w celebrowanym przez Kościół misterium paschalnym, jest Jej duchowe macierzyństwo, będące ciągle żywym udziałem w paschalnym dziele rodzenia nowych dzieci Bożych.

Trzeci wreszcie temat dotyczy zawsze obecnego i podkreślanego w mariologii zagadnienia relacji Matki Najświętszej z Osobą Ducha Świętego. W paschalnych tekstach *Collectio* temat ten podejmowany jest w związku z koniecznością wykazania, że postawa otwartości Maryi na działanie Ducha Świętego nie tylko zadecydowała o udziale Jej samej w tajemnicach paschalnych, ale stała się także wzorem dla Kościoła w dążeniu do takiego udziału.

Każdy ze wspomnianych tu tematów omówię oddzielnie. Na koniec postaram się z całości omawianych zagadnień wydobyć te myśli, które w liturgiczno-pastoralnym życiu Kościoła mogą posłużyć za wskazania na drodze do coraz pełniejszego udziału w misterium paschalnym, na wzór Maryi.

1. UCZESTNICTWO MARYI W PASCHALNYCH WYDARZENIACH JAKO KONSEKWENCJA JEJ WIARY

Pierwsza myśl, którą podkreślają paschalne formularze *Collectio*[7], a która pozwala mówić o obecności Maryi w misterium paschalnym, wiąże się z nieskazitelną wiarą Maryi. Z tekstów wspomnianych formularzy wynika, że Maryja

[7] Poszczególne formularze oznaczać będziemy podając ich numer i skrót, np.: 1fpC = pierwszy formularz paschalny *Collectio*. Skrót ten poprzedzany będzie symbolem określonej modlitwy z danego formularza: Ac = antyfona komunijna, Ai = antyfona na wejście, C = kolekta, PC = modlitwa po Komunii, Pr = prefacja, SO = modlitwa nad darami, 1Cz = 1 czytanie.

uczestniczyła w tajemnicy paschalnej przez wiarę, tak jak przez wiarę uczestniczyła w tajemnicy Wcielenia i we wszystkich innych tajemnicach zbawczych Jej Syna. Najbardziej dosłownie prawdę tę artykułuje tekst prefacji pierwszego paschalnego formularza. Znajdujemy w nim stwierdzenie, że Zmartwychwstanie jest wywyższeniem wiary Maryi, ale przede wszystkim tekst ten wskazuje na istotę powiązania „przez wiarę" Matki Jezusa z Jego zmartwychwstaniem. Istotę tę można ująć w słowach określających wiarę Maryi jako: „niezachwiana" i „niezmienna".

Kluczowe stwierdzenie, że Najświętsza Dziewica *„quae Filium credendo concepit, eius resurrectionem credendo exspectavit"* znajdujemy w prefacji[8]. W stwierdzeniu tym uderza sugestia pewnej przyczynowości zachodzącej między wiarą Maryi wyrażoną wobec tajemnicy Wcielenia, a „tą samą" wiarą, którą przyjęła Ona tajemnicę Zmartwychwstania. Paralelizm ten wydaje się problematyczny przy prostym odwołaniu się do źródeł biblijnych, gdzie nie ma żadnej bezpośredniej wzmianki o postawie Maryi wobec faktu zmartwychwstania Jej Syna. Jednakże szersza i teologicznie pogłębiona interpretacja wydarzeń biblijnych doprowadza do takiego odczytania postawy Maryi, z której wynika, że Jej wiara, mająca cechę stałości i niezmienności, pozwoliła Jej na uczestnictwo w tajemnicy Zmartwychwstania tak, jak uczestniczyła Ona w tajemnicy Wcielenia. Przykładem takiej interpretacji jest zarówno tradycja patrystyczna, szeroko rozważająca ten temat[9], jak i współczesne nauczanie Kościoła[10]. Zwłaszcza w tych dwóch źródłach, prawda o wierze Maryi znajduje swoje rozwinięcie i pogłębioną interpretację.

Z pierwszego formularza paschalnego obok prefacji, którą można uważać za zasadniczy tekst *Collectio* mówiący o wierze Maryi, również inne teksty podejmują ten temat. O ile jednak tekst wspomnianej prefacji niejako podawał racje obecności

[8] Pr, 1fpC.

[9] Podstawowe teksty patrystyczne podejmujące zagadnienie wiary Maryi przytoczyłem, wraz z ich omówieniem, w oddzielnym artykule: por. J. Górzyński, *„Maria fide aperta genuit Salvatorem eius resurrectionem credendo exspectavit et est credentium mater". Riflessioni patristiche nel contesto dei due formulari della „Collectio Missarum de Beata Maria Virgine"*, „Warszawskie Studia Teologiczne" VII/1994, s. 103–113; Należy dodać, że oprócz autorów, którzy nie mieli cienia wątpliwości, co do niezachwianej wiary Maryi, nawet pod Krzyżem (św. Augustyn, św. Ambroży), byli również i tacy (Orygenes, św. Bazyli Wielki, św. Cyryl Aleksandryjski), którzy widzieli Maryję pod Krzyżem jako ogarniętą wątpliwościami. Ci ostatni zazwyczaj dochodzili do takiego stwierdzenia, interpretując przepowiedziany przez Symeona miecz (Łk 2, 35). Najczęściej jednak czynili to w określonym kontekście mającym wykazać naturalność takiej postawy Maryi jako kobiety oraz widząc określone miejsce dla tej postawy w Bożej ekonomii zbawienia.

[10] Najpełniejszą wykładnię postawy wiary Matki Najświętszej daje papież Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris Mater* (= RM). Zawarte są tam słowa, które najbliżej współbrzmią z zacytowanymi wyżej słowami prefacji. Papież, stwierdzając, że Maryja pod Krzyżem była z Synem zjednoczona przez wiarę, dodaje, że „przez tę samą wiarę, przez którą przyjęła objawienie anioła w momencie zwiastowania", por. RM 18.

Maryi w misterium paschalnym, o tyle pozostałe teksty, przyjmując tę prawdę za oczywistą, wskazują na wiarę Maryi jako na *wzór* uczestniczenia *przez wiarę* w tajemnicy paschalnej. Idea ta, podobnie jak poprzednia, znajduje swoje szerokie tło i konkretne odbicie w nauce Kościoła o Matce Bożej. Soborowa Konstytucja *Lumen Gentium* zaznacza, iż fakt, że Maryja „przez wiarę" w szczególny sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela[11] stawia Ją w wyjątkowej relacji do Kościoła. Sobór, odwołując się do znanego wyrażenia św. Ambrożego: *Deipara est Ecclesiae typus*[12] podkreśla, że Maryja jest „pierwowzorem Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem"[13]. O tej roli Maryi zadecydowały Jej wiara i posłuszeństwo, które charakteryzowały Jej postawę w chwili Wcielenia, gdzie „wysłannikowi Boga dała wiarę nieskażoną żadnym wątpieniem"[14]. Kościół zatem, ilekroć „wiernie wypełnia wolę Ojca", „z wiarą przyjmuje słowo Boże", „nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi" oraz „zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę"[15], tylekroć naśladuje Maryję. Naśladowanie wiary Maryi, której „najważniejsze treści" Matka Najświętsza „łączy w sobie w pewien sposób i odzwierciedla"[16], prowadzi Kościół do Boga. „Ustawiczne postępowanie w wierze" jest dla Kościoła sposobem upodobniania się do swego „wzniosłego Pierwowzoru"[17]. Papież Jan Paweł II zauważa, że Kościół jako pielgrzymujący „kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę"[18]. Jej zaś droga jest „pielgrzymką wiary". Tajemnica wiary Maryi jest zatem tajemnicą „wszystkich, którzy uczestniczą w tejże samej pielgrzymce wiary"[19].

W całym zakresie tematu wiary Maryi rozumianej jako wzór dla Kościoła, teksty paschalne *Collectio* wskazują na kilka konkretnych aspektów. Pierwszy z nich to podkreślenie, że Maryja jest wzorem w przyjmowaniu słowa Bożego przez wiarę. Fragment Ewangelii z trzeciego formularza paschalnego przytacza słowa Jezusa: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je" (Łk 8, 21). Zarówno sam kontekst celebracji, jak i jednoznaczność interpretacji tego tekstu w tradycji Kościoła, każą nam odczytać te słowa jako wskazanie na Matkę Najświętszą, która bardziej niż ktokolwiek inny jest wzorem słuchania i wypełniania słowa Bożego. Tak właśnie interpretowali te słowa Ojcowie Kościoła. Dla św. Augustyna zarówno przytoczone zdanie Jezusa, jak i Chrys-

[11] Por. KK 61.
[12] Por. S. Ambrosius, *Expositio Evang. Sec. Luc.*, Lib. II, 7 [w:] CCL 14, 33, (= PL 15, 1555).
[13] KK 63.
[14] *Ibidem*.
[15] KK 64.
[16] KK 65.
[17] *Ibidem*.
[18] RM 2.
[19] RM 5–6.

tusowa odpowiedź na głos kobiety z tłumu: „błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11, 28), są potwierdzeniem wielkości wiary Maryi. Jak bowiem zauważy biskup Hippony, właśnie Maryja jest bardziej błogosławioną w przyjęciu Chrystusa wiarą niż w poczęciu Go ciałem[20]. Te same wypowiedzi Jezusa w identyczny sposób interpretuje Jan Paweł II. Papież stawia retoryczne pytania: „Czyż Maryja nie jest pierwszą pośród tych, „którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je"? Czyż nie do Niej odnosi się nade wszystko owo błogosławieństwo, jakie wypowiedział Jezus, odpowiadając na słowa nieznanej kobiety?"[21]. Następnie papież dodaje:

„Niewątpliwie Maryja jest godna błogosławieństwa dlatego, że stała się dla swego Syna Matką wedle ciała (»Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssałeś«) — ale również i nade wszystko dlatego, że już przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże, że słowu temu uwierzyła, że była Bogu posłuszna, ponieważ słowo to »zachowywała« i »rozważała w sercu« (por. Łk 1, 38.45; 2, 19.51) i całym swoim życiem wypełniała"[22].

W ten sposób „przez wiarę" następowało „samoobjawienie się Boga żywego", a Maryja „stawała się pierwszą „uczennicą" swego Syna"[23]. Dlatego postawa Maryi w przyjmowaniu wiarą słowa Bożego stała się wzorem dla Kościoła, którego misja ma początek w przyjęciu wiarą Bożego objawienia, a dopełnia się w wierności temu objawieniu. Dlatego też Ewangelia z drugiego formularza (J 12, 44–50) zawierająca wezwanie Chrystusa do przyjmowania z wiarą Jego słowa w istocie stawia nas wobec wiary Maryi będącej wzorem przyjmowania słowa Bożego.

Jak mogliśmy zauważyć w przytoczonych wyżej tekstach, otwarcie na słowo Boże wiąże się w życiu Matki Najświętszej z innym aspektem tej samej postawy, a mianowicie z *zachowywaniem* słowa Bożego *wiarą*. Tu również Maryja jest dla Kościoła przykładem, czego świadectwo dają paschalne teksty *Collectio*. W śpiewie przed Ewangelią trzeciego formularza paschalnego zawarte są słowa z Łk 2, 19 w formie bezpośredniego zwrócenia się do Maryi: „błogosławiona jesteś, Dziewico Maryjo, która zachowywałaś słowo Boże, rozważając je w swoim sercu"[24]. Słowa te dopełniają charakterystykę postawy Maryi wobec rzeczywistości Bożego objawienia. Maryja bowiem nie tylko z wiarą przyjmuje słowo Boże, ale także „zachowuje" je i „rozważa w sercu". W Adhortacji Apostolskiej *Marialis Cultus*, w której papież Paweł VI chce „rozważyć szczególny aspekt związków zacho-

[20] S. Augustinus, *De sancta virginitate*, 3. 3 [w:] *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, red. D. Casagrande, Poliglotta Vaticana, Roma 1974 (= EM), n. 889, (= PL 40, 397-398); por. także: Id., *Sermo Denis*. 7 [w:] EM n. 967, (= PL 46, 937–938).

[21] RM 20.

[22] RM 20.

[23] RM 20.

[24] ŚpEw, 3fpC.

dzących pomiędzy Maryją a liturgią", czyli pragnie dociec, w jaki sposób Maryja stała się wzorem ducha pobożności, w którym Kościół zarówno czci, jak i przeżywając wyraża Boskie tajemnice"[25], temat wiary Maryi został podjęty także i w tym aspekcie. Papież wyjaśnia, odwołując się do soborowego nauczanie, iż „to, że Maryja Dziewica może być wzorem w tej dziedzinie. Wynika stąd, że Kościół uważa Ją za najznakomitszy wzór i świadectwo wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem"[26]. Dlatego też pierwsza postawa Maryi, jaką papież rozważa, ujęta jest w obrazie „Dziewicy słuchającej". Określenie to wiąże się z faktem, że Maryja „z wiarą przyjęła słowo Boże". Z wiarą, dodaje papież, „która była dla Niej warunkiem i drogą do Bożego macierzyństwa", „która była dla Niej przyczyną szczęścia i która użyczyła Jej pewności, że będzie spełniona obietnica zawarta w słowach Elżbiety"; „z wiarą, z jaką Ona, spełniając główną rolę i będąc szczególnym świadkiem Wcielenia Chrystusa, przechowywała wspomnienie Jego pierwszego dzieciństwa, którego wydarzenia rozważała w swoim sercu"[27]. Zdaniem papieża Jana Pawła II, to „zachowywanie" i „rozważanie" słowa Bożego sprawiło, że Kościół „od pierwszych chwil »patrzył« na Jezusa poprzez Maryję"[28]. W tym miejscu należy także dodać, że idea zachowywania słowa Bożego przez wiarę łączy się ściśle z „posłuszeństwem wiary", którego „Maryja jest pierwszym i najbardziej świetlanym wzorem"[29]. Katechizm doda, że Maryja jest tego posłuszeństwa wiary „najdoskonalszym urzeczywistnieniem"[30].

Kościół nie tylko uczy się od Maryi, jak *przez wiarę* przyjmować i zachowywać słowo Boże. Wiara Maryi jest wzorem dla Kościoła również w jego dziele sakramentalnym. W otrzymanym nakazie głoszenia Ewangelii: „Nauczajcie wszystkie narody", zawarte było także posłanie sakramentalne: „udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" (Mt 28, 19). *Słowo Boże i wiara*, o których mówimy, przygotowują do przyjęcia sakramentu[31]. Jednocześnie: „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary"[32]. W prefacji drugiego formularza paschalnego *Collectio* powiedziane jest, że „w sakramentach Kościoła mistycznie odnawiają się zdarzenia, które w całej prawdzie przeżyła Maryja"[33]. Na wzór Maryi „Kościół, płodna dziewica rodzi w wodach chrztu dzieci, które

[25] MC 16.
[26] *Ibidem*.
[27] MC 17.
[28] RM 26.
[29] RM 29.
[30] KKK 144.
[31] Por. *ibidem*, 1122.
[32] KL 59; por. także KKK 1122–1126.
[33] Pr, 2fpC.

się poczęły z *wiary* i Ducha Świętego". Wiara Maryi jest więc wzorem dla Kościoła, który z *wiary* rodzi nowe dzieci Boże. Mamy tu zatem wskazanie na wiarę, która przyczynia się do „nowego życia", czyli podkreślenie jej wymiaru zbawczego. Dotykamy w ten sposób szerokiego i teologicznie ważnego zagadnienia w odniesieniu do wiary Matki Najświętszej, które najczęściej podejmowane było w kontekście paralelizmu Maryja – Ewa. Pierwszym, który w tym kontekście wskazał na odkupieńczy wymiar wiary Matki Jezusa, był św. Justyn[34]. Św. Ireneusz nazwał Maryję „przyczyną zbawienia", gdyż to, co Ewa związała swoją niewiernością, Maryja rozwiązała swoją wiarą[35]. Według Tertuliana, wiara Maryi zmazuje grzech Ewy, który popełniła, dając wiarę wężowi[36]. Podobnie ideę tę wyraził także Faustus z Riez[37]. Przywołana nauka Ojców została podjęta we współczesnym nauczaniu Kościoła o Matce Bożej[38]. Wiara Maryi stoi u źródeł *nowego życia*[39], u początków tej wiary Kościoła, z której on przez sakrament chrztu, rodzi *nowe dzieci Boże*.

Kościół w swoim *posłaniu sakramentalnym*[40] wpatruje się w wiarę Maryi nie tylko wówczas, gdy celebruje Chrzest. Wiara Matki Najświętszej jest również wzorem dla Kościoła w przyjmowaniu Chrystusa Eucharystycznego. Właściwie, chociaż nie wprost, myśl tę oddaje antyfona na Komunię czwartego formularza paschalnego *Collectio:* „błogosławione łono Maryi Dziewicy, które nosiło Syna Ojca Przedwiecznego"[41]. Tekst ten odwołuje się do słów kobiety z tłumu, zapisanych w Ewangelii według św. Łukasza (por. Łk 11, 27). Maryja nazwana jest błogosławioną, gdyż cieleśnie przyjęła Syna Bożego. Błogosławieństwo to zostało jednakże wypowiedziane przez Chrystusa w stosunku do tych, którzy potrafią przyjąć Go duchowo, czyli wiarą (por. Łk 11, 28). Tradycja i magisterium Kościoła jednoznacznie interpretują te słowa Jezusa jako podkreślenie wiary Maryi — bardziej błogosławionej za przyjęcie Chrystusa wiarą niż za poczęcie Go ciałem[42]. Przytoczenie tych słów w kontekście przyjmowania Chrystusa Eucharystycznego ma podwójny sens. Z jednej strony jest przypomnieniem, że w Komunii św. nie wystarczy przyjąć Chrystusa cieleśnie, gdyż pełne przyjęcie to przyjęcie Go wiarą.

---

[34] Por. S. Iustinus M., *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 100 [w:] EM n. 17, (= PG 6, 710–711).

[35] Por. S. Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3. 22. 4 [w:] SCh 211, 439–445.

[36] Por. Tertullianus, *De carne Christi*. 17 [w:] EM n. 77, (= PL 2, 782).

[37] Por. Faustus Reiensis, *Sermo in Natali Domini*. 3 [w:] EM n. 1378, (= PL 39, 1983).

[38] Por. KK 56; RM 19.

[39] Stąd pochodzenie takich tytułów maryjnych jak: „nova Eva" — por. S. Iustinus M., *Dialogus cum Tryphone iudaeo*. 100 [w:] EM n. 17, (= PG 6, 710); S. Irenaeus, *Adversus Haereses*. 3. 22. 4 [w:] SCh 211, 439–445; Tertullianus, *De carne Christi*. 17 [w:] EM n. 77, (= CCL 2, 904–905; PL 2, 781-782); czy „viventium mater"; por. S. Epiphanius, *Panarion.III. II. Haeres*. 78. 18 [w:] EM n. 716, (= PG 42, 727–730).

[40] KKK 1122.

[41] Ac, 4fpC.

[42] Por. przypis 20.

Z drugiej strony jest wskazaniem na Maryję jako na wzór takiego właśnie pełnego (i w ciele i wiarą) przyjmowania Syna Bożego. Kościół zatem, sprawując Eucharystię, patrzy na wiarę Maryi jako na wzór takiej wiary, która jest konieczna, aby przyjmując Ciało Chrystusa, nastąpiła pełna komunia z Bogiem. Ale nie tylko to. Zagadnienie wiary w relacji Maryja – Kościół – Eucharystia[43] posiada jeszcze inny wymiar. Kościół bowiem nie tylko wzoruje się na wierze Maryi, ale wpatrzony w tę wiarę, by móc ją naśladować, widzi konieczność sakramentalnego umocnienia własnej wiary. Dlatego celebrując sakrament Eucharystii, Kościół prosi o dar takiego umocnienia. Przykładem jest modlitwa po Komunii z pierwszego formularza paschalnego *Collectio*. Prosimy w niej o utwierdzenie w nas wiary dla takiego udziału w tajemnicach zbawienia, abyśmy, wzorem Maryi, mogli osiągnąć ich owoce[44].

Przywołane powyżej teksty *Collectio* pozwalają nam widzieć Matkę Najświętszą jako uczestniczącą w wydarzeniach paschalnych Chrystusa. U podstaw tego uczestnictwa leży Jej postawa wiary, niezachwiana i niezmienna na każdym etapie historii zbawienia, w którym Ona jest obecna. W ten sposób wiara Maryi stała się wzorem dla Kościoła świadomego, że jego droga do udziału w tajemnicach paschalnych prowadzi również przez postawę wiary. Przytoczone teksty są ponadto świadectwem realizacji celu postawionego przed *Collectio*, a którym jest dążenie do zapełnienia luki powstałej między rozwiniętą doktryną maryjną, a jej skromnym odbiciem w euchologii. Omawiany temat wiary Maryi jest w tym względzie dobrą ilustracją. Jak mogliśmy się przekonać, w tradycji Kościoła tematyka ta obecna była od samego początku, a podniesiona na nowo przez Sobór Watykański II, swoje doktrynalne dopełnienie znalazła w ostatnim wielkim maryjnym dokumencie Kościoła, encyklice *Redemptoris Mater*. Jednocześnie w mszalnej euchologii rzymskiej, do czasu edycji *Collectio*, temat wiary Matki Najświętszej jest praktycznie nieobecny. Nieliczne i delikatne akcenty tego tematu, jakie pojawiły się w Sakramentarzu Gregoriańskim[45], nie trafiły w ogóle do Mszału Trydenckiego, którego euchologia nie mówi praktycznie nic, co w sposób wyraźny odnosiłoby się do wiary Maryi. Nawet odnowiony Mszał Pawła VI niewiele poprawił tę sytuację, wprowadzając zaledwie jeden, aczkolwiek znaczący tekst[46].

[43] Relację tę omawia artykuł A. Amato, *Eucaristia* [w:] *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano[3] 1988 (= NDM), s. 527–541.

[44] Por. PC, 1fpC.

[45] Por. GrH 142, 1705, 3742; w innych sakramentarzach spotkać możemy jedynie bardzo skromne świadectwa tej tematyki: por. Ve 1252, 1333, 1358; także: *Sacramentarium Gelasianum Sangallense*, L. K. Mohlberg, *Das Frankische Sakramentarium Gelasianum* [w:] *Alemanischer Ueberlieferung*, Münster 1939, s. 681 (= EEFL 1713).

[46] MRI 539: jest to prefacja uroczystości Zwiastowania Pańskiego, której prezentację, zarówno struktury jak i źródeł, znajdziemy w: C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, B.E.L. Subsidia 56, C.L.V., Roma 1991, s. 107–113.

Adekwatność obecności tej tematyki w *lex orandi* Kościoła Rzymskiego, w stosunku do tego, jak prezentuje się ona w jego *lex credendi*, dostrzegamy dopiero w *Collectio*, szczególnie w jej euchologii paschalnej.

2. UDZIAŁ BOŻEJ RODZICIELKI W PASCHALNYM DZIELE RODZENIA „NOWYCH DZIECI BOŻYCH"

W okresie paschalnym Kościół celebruje *nowe życie*, które jest darem Chrystusa zmartwychwstałego. Celebracja ta dotyka zasadniczego punktu misji Kościoła-Matki: rodzenia *nowych dzieci Bożych*. Kościół dopełnia tej swojej misji przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: Chrzest, Bierzmowanie i Eucharystię, *„quae sacramenta paschalia sunt"*[47]. Jako wzór swojego macierzyństwa Kościół widzi Najświętszą Maryję Pannę, której macierzyństwo poprzedziło i umożliwiło jego macierzyństwo. Jeśli Maryja jest „figurą" Kościoła, jak uczą Ojcowie[48], jest nią również dlatego, iż w Niej jako pierwszej dopełniły się te wydarzenia zbawcze, które Kościół celebruje dzisiaj w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Szerokie odbicie tej myśli teologicznej znajdujemy w paschalnych tekstach *Collectio*, głównie w formularzu *Sancta Maria, fons lucis et vitae*, który skoncentrowany jest zasadniczo wokół tematyki macierzyństwa Kościoła na wzór Maryi.

Tekstem, który najbardziej dosłownie i całościowo podejmuje i wyraża tę ideę, jest prefacja wspomnianego formularza. Pierwsze wersety embolizmu prefacji formułują wspomnianą tu kluczową myśl, że z Bożego postanowienia wydarzenia z historii zbawienia przeżyte przez Maryję Dziewicę w mistyczny sposób odnawiają się w sakramentach Kościoła. Następnie, konsekwentnie do tej idei, przedstawione są kolejne sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, w których realizuje się macierzyńska rola Kościoła na wzór Dziewicy i Matki, Maryi[49]. Idea tu wyrażona posiada bardzo szeroką bazę w tradycji Kościoła, szczególnie patrystycznej. Kościół, dziewica i matka zarazem, w swoim paschalnym dziele rodzenia do *nowego życia* jedyny wzór, jaki posiada, to Dziewica i Matka, Maryja[50]. Wszystko zatem, czego Kościół w tym dziele dokonuje, czyni to na podobieństwo Maryi[51]. Świadectwa tej teologii znajdujemy również w euchologii sakramentów inicjacji

[47] *Collectio*, I, 61.

[48] Por. np.: S. Ambrosius, *Expositio Evang. Sec. Luc.*, Lib. II, 7, CCL 14, 33, (= PL 15, c. 1555).

[49] Por. Pr, 2fpC.

[50] Por. S. Augustinus, *De sancta virginitate*, Lib. 1, 6, 6, PL 40, c. 399; Id, Sermo 213, 7, 7, PL 38, c. 1064.

[51] Por. S. Caesarius Arelatensis, Homilia 3, *De Paschate*, EM n. 1541, (= PL 67, c. 1048).

chrześcijańskiej posługującej się terminologią właściwą dla mariologii[52]. Także we współczesnym nauczaniu Kościoła i we współczesnej mariologii podejmowana jest i rozwijana nauka o Kościele, który w swych sakramentach inicjacji przedłuża dziewicze macierzyństwo Maryi[53].

Teologia tak wyrażonej relacji Maryja – Kościół opiera się na idei duchowego macierzyństwa Maryi. *Collectio* przywołuje fundamentalny dla tego tematu tekst biblijny, scenę pod Krzyżem, opisaną przez św. Jana (J 19, 25–27). Tekst ten przytoczony jest jako czytanie ewangeliczne w czwartym formularzu paschalnym. W zgodnej opinii egzegetów i teologów zawarty w nim *testament z Krzyża* jest czymś więcej niż tylko prostym, wynikającym z synowskiej troski, aktem powierzenia Matki opiece umiłowanego ucznia[54]. Niezależnie od faktu, że wymiar doczesny troski Jezusa o pozostawianą Matkę winien być tu także dostrzegany — co dokumentuje bogato tradycja patrystyczna i co zauważa również papież Jan Paweł II[55] — teologiczna interpretacja tego tekstu każe nam widzieć głębszy, duchowy wymiar wskazywanych tu relacji. W kontekście całej teologii janowej jawi się jako oczywiste, że pod Krzyżem Chrystusa „zostaje określone i ustanowione macierzyństwo Maryi względem ludzi" i że wyłania się ono „z całej dojrzałości paschalnej tajemnicy Odkupienia"[56]. Macierzyństwo to wiąże się z rzeczywistością, która rodzi się z tajemnicy dopełnionej na Krzyżu, czyli z rzeczywistością Kościoła[57]. Jezusowe słowa wypowiedziane z Krzyża objawiają Boży plan w odniesieniu do całego Kościoła: Jezus pragnie, aby Jego Matka była *matką* także i wszystkich Jego uczniów[58]. Widziane w kontekście całej historii zbawienia duchowe macierzyństwo Maryi ma swoją zapowiedź w Protoewangelii[59], rodzi się z paschalnej tajemnicy Chrystusa, a realizuje w zbawczym dziele Kościoła.

Innym biblijnym tekstem mówiącym o duchowym macierzyństwie Maryi jest dwukrotnie przytoczony w formularzach paschalnych *Collectio* Psalm 86[60]. Zob-

---

[52] Por. GeV 444. 445. 448.

[53] Por. KK 64; MC 19; A. Amato, *Eucaristia*, in: NDM, 535.

[54] Por. analiza tego tekstu w mojej pracy pt. *Matka Boża w misterium paschalnym*, Warszawa 1999.

[55] Por. RM 23.

[56] RM 23.

[57] Por. S. Cipriani, *In Maria la pienezza della consacrazione* [w:] *La Madre di Dio*, 51 (1983), 13; por. także tego samego autora: *Madre nostra. II. Il fondamento biblico* [w:] NDM, 833.

[58] Por. A. Serra, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, s. 165; w tym kontekście autor dodaje, że „tym razem to Syn stwarza Matkę" i cytuje słynny werset z *Boskiej komedii* Dantego Alighieri: „Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio..." (Paradiso 33, 1).

[59] Interpretacja taka wiąże się z typologią Maryi jako „nowej Ewy", w świetle której odczytywana jest scena Maryi pod Krzyżem; por. A. Serra, *„E c'era la Madre di Gesù ..." (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978–1988)*, Roma 1989, s. 419–420.

[60] Por. Ps. 3 i 4fpC.

razowana w nim poetycko starotestamentalna macierzyńska rola Syjonu jako „płodnej oblubienicy Jahwe" stała się figurą Kościoła, *nowego Jeruzalem*. Jednocześnie idea *nowego Jeruzalem* już od starożytności wiązana jest także z osobą Matki Najświętszej, co sprawiło, że Ps. 86 zaczął być używany w liturgii w mariologicznym odniesieniu[61]. Przedstawiony zatem w psalmie obraz *miasta Bożego*, Syjonu, będący figurą zarówno Kościoła, jak i Maryi mówi o ich wspólnym powołaniu do bycia *matką wszystkich ludów i źródłem wszelkiego dla nich błogosławieństwa* (por. Ps 86, 6–7). Jest to powołanie do macierzyństwa niosącego zbawienie. W przywołanej w psalmie biblijnej symbolice macierzyństwo Maryi i macierzyństwo Kościoła wzajemnie się przenikają i dopełniają.

Biblijną ilustracją spełniania się tak pojętego powołania do macierzyństwa jest inny tekst przytoczony w *Collectio*. Jest to fragment Dziejów Apostolskich wybrany jako pierwsze czytanie dla drugiego formularza paschalnego (Dz 2, 14a. 36–40a. 41–42). Opowiada on o pierwszych nawróceniach, jakie miały miejsce w dniu Pięćdziesiątnicy, po przemówieniu Piotra do tłumów. Zaprezentowany w nim początek działalności Kościoła jest syntezą wszystkich istotnych elementów jego misji. Poczynając od przepowiadania, po nawrócenie i przyjęcie sakramentów inicjacji. Tak przedstawiony opis Kościoła u początków jego działalności jest obrazem Kościoła-matki. Obecność w tym Kościele Matki Jezusa, na którą Kościół *patrzył* od początku[62], ma wymiar znaku. W Maryi, jak w zwierciadle[63], odbija się ta sama rzeczywistość zbawcza, w której Ona uczestniczyła, a której teraz Kościół doświadcza w swym paschalnym dziele, poczynając od przyjęcia daru Ducha Świętego aż po rodzenie *dzieci Bożych*.

Potwierdzenie macierzyńskiego dzieła Kościoła na wzór Maryi znajdujemy w wielu tekstach euchologijnych *Collectio*. Ich treść poszerza zarówno zakres samego pojęcia macierzyństwa, jak również, poprzez związek z celebracją eucharystyczną, pogłębia zrozumienie jego relacji z misterium paschalnym. Przykładem jest antyfona na wejście drugiego formularza. Nazywając Maryję *Matką Światłości* wprowadza nas z szeroką symbolikę paschalną, która uprzytamnia nam prawdę, że Chrystus, prawdziwa *Światłość*, zwyciężając *ciemności grzechu* darował nam *nowe życie*. Ponadto w antyfonie Maryja nazwana jest wprost wzorem (*exemplar*) Kościoła jako Dziewica i Matka. Naśladowanie zaś tego wzoru ze strony Kościoła wyraża się w „odradzaniu wierzących w czystym źródle chrzcielnym"[64]. W ten zwięzły sposób wskazane jest dziewicze macierzyństwo Maryi jako wzór

[61] Por. J. Pascher, *Il nuovo ordinamento della salmodia nella Liturgia romana delle Ore* [w:] *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi*, LDC, Torino – Leumann 1972, s. 182.

[62] Por. RM 26.

[63] Por. R. Cantalamessa, *Maria uno specchio per la Chiesa*, Milano 1990².

[64] Ai, 2fpC.

dziewiczego macierzyństwa Kościoła, które urzeczywistnia się w celebrowanych sakramentach. Mamy tu zatem wyraźnie nakreślone, jako zespolone i przenikające się, wszystkie trzy wymiary: paschalny, maryjny i eklezjalny.

Treść tych, tak schematycznie zakreślonych relacji, dopełnia kolekta tego samego formularza[65]. Posiada ona zasadniczo tę samą bazę tematyczną, czyli paralelizm dziewiczego macierzyństwa Maryi i Kościoła. Jednakże głębiej prezentuje samą naturę i związek dwóch tajemnic: narodzenia Chrystusa z Dziewicy Maryi i odrodzenia wierzących w sakramencie Chrztu. Maryja przedstawiona jest jako rodzicielka Zbawiciela świata i „pierworodnego między wielu braćmi", przez co Jej macierzyństwo dotyka źródeł odrodzenia każdego chrześcijanina[66]. Jest tu pokazany związek Wcielenia i Odkupienia w wymiarze już dokonanego macierzyńskiego dzieła Maryi i, jako konsekwencja, ciągle dokonywanego macierzyńskiego dzieła Kościoła. Macierzyństwo przedstawione jest tu jednak w pełniejszym wymiarze niż tylko jako zrodzenie. Podobnie jak w prefacji, o której wspomnieliśmy na wstępie, gdzie mowa o Kościele, który nie tylko rodzi swoje dzieci, ale je umacnia i karmi, tak i w tej oracji Kościół przedstawiony jest jako prowadzący zrodzone przez siebie dzieci „przez życie według Ewangelii i łaskę sakramentów"[67] do upodobnienia ich do Chrystusa.

Inną jeszcze cechę macierzyństwa Kościoła, także mającą swój wzór w macierzyństwie Maryi, podaje modlitwa nad darami tego samego formularza. Modlitwa przedstawia Kościół-dziewicę, który, naśladując (*imitans*) Matkę Chrystusa, składa ofiarę[68]. Ma tu miejsce powiązanie ofiarniczej postawy Maryi, którą w Piśmie św. najpełniej obrazuje opisane przez św. Łukasza wydarzenie ofiarowania Jezusa w świątyni Jerozolimskiej (por. Łk 2, 22–38), z postawą Kościoła składającego ofiarę Eucharystyczną. Ta myśl, znana z tradycji[69], na nowo została sformułowana przez papieża Pawła VI w Adhortacji Apostolskiej *Marialis Cultus*. Papież, nazywając Maryję *Virgo offerens*, podał charakterystyczne cechy owego związku między Jej ofiarniczą postawą a postawą Kościoła, który, obchodząc Paschę Pana, składa sakramentalną ofiarę Krzyża[70]. Inaczej mówiąc, postawa *Dziewicy ofiarującej* ma swoje odbicie w sakramencie Eucharystii. Zaakcentowany w oracji paralelizm dziewiczego macierzyństwa Maryi i Kościoła pozwala spojrzeć na Kościół jako na matkę, która, naśladując Maryję, w swym macierzyństwie

---

[65] Por. C, 2fpC.

[66] *Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis*: S. Leo Magnus, *Tractatus* 26, 2, CCL 138, 126, (= SCh 22bis, 138; PL 54, c. 213).

[67] C, 2fpC.

[68] Por. SO, 2fpC.

[69] Por. S. Bernardus, Sermo 3, *In purificatione B. Mariae*, 2, in: *Sancti Bernardi Opera Omnia*, ed. J. Leclerq, H. Rochais, IV. Romae, Editiones Cisterciensis, 1966, 342, (= PL 183, c. 370).

[70] Por. MC 20.

objawia postawę ofiarniczą. Fakt, że dzieje się to głównie poprzez celebrację ofiary Eucharystycznej, jest kolejnym przykładem na to, iż macierzyństwo Kościoła spełnia się nie tylko w sakramencie Chrztu. Wszystkie paschalne sakramenty inicjacji chrześcijańskiej są tego macierzyństwa „skutecznym znakiem", czyli w pewien sposób je objawiają i realizują zarazem, prezentując pełny jego wymiar.

Ilustracją tej prawdy o Kościele jest właśnie postać Maryi. W *Collectio*, w antyfonie na Komunię drugiego formularza paschalnego, Maryja nazwana jest *aula caelestium sacramentorum*[71]. Znane z tradycji określenie *caelestia sacramenta*[72] odnosi się do tajemnic celebrowanych w sakramentach inicjacji, szczególnie do Eucharystii. Maryja, z uwagi na swój szczególny związek z całą tajemnicą zbawienia, a zatem i z tajemnicami uobecnianymi w sakramentach inicjacji, nazwana jest *przybytkiem* (*aula*)[73] tych tajemnic. Kościół zatem, sprawując sakramenty inicjacji, uobecnia te tajemnice, które znalazły „miejsce przebywania", „zamieszkania", czyli swój *przybytek* w osobie Matki Najświętszej.

Pragnieniem Kościoła jest, aby w całej jego działalności mającej macierzyński wymiar, znajdowały odbicie te tajemnice, które stały się udziałem życia Dziewicy Maryi. Dlatego Kościół, sprawując sakramenty, prosi o tę łaskę. W modlitwie po Komunii ze wspomnianego wyżej formularza wyrażona jest prośba o dar Ducha Chrystusowego, płynący z udziału w Eucharystii, a dokładniej, z przyjęcia Ciała Chrystusa. Kościół pragnie tego Ducha, gdyż jest świadom, że tylko On może „oświecić wszystkie Jego ścieżki", tak jak „uświęcił całe życie Dziewicy Maryi"[74]. Poprzez odwołanie się do teologii Ojców Kościoła nauczających, że przyjmowanie Ciała Chrystusa jest przyjmowaniem także Jego Ducha[75], modlitwa wskazuje na dar, jaki Kościół otrzymuje, ilekroć sprawuje sakramenty. W nurcie zstępującym sakramentalnej liturgii, Kościół zostaje otrzymuje Dar, który go uświęca i uzdalnia do pełnienia jego macierzyńskiej misji. Jest to ten sam Dar, którym wcześniej została uświęcona i uzdolniona do takiej samej misji Matka Jezusa. Darem tym jest Duch Święty.

---

[71] Ac, 2fpC.

[72] Por. S. Cyprianus, *Epistola ad Pompeium*, 4, PL 3, c. 1131, (= Ep. 74, PL 4, c. 412); także: Ve 108; GeV 821; GrH 541, 585.

[73] Por. J. Górzyński, *Matka Boża w misterium paschalnym*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1999, 112.

[74] Por. PC, 2fpC.

[75] Por. S Augustinus, *Sermo* 363, 3, PL 39, 1637; S. Ephraem, *Hymnus* 48, PO 30, 1, 223.

3. OTWARCIE MARYI NA DUCHA ŚWIĘTEGO WZOREM UCZESTNICZENIA W TAJEMNICY PASCHALNEJ

Pascha Chrystusa wypełnia się przez wylanie Ducha Świętego, który przez swoje, wciąż trwające przyjście pozwala światu wejść w czas Kościoła[76]. W ten sposób Chrystusowe paschalne dzieło zbawienia, urzeczywistnia się w Kościele dzięki mocy Ducha Świętego, który nie tylko jest jego „współtwórcą"[77], ale i „zasadą jego życia"[78]. Kościół zatem jako wspólnota zbawienia ożywiana przez Ducha Świętego na każdym etapie i w każdym momencie swojej działalności doświadcza Jego mocy. Tę właśnie prawdę wyraża wspomniana wyżej modlitwa po Komunii, kiedy mówi o Duchu Świętym, który „oświeca wszystkie ścieżki Kościoła"[79]. Jednakże ta sama modlitwa zwraca uwagę na fakt, że rzeczywistość ta, właściwa Kościołowi, ma swój pierwowzór w osobie Maryi i jest tego pierwowzoru niejako odbiciem. Ten sam bowiem Duch Święty, który prowadzi Kościół na *wszystkich* etapach jego działalności, wcześniej „uświęcił *całe* życie Dziewicy Maryi"[80]. Doświadczenie *tego samego* Ducha w tym samym *całościowym* wymiarze sprawia, że Kościół w osobie Matki Najświętszej znajduje odbicie *tej samej* rzeczywistości zbawczej, która w Maryi już się dokonała, a którą Kościół ciągle przeżywa i pragnie osiągnąć[81]. Jak z tego wynika, zasadą związku Maryi z Kościołem jest *ten sam* Duch Święty, który prowadzi *całe* dzieło zbawienia. Wśród analizowanych przez nas tekstów znajdujemy wiele odniesień do tej prawdy[82]. Jednocześnie teksty te wskazują na inne prawdy, jakie wynikają z faktu tak szczególnej relacji między Maryją i Kościołem.

Pierwszą z nich i fundamentalną jest prawda o uczestnictwie Maryi w tych tajemnicach, w których uczestniczy Kościół. Są to bowiem w istocie *te same* tajemnice, gdyż ich sprawcą jest *ten sam* Duch Święty. Prawda leży u podstaw wszystkich tych treści, które w odniesieniu do relacji Maryja – Kościół wyrażone są w studiowanych przez nas tekstach. Fakt uczestniczenia Maryi w tajemnicy Kościoła traktowany jest tu jako oczywisty, a charakteryzuje się go poprzez wskazanie na Osobę Ducha Świętego. Analizowane teksty, które prawdę tę o obecności Maryi w życiu Kościoła niejako zakładają, koncentrują się raczej na opi-

[76] Por. KKK 731–732.

[77] Por. Y. M.-J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995, s. 11.

[78] KKK 809.

[79] PC, 2fpC.

[80] *Ibidem*.

[81] Por. KL 103.

[82] Podkreślenie faktu działania *tego samego* Ducha Świętego znajdujemy w takich tekstach jak: C, 2fpC; EwB, 2fpC; Pr, 2fpC; PC, 2fpC; C, 3fpC; PC, 3fpC; Pr, 4fpC.

sywaniu, w jaki sposób obecność ta się wyraża. Przede wszystkim jednak podkreślają to, co z faktu tej obecności wypływa dla Kościoła. Reasumując, możemy powiedzieć, że teksty wskazują tu na podwójne ubogacenie Kościoła obecnością Maryi. Z jednej strony jest Ona *przyczyną* obdarowania Kościoła darem Ducha, z drugiej jest *wzorem* otwarcia się na ten Dar i współpracy z Nim. Przyjrzyjmy się, jak teksty paschalne *Collectio* oddają ten podwójny wymiar obecności Maryi w tajemnicy Kościoła.

We fragmencie Dziejów Apostolskich opisującym wydarzenie Pięćdziesiątnicy zaznaczono obecność Maryi (Dz 1, 14). Fragment ten w paschalnych tekstach *Collectio* jest wielokrotnie przywołany[83]. Pokazuje on Maryję obecną w pierwszej wspólnocie Kościoła, na którą to wspólnotę zstępuje Duch Święty. Sam tekst biblijny ogranicza się jedynie do wskazania na obecność Matki Jezusa w tak ważnym dla Kościoła wydarzeniu jak przyjęcie daru Ducha Świętego. Jednakże teksty euchologijne dają teologiczną wykładnię tego faktu. W kolekcie trzeciego formularza mowa jest o „napełnieniu darami Ducha Świętego Najświętszej Panny modlącej się razem z Apostołami"[84]. Następnie oracja wyraża prośbę o wstawiennictwo Maryi w „napełnieniu nas także tym samym Duchem". W ten sposób Matka Najświętsza pokazana jest jako *przyczyna* obdarowania nas Duchem Świętym. Ta, która pierwsza przyjęła dar Ducha, teraz przyczynia się do napełniania Kościoła tym samym Darem. Starożytne przedstawianie sceny zstąpienia Ducha Świętego w postaci ognia, wpierw na Maryję, a dopiero od Niej na Apostołów[85], jest, jak się wydaje, wyrażeniem tej właśnie prawdy. Maryja, która jako pierwsza przyjęła Ducha Świętego, stała się *przyczyną* przekazania Go innym. W ten sposób Matka Jezusa obecna w Wieczerniku zaznacza niejako *charakter* swojej obecności w Kościele. Kościół bowiem, który w swoich członkach otwiera się ciągle na dar Ducha Świętego, dla otrzymania tego Daru nieustannie odczuwa potrzebę Jej wstawiennictwa i o takie wstawiennictwo się modli[86]. Ponadto myśl ta posiada w analizowanych tekstach swoje rozwinięcie. Znajdujemy tu bowiem nie tylko prośbę o wstawiennictwo Maryi dla otrzymania daru Ducha Świętego. Zawarte są tu również prośby o wsparcie ze strony Matki Najświętszej, by przyjęty Dar przyniósł określone owoce. W modlitwie po Komunii trzeciego formularza, tuż po prośbie o odnowienie nas przez dar Ducha Świętego wyrażona jest następna, o to, „abyśmy z *pomocą* Najświętszej Dziewicy przyczyniali się do zgody i pokoju braci"[87]. Z kolei w kolekcie czwartego formularza, po anamnetycznej wzmiance

[83] Por. Ai, 3fpC; C, 3fpC; 1Cz, 3fpC; Ai, 4fpC; C, 4fpC; 1Cz, 4fpC.
[84] C, 3fpC.
[85] Por. A. Amato, *Spirito Santo* [w:] NDM, 1347.
[86] Por. C, 3fpC.
[87] PC, 3fpC.

o zesłaniu Ducha Świętego na Apostołów trwających na modlitwie razem z Maryją, zawarte jest błaganie, „abyśmy za Jej *wstawiennictwem* wiernie służyli Bożemu majestatowi i chwałę Jego imienia rozszerzali słowem i przykładem"[88]. W obu przypadkach zastosowany został ten sam potrójny schemat. Wpierw wskazano moc Ducha Świętego jako podstawę wszelkiego zbawczego działania. Następnie wyrażono prośbę o wstawiennictwo (przyczynę) Matki Najświętszej. Wreszcie określono cel naszego zaangażowania. Z jednej więc strony mamy odwołanie się do konkretnego wydarzenia zbawczego — Pięćdziesiątnicy, z drugiej natomiast, określoną postawę Kościoła, która z udziału w tym wydarzeniu wynika — apostolskie zaangażowanie. Matka Najświętsza jako szczególna uczestniczka tego wydarzenia, jak i wszystkich wydarzeń zbawczych z misterium paschalnym włącznie, wzywana jest jako wspomożycielka w apostolskim dziele, którego centrum przepowiadania stanowi właśnie misterium paschalne.

W potrójnej relacji Duch Święty – Maryja – Kościół paschalne teksty *Collectio* znacznie szerzej niż jako wspomożycielkę pokazują Maryję jako *wzór*. W tym kontekście jest Ona przede wszystkim wzorem dla Kościoła w otwarciu się na działanie Ducha Świętego. Wspomniane wyżej liczne odwołania do Jej obecności w Wieczerniku w gronie Apostołów oczekujących zstąpienia obiecanego Pocieszyciela (Dz 1, 14), są faktycznie podkreśleniem tej właśnie prawdy. Maryja jest obecna w tej wspólnocie jako Ta, która już uprzednio została napełniona Duchem Świętym. Jest Jego Oblubienicą wykazującą pełną uległość rozumu i woli[89]. Jest zatem *wzorem* otwarcia się na Jego działanie. Kościół patrzy na Nią jako na Tę, którą może i powinien naśladować w poddaniu się Jego mocy. W sposób dosłowny formułuje tę myśl modlitwa nad darami trzeciego formularza, wyrażając prośbę, „abyśmy gorliwie naśladując Najświętszą Pannę, byli ulegli głosowi Ducha Świętego"[90].

Otwarcie się na działanie Ducha Świętego w życiu Kościoła, podobnie jak w życiu Maryi, uzdalnia do wypełniania własnego powołania i misji. W tekstach *Collectio* znajdujemy wiele przykładów, które wiążą możliwość osiągania określonych celów wynikających z powołania Kościoła, z darem Ducha Świętego jako uzdolnieniem do właściwych zadań. Jednocześnie jako szczególne wsparcie na tej drodze wskazywany jest przykład Matki Najświętszej. Niektóre teksty próbują uchwycić misję Kościoła w wymiarze całościowym, inne zaś wskazują na konkretne postawy. Większość z nich nawiązuje jednak wprost do wydarzenia Pięćdziesiątnicy, które najpełniej wiąże wszystkie trzy tematy: Duch Święty – Maryja – – Kościół.

---

[88] C, 4fpC.
[89] Por. RM 26; także KO 5.
[90] SO, 3fpC.

W Dziejach Apostolskich postawa uczestników tego wydarzenia określona została jako jednomyślne trwanie na modlitwie" (por. Dz 1, 14). Euchologia *Collectio*, odnosząc się do tej postawy, wskazuje na uczestniczącą w wydarzeniach Wieczernika Matkę Jezusa jako na *wzór modlitwy i miłości*[91]. Wskazanie na tę Jej postawę podkreśla fakt, że przyjmowany dar Ducha Świętego winien zaowocować w Kościele taką samą postawą. Interpretację taką znajdujemy w prefacji trzeciego formularza, która mówi o „cudownym wzorze (*mirabile exemplum*) zgody i modlitwy[92], jaki Bóg nam dał w rodzącym się Kościele. Tekst przedstawia Maryję jako *modlącą się* w oczekiwaniu na przyjście Chrystusa i obiecanego Pocieszyciela. Przypomina, że Jej postawa modlitwy poprzedza zarówno tajemnicę Wcielenia, jak i Zesłania Ducha Świętego. Ponadto prefacja zaznacza, że w obu tych tajemnicach Maryja doznaje szczególnego działania Ducha Świętego. W konkluzji pada stwierdzenie, że Najświętsza Dziewica jako „czuwająca na modlitwie i płonąca miłością, stała się *wzorem* Kościoła, który ubogacony darami Ducha, czujnie oczekuje drugiego przyjścia Chrystusa"[93]. Zaakcentowanie tu *modlitwy* i *miłości* można odczytać jako próbę ujęcia całości tej postawy, która winna charakteryzować Kościół od dnia Pięćdziesiątnicy aż do Paruzji. Cechy te bowiem przynależą do istoty *actio* i *contemplatio* Kościoła, które określają niejako pełnię jego powołania. Wynikają stąd dwie ważne prawdy. Po pierwsze, że Kościół realizuje *całą* swoją misję wyłącznie w mocy Ducha Świętego i po drugie, że wzorem dla Kościoła w tej realizacji jest Matka Jezusa.

W wymiarze nieco bardziej konkretnym identyczna myśl została wyrażona w kolekcie tego samego formularza[94]. W części anamnetycznej tej oracji znajdujemy jednoznaczne odwołanie do Wieczernika Zielonych Świąt i napełnienia Maryi darami Ducha Świętego. Ponadto przypomniana jest Jej postawa modlitwy w łączności z Apostołami. Część prekatywna natomiast, odwołując się do tych faktów, wyraża prośbę, abyśmy napełnieni Duchem Świętym, za wstawiennictwem Maryi, „mogli trwać jednomyślnie na modlitwie i nieść braciom dobrą nowinę o zbawieniu"[95]. Mamy tu zatem wszystkie te elementy, które jako istotne dla wypełnienia powołania Kościoła, wskazane zostały w omawianej wcześniej prefacji: wiodąca moc Ducha Świętego, pośrednictwo Maryi (w tym wypadku jako wstawiennictwo, a nie jako wzór) i określony cel. Ten ostatni przedstawiony jest w tym samym podwójnym wymiarze — modlitwy (*contemplatio*) i działania (*actio*). Właśnie *działanie* jest tu ujęte konkretniej niż w prefacji, poprzez określ-

[91] Por. C, 3fpC; Pr, 3fpC.
[92] Pr. 3fpC.
[93] *Ibidem*.
[94] Por. C, 3fpC.
[95] *Ibidem*.

lenie jego wyraźnie apostolskiego charakteru jako „niesienie braciom dobrej nowiny o zbawieniu".

Zaakcentowane w tym ostatnim tekście apostolskie zaangażowanie Kościoła wynika wprost z udziału w tajemnicach paschalnych i za cel ma doprowadzanie do udziału w tych tajemnicach. Wiążą się one bowiem ściśle z treścią „dobrej nowiny o zbawieniu". Dlatego Kościół dla wypełnienia swej apostolskiej misji winien dążyć do coraz bardziej pogłębionego udziału w tajemnicach paschalnych. Jest to jego stałe dążenie wynikające także z jego apostolskiego powołania. Teksty *Collectio*, które w kontekście wydarzeń paschalnych mówią o misji apostolskiej Kościoła, wskazują na Matkę Jezusa jako na poprzedniczkę Kościoła w dziele apostołowania[96]. Racją przyjęcia takiego określania jest Jej szczególny związek z Osobą Ducha Świętego, który to związek zadecydował też o Jej szczególnym udziale w tajemnicach paschalnych. Ilekroć zatem Kościół głosi „dobrą nowinę o zbawieniu", uobecniając tajemnice paschalne, czyni to, naśladując Maryję, w której życiu już wcześniej ten sam Duch Święty tajemnice te uobecnił[97]. W ten sposób Matka Najświętsza stała się dla Kościoła przykładem takiego otwarcia się na działanie Ducha Świętego, które sprawia, że Kościół również dostępuje w swoich członkach udziału w misterium paschalnym. Tajemnica, w której mocą Ducha Świętego udzielane są owoce misterium paschalnego Chrystusa, w tradycji i nauczaniu Kościoła określana jest mianem „ekonomii sakramentalnej"[98]. Studiowane teksty podejmują teologię będącą treścią tego pojęcia i prezentują ją w odniesieniu do tajemnicy Maryi.

W Maryi dar Ducha Świętego zaowocował przyjęciem Syna Bożego. Można zatem powiedzieć, że dar ten uobecnił się w Niej na sposób sakramentalny[99]. Jako „ocieniona Duchem Świętym" i nosząca w dziewiczym łonie „Syna Ojca Przedwiecznego", który jest *Sakramentem Ojca*[100], Maryja może być nazwana „świątynią niebieskich sakramentów (*aula caelestium sacramentorum*)"[101]. Znaczy to, że jest Ona *przybytkiem* tych tajemnic paschalnych, które Chrystus Pan mocą swego Ducha uobecnia w sakramentalnej liturgii Kościoła[102]. W *Collectio*, podobnie jak w tradycji patrystyczno-liturgicznej, wyrażenie *caelestia sacramenta* wiązane jest

[96] Por. Pr, 4fpC.

[97] Por. *ibidem*.

[98] Por. KKK 1076.

[99] Stała się matką Syna Bożego, który jest „pierwotnym i źródłowym sakramentem zbawienia", jest „wielkim sakramentem Boga i spotkania ludzkości z Bogiem", oraz „źródłem i fundamentem sakramentów": Por. A. Cuva, *Gesù Cristo* [w:] NDL, 630–631; także, KKK 1120.

[100] *Collectio*, I, 66.

[101] Ac, 2fpC.

[102] Por. cały pierwszy dział pt. *Ekonomia Sakramentalna*, z drugiej części Katechizmu: KKK 1076–1134.

z tajemnicami celebrowanymi w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej[103]. Stąd też znajdujemy tu powiązanie Maryi z każdym z tych trzech sakramentów. W odniesieniu do każdego z nich zachowany jest także podobny schemat prezentacji: Kościół, na wzór Maryi, za sprawą Ducha Świętego doświadcza łaski właściwej dla danego sakramentu.

Najbardziej charakterystyczna i najszerzej opisana została wspólna dla Kościoła i Matki Najświętszej cecha rodzenia z wiary i z Ducha Świętego"[104]. Jest to ta cecha, która decydowała w tradycji o podkreślaniu podobieństwa Maryi i Kościoła. Tajemnica tu wyrażona wiąże się z sakramentem Chrztu, w którym Duch Święty dokonuje w Kościele tego samego misterium „poczęcia Chrystusa", którego dokonał w Maryi. Wspomniane „rodzenie z Ducha" wiąże ze sobą tak często zestawiane wspólnie w paschalnych tekstach *Collectio* tajemnice Wcielenia i Pięćdziesiątnicy. W obu przypadkach obecność Maryi ukazuje drogę „narodzin z Ducha"[105].

Dla zrodzonych w Chrzcie „z wody i z Ducha" Kościół pragnie takiego umocnienia Duchem Świętym, jak umocniona Nim była Matka Najświętsza. Dlatego wpatrzony w Jej przykład, w sakramencie Bierzmowania namaszcza swoje dzieci z nadzieją, że Duch Święty zstąpi na nich równie szczodrobliwy (*munificus*), jak hojnie napełnił Najświętszą Dziewicę[106].

Wreszcie Kościół pragnie wprowadzić swoje dzieci w pełnię misterium paschalnego. Dlatego celebruje sakrament Eucharystii, w którym „zastawia dla nich stół, gdzie karmi ich niebiańskim chlebem, Jezusem Chrystusem naszym Panem, którego Dziewica Maryja zrodziła na życie świata"[107]. Kościół składa tę ofiarę eucharystyczną Ojcu, naśladując Matkę Chrystusa i prosząc, aby jednoczył go i ożywiał Duch Święty[108]. Jest to radosna ofiara Kościoła, w której wyraża się prośba o uległość, na wzór Maryi, głosowi Ducha Świętego[109]. Kościół zatem po to karmi nas Ciałem Chrystusa, abyśmy, przyjmując je, zostali napełnieni Duchem Świętym, który pokieruje i uświęci nasze życie tak, jak kierował i uświęcił życie Dziewicy Maryi[110]. Jest to owocem naszego udziału w misterium paschalnym Chrystusa, w którym uczestniczymy, otwierając się na działanie Ducha Świętego, na wzór Najświętszej Dziewicy.

---

[103] Por. Ac, 2fpC.
[104] Por. Pr, 2fpC; EwB, 2fpC.
[105] Por. RM 24.
[106] Pr, 2fpC.
[107] *Ibidem.*
[108] Por. SO, 2fpC.
[109] Por. SO, 3fpC.
[110] Por. PC, 2fpC.

4. POSTAWY MARYI WZOREM DLA KOŚCIOŁA CELEBRUJĄCEGO TAJEMNICE PASCHALNE

Po prezentacji różnych porządków, w których paschalne teksty *Collectio* pozwalają nam widzieć Maryję jako obecną w misterium paschalnym Chrystusa, można postawić pytanie: co wynika dla nas w faktu tej obecności? Inaczej mówiąc, nasuwa się problem znaczenia, jakie ów fakt, że Matka Jezusa jest szczególną uczestniczką tajemnic paschalnych, ma dla Kościoła celebrującego te tajemnice. Chcąc na tak postawioną kwestię odpowiedzieć, postaram się w tym ostatnim punkcie wydobyć z całości omawianych zagadnień te myśli, które w liturgiczno-pastoralnym życiu Kościoła mogą posłużyć za wskazania na drodze do coraz pełniejszego udziału w misterium paschalnym, na wzór Maryi.

W klasycznym ujęciu relacji Maryja-Kościół, Matka Najświętsza prezentowana jest w podwójnym wymiarze: jako Wspomożycielka i jako wzór. W studiowanych tekstach, jak o tym wspomnieliśmy już wyżej, obraz Maryi jako orędującej za nami jest wprawdzie obecny, nie stanowi on jednak zasadniczo „nowego" punktu odniesienia dla tych treści, które wiążą się z naszym udziałem w misterium paschalnym[111]. Znacznie mocniej jest tu zaakcentowana Jej postawa postrzegana jako wzór dla Kościoła celebrującego misterium paschalne. Zatrzymamy się zatem głównie na tym zagadnieniu.

„Chrystus oznacza i urzeczywistnia w liturgii Kościoła przede wszystkim swoje misterium paschalne"[112]. Owoce tego misterium paschalnego Chrystusa udzielane są w celebracji liturgii sakramentalnej Kościoła[113]. Stają się one dostępne przez wiarę, którą zakładają sakramenty[114], jako przygotowującą do ich przyjęcia[115]. W liturgicznym czasie Okresu Wielkanocnego, „kiedy to Kościół z weselem i radością obchodzi tajemnicę paschalną"[116], pojawia się szczególna potrzeba

[111] Mam tu na myśli „nowość" Jej opiekuńczej roli w stosunku do Kościoła. Co nie znaczy, że Maryja jako Wspomożycielka i Orędowniczka nie jest w *Collectio* prezentowana w kontekście tajemnicy paschalnej. W studiowanych bowiem tekstach euchologijnych widzieliśmy Maryję także jako: przyczyniającą się do naszego szczęścia wiecznego — C, 1fpC; przyzywającą Pocieszyciela — Pr, 3fpC; wstawiającą się za nami, abyśmy trwali na modlitwie i głosili zbawienie — C, 3fpC; pomoc w budowaniu zgody i pokoju — PC, 3fpC; wstawienniczkę w wiernej służbie Bożemu Majestatowi i w szerzeniu chwały Jego imienia — C, 4fpC; wsparcie Kościoła we wzroście w liczbę i cnoty — SO, 4fpC; wspierającą przez modlitwę w głoszeniu Chrystusa — Pr, 4fpC. Wszystkie te cechy mają co prawda paschalny kontekst, jednakże wpisują się w bogato prezentowaną w modlitwie Kościoła rolę Maryi jako Wspomożycielki i Opiekunki.

[112] Por. KKK 1085.

[113] Por. KKK 1076.

[114] Por. KL 59.

[115] Por. KKK 1122.

[116] *Collectio*, I, 61.

i okazja do podkreślenia postawy wiary stanowiącej warunek otwarcia się na łaskę zbawienia. Dlatego też czas, kiedy Kościół „celebruje paschalne sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego"[117], czyli ofiaruje „skarby życia Bożego"[118], które stają się nam dostępne przez wiarę, jest jednocześnie czasem domagającym się w sposób szczególny podkreślenia znaczenia wiary na naszej drodze do zbawienia. Podjęcie tego tematu w paschalnych formularzach *Collectio* wydaje się zatem bardzo istotne. Nie tylko zresztą dlatego, że temat wiary doskonale koresponduje z tematyką właściwą dla tego okresu liturgicznego. Przede wszystkim bowiem teksty *Collectio*, podejmując ten temat, pomagają nam pogłębić zrozumienie wiary, a co za tym idzie, pomagają lepiej otworzyć się na celebrowane tajemnice. Jest to tym bardziej istotne, że są to teksty przeznaczone do celebracji Mszy świętych o Matce Bożej, którą Kościół zawsze zaliczał do najwspanialszych „świadków wiary"[119] i od której tej postawy się uczył. W ten sposób obok licznych świadectw patrystycznych i Magisterium, które podejmują nieustannie tematykę wiary Maryi jako wzoru do naśladowania dla całego Kościoła[120], pojawiają się również teksty liturgiczne — euchologijne i biblijne — w których temat ten jest wyrażony na sposób właściwy dla liturgii. Znaczy to, że teksty *Collectio* mówiące o wierze Maryi jako postawie do naśladowania koniecznej dla przyjęcia tajemnic zbawienia, obok wzbogacenia *lex credendi* Kościoła ubogaciły także jego *lex orandi*. W ten sposób prawda ta znalazła nową, liturgiczną formę wyrazu. Stała się przez to dla Kościoła celebrującego paschalne misterium zbawienia nie tylko pomocą do głębszego zrozumienia samej tajemnicy paschalnej, lecz także szczególnym wsparciem do otwarcia się na przyjęcie jej owoców.

Tak jak postawa wiary Maryi jest dla Kościoła celebrującego misterium paschalne wzorem otwarcia się na nie i przyjęcia jego owoców, tak Jej postawa otwartości na Ducha Świętego stanowi dla Kościoła wzór „zbawczego dialogu"[121], w którym Kościół uczestniczy, ilekroć celebruje misterium paschalne. „Podwójny wymiar liturgii chrześcijańskiej jako odpowiedzi wiary i miłości na „błogosławieństwa duchowe", którymi obdarza nas Ojciec"[122] jest wyraźnie dostrzegalny w zaprezentowanej w studiowanych tekstach postawie Maryi jako otwartej na Ducha Świętego. Kościół, patrząc na Maryję jako na przykład poddania się działaniu Ducha Świętego, może dostrzec w Niej wzór „zbawczego dialogu", w który on sam najpełniej wkracza w chwili celebrowanego w liturgii misterium pas-

[117] *Ibidem*.
[118] KKK 1212.
[119] KKK 165.
[120] Wśród tekstów Magisterium Kościoła por.: KK 64; MC 17, 57; RM 21, 37, 48.
[121] B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, Poznań 1989, s. 13–14.
[122] KKK 1083.

chalnego. Zarówno bowiem soteryjny nurt uświęcenia, jak i kultyczny nurt chwały i uwielbienia dokonują się w mocy Ducha Świętego[123]. W analizowanych tekstach mówiących o przyjmowaniu przez Kościół Ducha Świętego na wzór Maryi, oba te nurty są wyraźnie zaznaczone.

Wstępujący nurt liturgicznej ἀνάβασις określony jako „odpowiedź wiary i miłości" znajduje częściowo swoje odbicie w omówionej postawie wiary. Główne jednak zaakcentowanie tego nurtu ma miejsce wówczas, kiedy paschalne teksty *Collectio* nawiązują do wydarzeń z Wieczernika Pięćdziesiątnicy. Obecna w tych wydarzeniach Matka Najświętsza prezentowana jest jako wzór modlitwy i miłości. Jej otwarcie się na moc Ducha Świętego sprawiło, że „stała się wzorem Kościoła" jako „czuwająca na modlitwie i płonąca miłością"[124]. Kościół uczy się od Niej tej postawy, ale jednocześnie otrzymuje coś więcej. Maryja bowiem włącza się czynnie w działanie Kościoła jako Ta, która „rozgrzewa miłością i wspomaga ustawiczną modlitwą"[125]; przyczynia się, abyśmy napełnieni Duchem, mogli trwać w takiej samej postawie modlitwy[126]. Kościół zatem w osobie Maryi otrzymuje i wzór i wsparcie w swojej postawie będącej odpowiedzią na Boże działanie. Celem tej odpowiedzi jest chwała Boża. Dlatego też Kościół, aby ten cel osiągnąć, z jednej strony naśladuje Maryję („abyśmy, gorliwie naśladując Najświętszą Pannę, byli ulegli głosowi Ducha Świętego i szukali we wszystkim Twojej chwały"[127]), z drugiej uprasza Jej wstawiennictwa („abyśmy za Jej wstawiennictwem wiernie służyli Twojemu Majestatowi i chwałę imienia Twego rozszerzali słowem i przykładem"[128]).

Równie czytelnie odbija się w zaprezentowanej postawie Maryi zstępujący nurt (κατάβασις) liturgicznej celebracji Kościoła. Maryja widziana jest jako Ta, która uprzedza Apostołów w ich misji, mającej na celu uświęcanie. Ona pierwsza niesie Chrystusa, który jest źródłem uświęcenia[129]. Kościół kontynuuje tę misję poprzez doprowadzanie wiernych do spotkania z Chrystusem w sakramentach, w których wpatrzony w Maryję rodzi, namaszcza i karmi[130]. Są to cechy właściwe dla trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, które stanowią sedno celebracji okresu paschalnego. Celebracje te są obrazem Kościoła-matki, który nie tylko rodzi, ale

[123] Zarówno uświęcenie jest dziełem Ducha Świętego jak i odpowiedź na nie. Odpowiedź ta, dana ze strony Kościoła, możliwa jest jedynie po uzdolnieniu do niej przez Ducha Świętego: por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *op. cit.*, s. 13–14; KKK 1083.

[124] Pr, 3fpC.

[125] Pr, 4fpC.

[126] Por. C, 3fpC.

[127] SO, 3fpC.

[128] C, 4fpC.

[129] Por. Pr, 4fpC.

[130] Por. Pr, 2fpC.

prowadzi do pełnego odrodzenia w Chrystusie. Jest to dzieło uświęcania określane jako „rodzenie dla nieba" czy „doprowadzanie do podobieństwa z Chrystusem"[131]. Kościół pragnie tej łaski, dlatego modli się, aby Bóg w mocy Ducha Świętego „oświecił wszystkie jego ścieżki" jak „uświęcił całe życie Maryi"[132]. W tym też celu Kościół składa ofiarę z nadzieją, że wyjedna ona u Boga, aby on sam (Kościół) „nieustannie jaśniał wszelkimi cnotami"[133]. Jest to znak, że ofiara ta przynosi „owoce życia" czyli, że przez moc Ducha Świętego zostały udzielone Boże błogosławieństwa[134].

Podsumowując, możemy powiedzieć, że Kościół celebrujący paschalne misterium zbawienia otrzymuje w osobie Maryi dwojakie wsparcie: z jednej strony włącza się Ona czynnie w celebratywny nurt uwielbienia Boga i uświęcenia człowieka, z drugiej, uczy Kościół i pociąga swoim przykładem do jak najpełniejszego uczestniczenia w tym podwójnym nurcie jego relacji z Bogiem.

La presenza della Madonna nel mistero pasquale di Cristo secondo l'eucologia del *Tempus Paschale* della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*.

L'eucologia mariana del tempo pasquale non è migliorata molto neanche dopo l'edizione postconciliare del *Messale Romano* di Paolo VI. Soltanto con l'edizione nel 1986 della Congregazione per il Culto Divino della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, si colma la lacuna dell'eucologia mariana nel tempo pasquale. Per celebrare le messe mariane in questo tempo liturgico la *Collectio* presenta quattro formulari completi. Per le ragioni della sua „novità" e prima di tutto per la sua importanza teologica, proprio l'eucologia di questo periodo liturgico della *Collectio* ci sembra particolarmente sostanziale. Interesante è soprattutto come l'eucologia del tempo pasquale esprime la presenza di Maria nel mistero pasquale di Cristo. Dare una risposta a questa domanda ce lo abbiamo posto come scopo del presente articolo e per raggiungere tal fine abbiamo fatto lo studio dell'eucologia di quattro formulari del tempo pasquale della *Collectio*.

Come risultato del nostro studio abbiamo potuto indicare quelli che ci sembrano i temi principali della dottrina mariana presenti nell'eucologia pasquale della *Collectio*, sulla base dei quali la Vergine Maria viene vista e celebrata come indissolubilmente legata al mistero pasquale del suo Figlio:

— Ciò che inserisce Maria di Nazaret nell'opera divina della nostra salvezza è la sua fede ed obbedienza alla volontà di Dio. Attraverso la fede Maria entra nell'opera della redenzione e grazie a questa sua virtù partecipa ad essa fino al suo momento culminante — la risurrectione. È proprio la fede che caratterizzò l'atteggiamento di Maria dall'inizio della sua partecipazione ai misteri salvifici e che nella risurrezione trova il culmine dell'esaltazione. Proprio questa fede

[131] C, 2fpC.
[132] PC, 2fpC.
[133] SO, 4fpC.
[134] Por. KKK 1083.

diventa un esempio per la Chiesa e per ogni credente, in ordine ad entrare nel mistero pasquale di Cristo per partecipare ai suoi frutti.

— Il ruolo specifico di Maria nella *historia salutis* è la sua maternità divina. Restando sempre madre di Gesù Figlio di Dio, dopo gli eventi pasquali, Maria diventa anche la madre dei figli di Dio nati dalla grazia della redenzione. Esercitando il suo ruolo materno nell'opera della salvezza, lo continua ogni volta che la Chiesa rende presente il mistero pasquale nella celebrazione dei sacramenti che rigenerano alla nuova vita della grazia. L'unico esempio che ce l'ha la Chiesa — vergine e madre — per svolgere questo suo compito materno è la Madonna — Vergine e Madre del Redentore.

— Nell'ambito del mistero pasquale c'è anche l'evento pentecostale dove Maria è presente come la depositaria dei doni dello Spirito Santo. Per la sua specifica relazione con la Terza Persona Divina la Vergine Santissima è diventata il modello per la Chiesa nell'accogliere e farsi guidare dallo Spirito Santo.

SEMINARE
2002, 18

GRZEGORZ M. BARTOSIK OFMCONV

KULT MARYI W LITURGII BIZANTYJSKIEJ

Jedną z cech współczesnego Kościoła winno być otwarcie ekumeniczne, czyli dążenie do jedności z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. Wymagania takie postawił przed wierzącymi Sobór Watykański II. Do ekumenizmu gorąco zachęca także słowem i przykładem obecny papież, Jan Paweł II.

Do głównych wymogów, jakie stawia przed każdym chrześcijaninem ekumenizm, zaliczyć należy poznanie doktryny, liturgii i form pobożności innych chrześcijan. Podejmując bowiem wysiłek otwarcia się na innych naszych braci w wierze, często ze zdziwieniem stwierdzamy, że ich formy wiary czy oddawania czci Panu Bogu mogą nas bardzo ubogacić.

Kościół Chrystusowy przez wieki istnienia uległ różnego rodzaju podziałom. Wraz z rozprzestrzenianiem się Kościoła i jego podziałami w różnych krajach czy kulturach wykształciły się nieco odmienne formy sprawowania kultu, pobożności, jak i liturgii.

Niniejsze opracowanie jest zaproszeniem do krótkiego spotkania z formami kultu maryjnego, które występują w Kościele prawosławnym oraz w Katolickich Kościołach Wschodnich, w których liturgia jest sprawowana według tradycji bizantyjskiej. Do takiego otwarcia, zwłaszcza na bogactwo Kościołów Wschodnich, zachęca Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* w numerach 29–34.

1. RÓŻNORODNOŚĆ LITURGII WSCHODU

Syn Boży Jezus Chrystus narodził się jako człowiek, żył, umarł i ukazywał się po Zmartwychwstaniu w Palestynie, a więc w kraju, który leży na styku trzech wielkich kontynentów: Azji, Europy i Afryki. Apostołowie, zgodnie z poleceniem

Chrystusa, udali się, *aby nauczać wszystkie narody* (Mt 28, 19). Pierwszymi narodami, do których dotarła Dobra Nowina o Zbawieniu, były więc ludy Bliskiego Wschodu. Potem Ewangelia dotarła do Europy i Afryki oraz do dalszych części Azji. Tym, co łączyło pierwsze gminy chrześcijańskie, było Pismo święte, świadomość łączności i pochodzenia ich wspólnot od apostołów, wspólnota sakramentalna (zwłaszcza chrztu i Eucharystii), wspólne życie liturgiczne. W tym pierwszym okresie chrześcijaństwa dosyć szybko jednak, zwłaszcza w sprawowaniu liturgii i innych form kultu, doszła do głosu spontaniczność i różnorodność, wynikające z różnych miejsc, zwyczajów i odmiennych narodowości i języków chrześcijan.

Po edykcie mediolańskim z 313 roku Kościół wraz z uzyskaną wolnością, mógł rozpocząć organizację swoich zewnętrznych struktur. Ten czas, czyli wieki IV i V, stały się także decydującym momentem dla kształtowania różnych tradycji liturgicznych. W tym okresie bowiem powstały wielkie patriarchaty na Wschodzie (Antiochia, Aleksandria, Konstantynopol, Jerozolima), a na Zachodzie wzrosło znaczenie chrześcijańskiego Rzymu. Wspomniane Kościoły były kierowane w tym czasie na ogół przez ludzi światłych i świętych, którzy z olbrzymią troską zabiegali o ustanowienie i ujednolicenie form kultu i tekstów liturgicznych. To im w głównej mierze poszczególne wspólnoty lokalne zawdzięczają bogactwo swoich tradycji liturgicznych, które przetrwały nieraz do naszych dni. Ponadto wiek V był czasem gwałtownych sporów chrystologicznych. Chrześcijanie odrzucający uchwały soborów efeskiego (431) i chalcedońskiego (451) utworzyli zupełnie osobne Kościoły, odpowiednio: nestoriański i Kościoły przedchalcedońskie, które z kolei w oparciu o różnice doktrynalne rozpoczęły tworzenie odmienności w liturgii i kulcie. Na urozmaicenie tradycji liturgicznej niemały wpływ wywarły również aspekty etniczne, geograficzne czy kulturowe, które zdecydowanie różniły takie narody, jak Żydzi, Syryjczycy, Etiopowie, Egipcjanie, Ormianie, Hindusi, Grecy czy wreszcie Słowianie. Nie bez znaczenia dla utrwalania się różnic liturgicznych były także wydarzenia polityczne, zwłaszcza inwazja islamu, która sprawiła, że wiele Kościołów Wschodnich znalazło się w diasporze bez możliwości wzajemnych kontaktów.

Wspomniane powyżej uwarunkowania sprawiły, że Kościół na Wschodzie uległ wielu różnorodnym podziałom. Na ogół każdy z tych Kościołów wypracował osobny ryt liturgiczny. Na przestrzeni wieków niektóre z nich zawarły unię z Rzymem i dzisiaj pozostają w łączności z papieżem, zachowując własną liturgię i dyscyplinę kościelną.

Liturgie i ryty Kościołów Wschodnich możemy podzielić w sposób następujący[1]:

A. **RYT SYRYJSKO-ANTIOCHEŃSKI**
   a) Ryt jakobicki (zachodniosyryjski).
   b) Ryt maronicki (Liban).
   c) Ryt bizantyjski (Bałkany, Rosja, Europa).

B. **RYT SYROORIENTALNY** (WSCHODNIOSYRYJSKI)
   a) Ryt nestoriański.
   b) Ryt chaldejski (Iran, Irak).
   c) Ryt malabarski (Indie).
   d) Ryt malankaryjski (Indie).
   e) Ryt ormiański (Armenia).

C. **RYT ALEKSANDRYJSKI**
   a) Ryt koptyjski (Egipt).
   b) Ryt etiopski (Etiopia).

Podstawowym wyznacznikiem pobożności maryjnej na Wschodzie jest fakt, że jest ona prawie całkowicie związana z liturgią. Kult maryjny został włączony do mszy świętej, do liturgii godzin, w rytm modlitw tygodniowych, miesięcznych i rocznych. Wszelkie formy pobożności prywatnej najczęściej czerpią swe treści z pobożności liturgicznej. Liturgia zaś wyprowadza je na ogół z Pisma świętego i hymnów wielkich Ojców Kościoła (np. św. Efrema Syryjczyka, św. Romana Melodosa, św. Jana z Damaszku czy innych).

Mariologia jako osobny traktat teologiczny w Kościołach Wschodnich praktycznie nie istnieje. Wyrazem wschodniej teologii, a więc i mariologii jest przede wszystkim liturgia, w myśl zasady *lex orandi — lex credendi*. Dlatego też, chcąc poznać myśl mariologiczną Kościołów Wschodnich, trzeba najpierw zapoznać się z liturgią.

2. TRADYCJA KOŚCIOŁA BIZANTYJSKIEGO

Kościół bizantyjski należy do rodziny Kościołów wywodzących się z tradycji syroantiocheńskiej. Ma on największe znaczenie i jest najliczniejszym ze wszystkich Kościołów Wschodnich. Liturgia bizantyjska nierozerwalnie wiąże się

[1] Istnieje pewna różnorodność w dokonywaniu klasyfikacji obrządków liturgicznych Kościołów Wschodnich. Tutaj stosujemy podział zaproponowany przez O. Roberta Tafta z Papieskiego Instytutu Kościołów Wschodnich w Rzymie. Podział ten wydaje się obecnie najbardziej uzasadniony.

z historyczną tradycją cesarstwa bizantyjskiego i jego stolicy — Konstantynopola[2].

Genezy cesarstwa bizantyjskiego należy upatrywać w gwałtownej ekspansji cesarstwa rzymskiego na Wschód. Konsekwencją tej ekspansji było przeniesienie dworu cesarskiego przez Konstantyna Wielkiego z Rzymu do Bizancjum nad Bosforem 11 maja 330 roku. Cesarz odbudował i rozbudował miasto, zmieniając przy tym jego nazwę na Konstantynopol. Ten Nowy Rzym dość szybko dorównał, a nawet przewyższył pierwotną stolicę pod względem znaczenia politycznego, militarnego czy życia kulturalnego.

Dokonany przez cesarza Teodozjusza Wielkiego w roku 395 podział cesarstwa na wschodnie i zachodnie sprawił, że cesarstwo bizantyjskie stało się osobnym imperium, natomiast upadek Rzymu w 476 roku jeszcze bardziej wpłynął na wzrost dominacji cesarstwa bizantyjskiego w basenie Morza Śródziemnego.

Obszar cesarstwa bizantyjskiego zmieniał się często na skutek prowadzonych wojen, zwłaszcza z Persami, Arabami, Słowianami czy plemionami germańskimi. W różnych okresach swego istnienia cesarstwo bizantyjskie obejmowało takie obszary, jak Grecja, Azja Mniejsza, Palestyna, Egipt, Syria, Północna Afryka, Bałkany, południowa Hiszpania, Italia. Okres największego rozkwitu osiągnęło Bizancjum za panowania cesarza Justyniana Wielkiego (527–565), któremu to udało się w granicach Bizancjum zjednoczyć prawie wszystkie dawne posiadłości Imperium Rzymskiego. Po tym okresie świetności stopniowo jednak zaczął postępować rozpad terytorialny państwa pod wpływem inwazji wrogów zewnętrznych, zwłaszcza Arabów i Persów, aż do całkowitej likwidacji cesarstwa w roku 1453 na skutek inwazji tureckiej i zdobycia Konstantynopola.

Kościół w cesarstwie bizantyjskim dzielił losy imperium, przeżywając wraz z nim okresy świetności i klęsk. W momencie powstania cesarstwa bizantyjskiego w IV wieku w jego granicach istniały 2 patriarchaty (w Aleksandrii i Antiochii), których uprawnienia jurysdykcyjne zatwierdził Sobór Nicejski (325). Na soborze chalcedońskim (451) utworzono patriarchaty w Jerozolimie i w Konstantynopolu, zapewniając temu ostatniemu miejsce w hierarchii bezpośrednio po Rzymie. Od tego czasu patriarcha Konstantynopola uznając prymat papieża, był w praktyce duchowym przywódcą Kościoła na terenie Bizancjum, zwłaszcza gdy w VII wieku poza granicami cesarstwa znalazły się patriarchaty: aleksandryjski, antiocheński i jerozolimski.

W cesarstwie bizantyjskim bardzo wyraźnie zarysowało się przymierze Kościoła z państwem. Miało to swoje dobre strony (państwo wspierało budowę świątyń, organizację kościelną, dzieło ewangelizacji, rozwój teologii), ale także i ne-

[2] Por. np. B. Kumor, *Bizancjum, Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 624–630; H. J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325–870)*, Katowice 1988.

gatywy, czego wyrazem stało się uzależnienie Kościoła od państwa. Przejawem takiej zależności był przede wszystkim fakt zwoływania soborów przez cesarzy. Sobory miały charakter synodów cesarstwa, a ich uchwały stawały się jednocześnie prawami państwowymi. Problem uzależnienia Kościoła od cesarza wystąpił z całą jaskrawością podczas sporów teologicznych w dobie arianizmu (IV w.), nestorianizmu i monofizytyzmu (V w.) oraz monoteletyzmu (VII w.) i walk obrazoborczych (VIII w.), kiedy to cesarze próbowali ingerować nie tylko w administrację kościelną, ale także w uchwały dogmatyczne. Apogeum owej ingerencji państwa w sprawy kościelne stanowiły rządy cesarza Justyniana Wielkiego, który, nie rezygnując z funkcji obrońcy Kościoła, chciał być jego głową, a papieży i patriarchów traktował jak swych poddanych.

Na relacje między Kościołem bizantyjskim a Kościołem rzymskim ogromny wpływ wywarła polityka. Broniąc się przed dominacją bizantyjską, papieski Rzym zawarł przymierze z Frankami, czego przypieczętowaniem była koronacja Karola Wielkiego na cesarza i wznowienie cesarstwa zachodniego (800 r.). Dla ówczesnego patriarchy Nikefora podział cesarstwa oznaczał w praktyce podział Kościoła. Ta rywalizacja polityczna między dwiema częściami Europy, w powiązaniu z różnicami kulturowymi, liturgicznymi, dogmatycznymi i dyscyplinarnymi obu wspólnot doprowadziła do formalnego podziału Kościoła w roku 1054 (schizma wschodnia). Podział ten został pognębiony podczas wypraw krzyżowych, gdy wojska łacinników zdobyły Konstantynopol i utworzyły bizantyjskie cesarstwo łacińskie (1204–1261), narzucając Kościołowi bizantyjskiemu hierarchię łacińską i podporządkowując go Rzymowi.

Na dalszą postawę między obydwoma Kościołami nadal ogromny wpływ wywierała polityka. W obliczu inwazji zewnętrznych wrogów cesarstwo bizantyjskie szukało sprzymierzeńca wśród krajów Europy Zachodniej. Formalnym wyrazem tej jedności były unie kościelne zawierane z Kościołem rzymskim. Pierwsza unia została zawarta na soborze lyońskim II (1274) przez cesarza Michała VIII i przetrwała tylko do roku 1282. Druga unia (wobec zbliżającej się nawały tureckiej) została zawarta na soborze florenckim w roku 1439 przez cesarza Jana VIII Paleologa, ale i jej los był podobnie krótki i skończył się wraz z upadkiem Konstantynopola (1453), gdyż władzę patriarszą z rąk sułtana otrzymał wtedy przeciwnik unii, Gennadiusz II. Na powiększenie dystansu pomiędzy Kościołami wpłynął niewątpliwie fakt, że sułtani tureccy pod groźbą surowych kar zabraniali jakichkolwiek kontaktów z Rzymem. Próba zawarcia przez patriarchę rezydującego w Stambule unii z Rzymem groziła natychmiastową karą śmierci. Pomimo to niektórzy patriarchowie, zwłaszcza wtedy gdy znajdowali się na wygnaniu, próbowali nawiązywać kontakty z papieżem, zmierzając do zbliżenia bratnich Kościołów. Takie próby w XVII wieku podejmowali patriarchowie Parthenios II, Joannikios II, Methodios III oraz w XVIII wieku Athanasios V.

W 1590 roku w wyniku starań carów rosyjskich tytuł patriarchy uzyskał metropolita Moskwy, a jego stolica jako jedyny patriarchat niezależny od władzy muzułmańskiej została nazwana „Trzecim Rzymem".

Kościół bizantyjski nazywany jest również Kościołem prawosławnym (ortodoksyjnym), ponieważ oparł się wielu herezjom (zwłaszcza herezji nestorianizmu i monofizytyzmu). Kościół ten uznaje jedynie 7 pierwszych soborów Kościoła niepodzielonego.

Dzisiaj Kościół prawosławny liczy ponad 200 mln wiernych i składa się z kilkunastu tzw. Kościołów autokefalicznych, które są w praktyce niezależne, choć uznają honorowy prymat patriarchy Konstantynopola.

Organizacja Kościoła obejmuje 8 patriarchatów: Konstantynopol (Stambuł), patriarchaty apostolskie (tzw. melchickie): Aleksandria, Antiochia, Jerozolima oraz patriarchat Moskwy, Serbii, Rumunii i Bułgarii. Drugą grupę stanowią Kościoły autokefaliczne, na czele których stoją metropolici: w Grecji (tzw. Kościół synodalny), w Gruzji (na czele stoi patriarcha), na Cyprze, w Albanii, w Polsce, w Czechach i Słowacji oraz w Finlandii. Ponadto duża grupa prawosławnych żyje w diasporze, zwłaszcza w Europie, Australii i Ameryce.

W roku 1966 na zakończenie Soboru Watykańskiego II papież Paweł VI oraz patriarcha ekumeniczny Atenagoras ogłosili wspólną deklarację o zniesieniu ekskomunik rzuconych na siebie nawzajem przez obydwa Kościoły w roku 1054. Gest ten zapoczątkował serię wielopłaszczyznowych dialogów ekumenicznych między obu Kościołami. Szczególne znaczenie miało spotkanie papieża Jana Pawła II z patriarchą ekumenicznym Dymitriosem I w Konstantynopolu w roku 1979, w wyniku którego została utworzona wspólna Komisja Teologiczna celem prowadzenia dialogu dla osiągnięcia pełnej jedności między siostrzanymi Kościołami[3].

Obecnie patriarchą ekumenicznym Konstantynopola jest Bartłomiej I.

W ciągu wieków w niektórych krajach podejmowano próby zawarcia unii między Kościołem prawosławnym a katolickim. Część wspólnot prawosławnych, zachowując własną liturgię i dyscyplinę kościelną, przyjmowała naukę dogmatyczną Kościoła rzymskokatolickiego i uznawała zwierzchnictwo papieża. Do najważniejszych tego typu unii należy zaliczyć unię brzeską w Polsce (1596), unię użhorodzką na Węgrzech (1646), unię w Alba Julia (1698) w Siedmiogrodzie (Rumunia), unię z Kościołem prawosławnym w Gruzji (1754) oraz unię z Kościołem melchickim w XVII wieku na terenie Syrii. Dziś Kościół unicki greckokatolicki liczy ok. 15 mln i dzieli się na wiele wspólnot. Dla tegoż Kościoła katolickiego obrządku bizantyjskiego zaczęto stosować na początku XX wieku,

[3] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do patriarchy Dimitriosa I w katedrze św. Jerzego w Fanarze* (30.11.1979), AAS 71(1979) 1599–1603; Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios I, *Deklaracja ekumeniczna*, Fanar 30.11.1979, AAS 71(1979), 1603–1604.

ze względu na jurysdykcję i własną organizację nazwy: albański, bułgarski, grecki, melchicki, rumuński, węgierski... Kościół greckokatolicki.

Dzisiaj Kościół greckokatolicki posiada jeden patriarchat: grecko-melchicki patriarchat Antiochii (z siedzibą patriarchy w Damaszku), jedno arcybiskupstwo większe we Lwowie oraz szereg egzarchatów, metropolii, biskupstw i administratur apostolskich w całym świecie. W Polsce istnieje Kościół greckokatolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, który posiada jedną metropolię (Przemyśl – Warszawa) oraz jedną sufraganię (Wrocław – Gdańsk).

3. LITURGIA BIZANTYJSKA

Liturgia bizantyjska jest ściśle związana z wystrojem świątyni, zwłaszcza z ikonostasem, z szatami liturgicznymi, ze śpiewem liturgicznym i kultem ikon[4]. Cechą charakterystyczną liturgii bizantyjskiej jest dialogiczny układ nabożeństw, szczególna rola diakona oraz uwrażliwienie na zewnętrzne i wewnętrzne piękno kultu.

Liturgia bizantyjska czerpie swe źródła z tradycji jerozolimskiej (liturgia św. Jakuba), z tradycji antiocheńskiej i kapadockiej. W zetknięciu z kulturą grecką (zwłaszcza z tradycją dramatu antycznego) oraz z życiem monastycznym wspomniane tradycje stworzyły na terenie cesarstwa bizantyjskiego, a zwłaszcza w Konstantynopola, specyficzny rodzaj liturgii, który stał się właściwy dla całego Kościoła prawosławnego i Kościołów greckokatolickich. Liturgia bizantyjska wyodrębniała się i kształtowała głównie w okresie od IV do X wieku. Na jej rozwój dominujący wpływ wywarli tacy Ojcowie Kościoła i teolodzy, jak św. Jan Chryzostom, św. Bazyli Wielki, św. Jan z Damaszku, św. Roman Piewca, św. Andrzej z Krety i św. Kosma Piewca.

Językiem liturgicznym w liturgii bizantyjskiej był początkowo język grecki (*koine*). W V wieku wprowadzono także język gruziński, w IX — staro-cerkiewnosłowiański (dzieło św. Cyryla i Metodego), a w XIII wieku — język arabski. Dzisiaj liturgia bizantyjska w zależności od kraju jest sprawowana w następujących językach: greckim, arabskim, cerkiewnosłowiańskim, ukraińskim, rumuńskim, albańskim, węgierskim, rosyjskim, angielskim, francuskim, japońskim i polskim (jedyna parafia z językiem polskim w liturgii to parafia św. Cyryla i Metodego we Wrocławiu).

[4] Na temat liturgii zobacz np. H. Paprocki, *Bizantyjska Liturgia, Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1989, t. 2, k. 630–634; N. Bux, *La liturgia degli Orientali*, Bari 1996; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992.

Liturgiczne teksty bizantyjskie są zawarte w następujących księgach: *leiturgikon* (służebnik) do sprawowania Eucharystii, *horologion* — do odprawiania godzin kanonicznych, *trebnik* — do sprawowania sakramentów świętych oraz *euchologion*, czyli księga zawierająca wszystkie modlitwy celebransa.

W większości kościołów prawosławnych obowiązuje kalendarz juliański, czyli wszystkie daty są opóźnione o 13 dni w stosunku do kalendarza gregoriańskiego. Istotną rolę w kalendarzu liturgicznym odgrywa podział na święta stałe (tzw. cykl Menei) oraz na święta ruchome (tzw. cykl Triodionu). Do najważniejszych świąt stałych należą: Objawienie Pańskie (6 stycznia), Spotkanie Pańskie (2 lutego), Zwiastowanie NMP (25 marca), Przemienienie Pańskie (6 sierpnia), Zaśnięcie NMP (15 sierpnia), Podwyższenie Krzyża Świętego (14 września), Wprowadzenie NMP do Świątyni (21 listopada) oraz Boże Narodzenie (25 grudnia).

W centrum cyklu Tridionu znajduje się Święto Zmartwychwstania, czyli Paschy, które trwa cały tydzień. Wielkanoc jest poprzedzona czterotygodniowym okresem przedpościa i czterdziestodniowym okresem Wielkiego Postu. Po święcie Zmartwychwstania Pańskiego następuje okres wielkanocny, który kończy się niedzielą Trójcy Świętej i poniedziałkiem Świętego Ducha. Niedziela następująca po Pięćdziesiątnicy jest niedzielą Wszystkich Świętych.

4. KULT MARYJNY

Konstantynopol od początku swego istnienia był ściśle związany z kultem Najświętszej Maryi Panny. Według starożytnej tradycji, nowa stolica cesarstwa rzymskiego już w dniu jej ustanowienia została całkowicie poświęcona Najświętszej Maryi Pannie. Jedna z mozaik w świątyni Hagia Sophia w Konstantynopolu przedstawia Maryję na tronie, a u jej stóp cesarzy: Konstantyna Wielkiego i Teodozjusza Wielkiego. Pierwszy ofiarowuje Bogurodzicy miasto Konstantynopol, a drugi — największą świątynię miasta — Hagię Sophię.

Ta tradycja znajduje swój wyraz liturgiczny w specjalnym święcie obchodzonym 11 maja. Święto to nosi nazwę: „Wspomnienie narodzin Konstantynopola, czyli poświęcenia miasta". Troparion tego dnia brzmi następująco: „Miasto Bogurodzicy zawierza i ofiarowuje swoje powstanie Matce Bożej, od której czerpie swą siłę i długowieczność, przez którą jest strzeżone i umacniane i woła do Niej »Witaj nadziejo wszystkich krańców ziemi«"[5].

Władcy bizantyjscy od samego początku wykazywali olbrzymią troskę o gromadzenie wszelkich pamiątek i relikwii Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i świętych. Pozyskanie każdej nowej relikwii było okazją do budowania nowej

[5] Cyt. za: G. Gharib, *Le icone mariane*, Roma 1987, s. 32.

kaplicy lub kościoła. W dość krótkim czasie w Konstantynopolu zgromadzono tak wielką ilość relikwii, że miasto stało się ważnym miejscem pielgrzymkowym i jakby częścią ziemi świętej. Najcenniejszymi relikwiami były relikwie związane z życiem Pana Jezusa i Jego Matki, takie jak fragmenty krzyża i gwoździ, ubrania Maryi, obrazy przypisywane św. Łukaszowi bądź tzw. *acheiropoieta*, czyli wizerunki Chrystusa *nieuczynione ludzką ręką*.

Dokładne badania archeologiczne pozwalają stwierdzić, iż w Konstantynopolu było nie mniej niż 485 kościołów, z których 28 nosiło tytuły chrystologiczne, natomiast ponad 200 było poświęconych Matce Bożej[6]. Te dane wyraźnie świadczą, że dla mieszkańców stolicy Bizancjum Matka Boża była prawdziwą Królową i Obrończynią miasta.

Spośród świątyń poświęconych Maryi niektóre były prawdziwymi sanktuariami, a ikony znajdujące się w nich stały się prototypami ikon w całym Kościele Wschodnim. Do najważniejszych sanktuariów maryjnych Konstantynopola należy zaliczyć:

— sanktuarium Madonna *Kyriotissa*, jedno z pierwszych sanktuariów maryjnych Konstantynopola, wybudowane przez prefekta miasta Cyrusa (Kyrosa) w I połowie V wieku dla uczczenia cudownej ikony Bogurodzicy; przy tym sanktuarium spędził swoje życie największy poeta religijny Bizancjum — św. Roman Melodos.
— sanktuarium Maryja *Hodegitria*, czyli „Wskazująca drogę". W sanktuarium tym przechowywano ikonę, którą, według tradycji, namalował św. Łukasz. Maryja na tej ikonie wskazuje na swego Syna jako na drogę. W sanktuarium tym znajdowało się również cudowne źródło, gdzie Maryja uzdrawiała ludzi, zwłaszcza niewidomych.
— sanktuarium Blacherne, które było największym i najdroższym Bizantyjczykom sanktuarium maryjnym. Zostało zbudowane w V wieku dla uczczenia relikwii welonu-płaszcza Maryi (*Maphorionu*). W absydzie sanktuarium Blacherne znajdował się wizerunek Maryi z dłońmi podniesionymi do góry w geście modlitwy wstawienniczej i z Jezusem ukrytym w łonie.
— sanktuarium *Chalkoprateia* (od *chalkos* = miedź, gdyż w pobliżu znajdował się targ miedzi). W sanktuarium tym przechowywano relikwię paska Matki Bożej.
— sanktuarium *Zoodochos Pige* (Źródło żywe) znajduje się na peryferiach miasta i jest jedynym dziś istniejącym sanktuarium Konstantynopola, które gromadzi rzesze pielgrzymów. Centralnym punktem jest cudowne źródło, gdzie mają miejsce liczne cuda. W tym sanktuarium czci się Maryję przede wszystkim jako Obrończynię i Opiekunkę miasta.

[6] *Ibidem*, s. 34.

Konstantynopol kilkakrotnie w swojej historii był zagrożony i oblegany przez wrogów. Cudowne obrony miasta wierni przypisują wstawiennictwu Matki Bożej (619 i 621 — obrona przed Persami i Awarami; 674–678 oraz 717–718 — obrona przed Arabami).

Ten olbrzymi kult Bogurodzicy, jaki istniał w Konstantynopolu (sanktuaria, cudowne ikony, relikwie, łaski udzielone mieszkańcom miasta), znajduje swoje szczególne miejsce w liturgii bizantyjskiej, w jej świętach, hymnach i modlitwach.

A) Święta maryjne

W cyklu 12 najważniejszych świąt Kościoła bizantyjskiego (tzw. *Dodekaorton*) 5 jest poświęconych czci Maryi. Są to: Narodziny NMP (8 września), *Eisodos*, czyli Wprowadzenie NMP do Świątyni (21 listopada), *Hypapante*, czyli Spotkanie Pańskie (2 lutego), *Evangelismos* czyli Zwiastowanie NMP (25 marca) oraz *Koimesis*, czyli Zaśnięcie NMP (15 sierpnia). Pozostałe święta maryjne to Poczęcie NMP (8 grudnia), *Sinaksi*, czyli Wspomnienie Bożej Rodzicielki (26 grudnia), Pamiątka przeniesienia welonu Matki Bożej do sanktuarium Blacherne (2 lipca) oraz pamiątka przeniesienia paska Matki Bożej do sanktuarium Chalkoprateia (31 sierpnia).

Dwa święta maryjne mają swoje miejsce w cyklu świąt ruchomych. Są to: święto *Akhatistos* (V sobota Wielkiego Postu) na pamiątkę cudownej obrony Konstantynopola przed Awarami i Persami w 621 roku oraz święto Madonny Żywego Źródła (*Zoodochos Pige*), wspominające poświęcenie sanktuarium, gdzie Maryja działa liczne cuda (piątek po Wielkanocy).

Kościół bizantyjski nie obchodzi święta Matki Bożej Bolesnej, niemniej w Wielki Piątek rozpamiętuje cierpienia Maryi u stóp krzyża, śpiewając tzw. *staurotheotokion*.

Kościół prawosławny ma ponadto wiele innych świąt lokalnych właściwych każdej autokefalii, a ponadto wiele świąt poświęconych czci cudownych ikon, zwłaszcza na terenie Rosji[7]. Nadto każda środa w Kościele bizantyjskim jest poświęcona czci Maryi.

Najważniejszym świętem maryjnym, tzw. świętem świąt jest Uroczystość Zaśnięcia NMP. Poprzedza ją piętnastodniowy post, a po niej następuje oktawa,

[7] Zob. *Kult Maryi w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i rosyjskim Kościele prawosławnym*, Warszawa – Moskwa 1989; *Russkije Monastyry. Centralnaja czast Rossji*, Moskwa 1995. Do najbardziej znanych ikon rosyjskich należą: Matka Boża Włodzimierska, Matka Boża Znamienije z Nowogrodu, Matka Boża Kurska-Korenna, Matka Boża Smoleńska, Matka Boża Kazańska, Matka Boża Iwierska i inne.

co w praktyce oznacza, że cały sierpień jest miesiącem maryjnym. Rozpamiętywanie uwielbienia Maryi w chwale niebieskiej kończy bizantyjski rok liturgiczny. Maryja jest przedstawiana jako wzór wierzących i cel, do jakiego wszyscy zmierzają.

B) Obecność Maryi w celebracji Eucharystii

Bizantyjska liturgia Eucharystyczna ma zasadniczo dwa podstawowe formularze: św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Różnią się one między sobą anaforą i niektórymi modlitwami. Liturgia Jana Chryzostoma odprawiana jest przez cały rok, z wyjątkiem kilku dni zarezerwowanych dla liturgii św. Bazylego. Liturgia eucharystyczna składa się z trzech głównych części: proskomidii, liturgii katechumenów i liturgii wiernych.

Jeszcze przed rozpoczęciem celebracji kapłan odmawia przed ikonostasem dwa troparia maryjne. Jedno z nich recytowane przed ikoną Maryi brzmi następująco:

„O Matko Boża, źródło miłosierdzia, uczyń nas godnymi Twojego współczucia; zwróć swój wzrok na naród, który zgrzeszył, ukaż, jak zawsze, Twoją moc. Ufając Tobie, wołamy do Ciebie tak jak kiedyś Gabriel, książę zastępów anielskich: Zdrowaś!"[8].

Bardzo ważny symboliczny gest zawiera obrzęd przygotowania (*proskomidia*). Przygotowując na patenie chleb do konsekracji, celebrans układa na niej różne partykuły. Po prawej stronie partykuły symbolizującej Chrystusa układa partykułę symbolizującą Maryję (*Panagia*). Temu gestowi towarzyszy następująca modlitwa:

„Ku czci i na pamiątkę Błogosławionej, chwalebnej naszej Pani, Matki Bożej i zawsze Dziewicy Maryi; przez jej modlitwy przyjmij Panie tę ofiarę na Twój niebieski ołtarz".

Kładąc tę cząstkę chleba na patenie kapłan mówi:

„Królowa, odziana w złotogłów, zasiadła po Twojej prawicy (Ps 44,10)"[9].

Refren pierwszej antyfony na początku mszy świętej brzmi:

„Przez wstawiennictwo Matki Bożej, o Zbawicielu zbaw nas!"[10].

Codzienne troparia kończą się zawsze hymnem ku czci Maryi. Od poniedziałku do piątku troparionem tym jest kontakion zatytułowane *Protasia ton christianon:*

---

[8] Tekst grecki w: F. E. Brightman, C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1. Oxford 1967, s. 354; cyt. za: G. Gharib, *La Madre di Dio nelle Chiese Orientali*, Roma 1989, s. 63.

[9] F. E. Brightman, C. E. Hammond, *op. cit.*, s. 357; cyt. za: G. Gharib, *La Madre di Dioop. cit.*, s. 64.

[10] F. E. Brightman, C. E. Hammond, *op. cit.*, s. 364; cyt. za: G. Gharib, *La Madre di Dio, op. cit.*, s. 64.

„Niezwyciężona Opiekunko chrześcijan, Pośredniczko niezachwiana u Stwórcy, nie gardź głosami nas grzesznych, ale przybądź, o Dobra nam na pomoc; nam którzy z wiarą wołamy do Ciebie: Pośpiesz ze wstawiennictwem i pośpiesz nam na ratunek, Ty Bogurodzico, która zawsze ochraniasz tych, którzy Cię czczą"[11].

Najważniejsze teksty maryjne znajdują się w Modlitwie Eucharystycznej, czyli anaforze. Po przeistoczeniu celebrans odmawia modlitwę. Gdy kapłan wspomina Najświętszą Maryję Pannę modlitwa zostaje przerwana i następuje uroczyste okadzenie podczas którego śpiewa się ku czci Maryi pieśń uwielbienia zwaną *Megalinarion*. W liturgii św. Jana Chryzostoma jest to pieśń zatytułowana *Axion estin*, a w liturgii św. Bazylego *Epi soi chairei*. Oto tekst maryjny zaczerpnięty z anafory świętego Bazylego:

„K: Spraw, abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z praojcami, ojcami, patriarchami, prorokami, apostołami, ewangelistami, zwiastunami, męczennikami, wyznawcami, nauczycielami i ze wszystkimi sprawiedliwymi, którzy w wierze zasnęli.

(donośnie): A nade wszystko za Najświętszą, Przeczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą, Bogurodzicą i zawsze Dziewicą Maryją".

Okadzenie:

„L (Pieśń *Epi soi chairei*): Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie: Aniołów chóry i ludzki ród. O święta świątynio i raju duchowy, dziewictwa chlubo, w Ciebie wcielił się Bóg i dzieckiem był Przedwieczny Bóg nasz. Wnętrzności bowiem Twoje uczynił ołtarzem i łono Twoje było większym od nieba. Tobą raduje się, Łaski pełna, wszelkie stworzenie"[12].

Ponadto Maryja zajmuje szczególne miejsce w obrzędzie i modlitwach komunii świętej. Liturgia bizantyjska proponuje wiernym odmawianie specjalnych modlitw do Maryi podczas obrzędu Komunii świętej. Niektóre z tych modlitw tworzą jakby osobne oficjum. Znajdujemy je w dwóch podstawowych księgach liturgicznych Kościoła bizantyjskiego: w *Hieratikonie* i w *Horologionie*.

Oto przykładowo *Modlitwa przed komunią* świętego Jana z Damaszku:

„Znajduję się przed bramą Twojej świątyni, a złe myśli nie opuszczają mnie. Ale Ty, Chryste Boże, który usprawiedliwiłeś celnika i miałeś litość dla Kananejki, i dobremu łotrowi otworzyłeś bramy nieba, otwórz także dla mnie wnętrza Twej miłości do ludzi i przyjmij mnie, w chwili gdy przybliżam się, aby Ciebie dotknąć jak nierządnica i kobieta cierpiąca na krwotok. Ona dotknęła kraju Twojej szaty

[11] *Hieratikon*, Harissa – Roma 1950, s. 284, cyt. za: G. Gharib, *La Madre di Dio*, *op. cit.*, s. 64.

[12] *Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wybór, wstęp, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 135.

i natychmiast otrzymała uzdrowienie; tamta objęła Twoje nieskalane nogi i otrzymała odpuszczenie swoich grzechów. I ja nędzny, który ośmielam się przyjąć całe Twe Ciało, spraw, abym nie został spalony. Przygarnij mnie, tak jak przyjąłeś tamtą jawnogrzesznicę i oświeć zmysły mojej duszy, niszcząc moje grzeszne skłonności, przez modlitwy Tej, która Cię bez nasienia zrodziła i dzięki mocom niebieskim, bo Ty jesteś błogosławiony na wieki wieków. Amen"[13].

C) Obecność Maryi w liturgii godzin

W modlitwach liturgicznych wiele miejsca zajmuje cześć poświęcona Matce Pana. Modlitwą maryjną najczęściej odmawianą jest *Magnificat*, który recytuje się codziennie podczas jutrzni. Ponadto podczas modlitw porannych, wśród wielu innych, odmawiane są następujące modlitwy maryjne:

Modlitwa do Najświętszej Dziewicy

Najświętsza Władczyni moja, Bogurodzico,
przez święte Twoje i wszechmocne modlitwy
zachowaj mnie, pokornego i niegodnego sługę Twego,
przed rozpaczą, zapomnieniem, brakiem rozumu,
niedbałością i wszystkimi nieczystymi,
zdradliwymi i bluźnierczymi zamysłami
nędznego mego serca i przyćmionego mego umysłu,
zgaś płomień moich pożądliwości,
albowiem nędzny jestem i niegodny.
Wybaw mnie od wszelkich
okropnych wspomnień i zamiarów,
uwolnij mnie od wszystkich złych uczynków,
albowiem błogosławiona jesteś
między wszystkimi narodami
i wysławiamy imię Twoje najświętsze
na wieki wieków. Amen[14].

[13] *Horologion*, Roma 1937, s. 959; cyt. za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 2, Roma 1989, s. 570.

[14] *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin*, wybór, przekład i opracowanie: H. Paprocki, Warszawa 1995, s. 82.

Kantyk maryjny

Zaprawdę godne to jest
błogosławić Ciebie, Bogurodzico,
zawsze błogosławioną i najczystszą,
i Matkę Boga naszego.
Czcigodniejszą od Cherubinów
i chwalebniejszą bez porównania od Serafinów,
któraś bez zmiany Boga-Słowo zrodziła,
Ciebie, prawdziwą Bogurodzicę, wywyższamy.
Chwała Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi,
i teraz, i zawsze, i na wieki wieków. Amen.
Panie zmiłuj się (trzy razy)[15].

Wstawiennictwo Maryi jest przyzywane także zawsze na zakończenie modlitw porannych następującymi słowami:

Panie Jezu Chryste, Synu Boży,
dla modlitw najczystszej Twojej Matki,
czcigodnych i bogobojnych ojców naszych
i wszystkich świętych
zmiłuj się nad nami. Amen.
Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu,
Boże, oczyść mnie z grzechów moich
i zmiłuj się nade mną.
W imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha.

Również w modlitwach wieczornych odnajdujemy liczne akcenty maryjne. Spośród kilku maryjnych formuł modlitewnych warto zwrócić uwagę zwłaszcza na *Wieczorną modlitwę do Najświętszej Bogurodzicy*, w której Maryja przyzywana jest jako ta, która broni nas od pokus i upadków:

Dobrego Króla najlepsza Matko,
najczystsza i błogosławiona Bogurodzico Maryjo,
zlej miłosierdzie Syna Twego i Boga naszego
na pełną pożądliwości moją duszę
i Twymi modlitwami naucz mnie dobrych uczynków,
abym ostatek mego żywota przeżył bez grzechu
i przez Ciebie uzyskał raj, Bogurodzico Dziewico,
jedyna czysta i błogosławiona[16].

[15] *Ibidem*, s. 86.
[16] *Ibidem*, s. 93.

Ponadto w wielu innych miejscach modlitwy godzin pojawiają się akcenty maryjne.

Oto najważniejsze formuły modlitewne.

Liczne modlitwy kapłańskie kończą się następującą formułą: dla modlitw świętej Bogurodzicy i wszystkich Twoich Świętych...[17].

Wstawiennictwo Maryi jest przyzywane na koniec wszelkich litanii poprzez odmawianie specjalnej formuły maryjnej, zwanej *Tes Panagias*.

W wielu godzinach kanonicznych powtarzają się krótkie wezwania do Matki Bożej, w której wierni wzywają Jej wstawiennictwa.

Oto dwie ze wspomnianych formuł:

„Chwalebna, Zawsze Dziewico, błogosławiona Matko Boga, przedstaw nasze błaganie Twojemu Synowi a naszemu Bogu, i proś Go, aby przez Twoje pośrednictwo zbawił nasze dusze"[18].

„Cała Święta Matko Boża, o Pani, wstawiaj się za nami grzesznymi"[19]!

D) Hymnografia maryjna

Szczególnym miejscem czci Błogosławionej Dziewicy w liturgii bizantyjskiej są hymny, które wypełniają prawie w 90 procentach bizantyjskie księgi liturgiczne. Ogólnie hymny bizantyjskie można podzielić na trzy grupy: troparia, kontakia i kanony.

Troparion jest pojedynczą, krótką lub dłuższą strofą, która w zależności od miejsca i treści przyjmuje różne nazwy[20]. Troparia ku czci Matki Bożej nazywają się *Theotokiami*, a te które czczą Matkę Bożą Bolesną — *Staurotheotokiami* (od gr. *stauros* — krzyż). Te ostatnie odmawiane są zasadniczo w środy i w piątki, po wspomnieniu męki Chrystusa lub męczeństwa męczenników. Codziennie podczas nieszporów odmawiane są natomiast dwa *theotokia: Pod Twoja obronę* i *Ave Maria*.

Oto wspomniane *theotokia*:

Pod Twoje miłosierdzie
uciekamy się, Bogurodzico Dziewico,

[17] Zob. np. *Horologion, op. cit.*, s. 288.

[18] *Horologion, op. cit.*, s. 292; za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 1, Roma 1988, s. 912.

[19] *Horologion, op. cit.*, s. 252; za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 1, Roma 1988, s. 912.

[20] Np. *Apolitkion, exapostilarion, ipakoi, kathisma, sticheron.*

błagań naszych nie odrzucaj w utrapieniach,
lecz z bied wybaw nas,
Jedyna czysta i błogosławiona[21].

Bizantyjska wersja *Pozdrowienia anielskiego* różni się nieco od wersji łacińskiej:

Bogurodzico, Dziewico, raduj się łaski pełna Maryjo,
Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami
i błogosławiony owoc żywota Twego,
albowiem zrodziłaś Zbawcę dusz naszych[22].

Spośród *staurotheotokiów* przytoczmy fragment *staurotheotokionu* z *Kanonu Staurosimos ze środy*, autorstwa Józefa Hymnografa (816–886). Oda I:

„Miecz zranił Cię, o Najczystsza, kiedy przypatrywałaś się męce Twojego Syna: widząc Go przebitego włócznią i myśląc o mieczu, który w bramach raju zabraniał wiernym przystępu do Boga"[23].

Drugą grupę hymnów stanowią tzw. kontakia. Są to długie utwory. Poszczególne zwrotki nazywają się *ikoi*, czyli pomieszczenia. Strofy są połączone ze sobą kluczem akrostychu, który najczęściej zawiera w sobie imię autora. Głównym twórcą kontakiów był św. Roman Melodos (†560), który, według tradycji, ułożył kontakia na wszystkie święta roku liturgicznego. Z tej liczby 63 są poświęcone Matce Bożej. Najsłynniejszym kontakion jest hymn *akathistos* (tzn. śpiewany w postawie stojącej), który w sposób najbardziej uroczysty jest wykonywany w V sobotę Wielkiego Postu i poświęcony w całości rozważaniu tajemnicy Wcielenia[24]. Oto fragment tego hymnu:

Archanioł z nieba posłan był,
by „Witaj" Matce Boga rzekł.
A kiedy ujrzał, że na jego bezcielesny głos
bierzesz na siebie ciało, Panie!
stanął w zachwycie
wołając do Niej:

[21] *Modlimy się z Kościołem Wschodnim*, *op. cit.*, s. 97.

[22] *Ibidem*, s. 84.

[23] *Parakletiké*, Roma 1885, s. 51; za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 2, Roma 1989, s. 703.

[24] Por. E. Toniolo, *L'inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, w: *De cultu mariano saeculis VI–XI*, t. 4, Roma 1972, s. 1–39.

Witaj, przez którą radość świeci.
Witaj, przez którą klątwa odpuszczona.
Witaj, która Adama podnosisz z upadku.
Witaj, która Ewę uwalniasz od łez.

Witaj, o wysokości pojęciom ludzkim niedostępna.
Witaj, głębino niezbadana nawet anielskim okiem.
Witaj, bo jesteś tronem Króla.
Witaj, bo dźwigasz Tego, co wszystkie dźwiga rzeczy.

Witaj, gwiazdo Słońce ukazująca.
Witaj, łono Boskiego wcielenia.
Witaj, przez którą stworzenie się odnawia.
Witaj, przez którą Stwórca dzieckiem się staje.
Witaj Oblubienico dziewicza![25]

Trzecią grupę hymnów bizantyjskich stanowią kanony. Kanon jest długim utworem poetyckim składającym się z dziewięciu ód, z których każda z kolei składa się z kilku strof. Ostatnią zwrotką jest zawsze *theotokion*, czyli hymn maryjny. Tradycja przypisuje powstanie kanonów św. Andrzejowi z Krety (†740). Najbardziej znane są dwa kanony, które stanowią część liturgii zwanej *Paraklisis Bogurodzicy*, a którą wykonuje się od 1 do 14 sierpnia jako przygotowanie do święta Wniebowzięcia Maryi. Autorem pierwszego kanonu jest prawdopodobnie Teosterictos Studyta, nieznany bliżej mnich żyjący w IX wieku[26]. Kanon ten zyskał niezwykłą popularność i stał się codzienną modlitwą w monastyrach tradycji bizantyjskiej, a także jest odmawiany przez ludzi świeckich.

Oto fragment *Kanonu parakletycznego ku czci Bogurodzicy*. Oda I:

Przygnieciony licznymi pokusami, u Ciebie szukam schronienia,
szukając zbawienia. O Matko Słowa i Dziewico,
wybaw mnie od nieszczęść i od niebezpieczeństw.
    Miotają mną ataki namiętności, napełniając
    moją duszę przygnębieniem: oczyść mnie Ty, o Dziewico cała czysta,
    pokojem Boga, Twojego Syna.
O Dziewico, która zrodziłaś Boga Zbawiciela, proszę Cię,
uwolnij mnie od wszelkich przeciwności, ponieważ do Ciebie się uciekam,
i do Ciebie wznoszę duszę i ducha.

[25] *Akathistos. Bizantyjski hymn dziękczynny ku czci Matki Bożej z VI wieku*, tłum. M. Bednarz, „Znak" 17(1965), s. 638.

[26] W tradycji bizantyjskiej powstanie tego kanonu bywa przypisywane także niezależnie bądź Teofanowi z Nicei (778–845), bądź św. Janowi z Damaszku (675–749). Najbardziej prawdopodobne jednak wydaje się autorstwo Teostorictosa.

Uczyń moje chore ciało i moją duszę
godnymi Twoich nawiedzin, o jedyna Rodzicielko Boga,
Ty, która jesteś Dobra i Rodzicielką Dobrego[27].

4. ZAKOŃCZENIE

Liturgia jest podstawowym źródłem, w którym wyraża się i przejawia wiara i kult ludu Bożego w Kościele bizantyjskim. Naukę teologiczną dotyczącą Maryi również najpełniej można poznać poprzez analizę tekstów liturgicznych.

Najbardziej czczoną i rozpamiętywaną tajemnicą mariologiczną jest dogmat Bożego macierzyństwa. Nieustannie do tej tajemnicy odwołują się teksty liturgiczne i ikonografia. Ponadto często jest ukazywana Maryja jako Zawsze Dziewica i Cała Święta (*Panagia*). Maryja jest przyzywana również jako Pośredniczka i Orędowniczka. Dwa, często powtarzane, klasyczne zwroty liturgii bizantyjskiej, najlepiej przedstawiają tę prawdę:

„Najświętsza Matko Boża, zbaw nas!"[28] oraz Przez wstawiennictwo Matki Bożej, zbaw nas, o Zbawicielu!"[29].

Sintesi

L'intervento di Padre Bartosik tratta del culto di Maria nella liturgia bizantina. La presentazione viene pratticamente divisa in due parti. La prima parte presenta la Chiesa e la liturgia bisantina, dove l'autore brevemente da uno sguardo generale al contesto storico della communita ecclesiale presentata. Nella parte seconda viene presentato il „culto mariano", ove l'autore fa conoscere il posto di Maria, tramite l'analisi del contenuto delle feste mariane e l'esame dei particolari testi eucologici — soprattutto mettendo in rilievo la presenza della Madre di Dio nella celebrazione eucaristica.

[27] *Horologion*, *op. cit.*, s. 903; cyt. za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 2, *op. cit.*, s. 807.

[28] *Hieratikon*, *op. cit.*, s. 21; cyt. za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 1, *op. cit.*, s. 912.

[29] *Horologion*, *op. cit.*, s. 829; cyt. za: *Testi mariani del primo millennio*, red. G. Gharib, t. 1, *op. cit.*, s. 912.

SEMINARE
2002, 18

KS. PROF. DR HAB. WŁADYSŁAW NOWAK

MARYJA MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM WSPÓLNOT EWANGELICKICH

Chrześcijanie wyznają jako wspólną wiarę „Zrodzony z Maryi Dziewicy"[1] i potwierdzają tym samym wyjątkowe miejsce Matki Pana w historii zbawienia[2]. Stąd też tytuł *Theotokos* — „Matka Boża" jest punktem spotkania i wspólną podstawą dla wszystkich chrześcijan, by przystąpić do odnalezienia porozumienia co do miejsca Maryi w wierze[3]. Marcin Luter w komentarzu do *Magnificat* mówi: „Nazywając Ją Matką Bożą, rozumie się całą Jej cześć; nikt nie może powiedzieć o Niej czegoś większego, nawet gdyby miał tyle języków, ile jest liści na drzewie, gwiazd na niebie i piasku na dnie morza. Także nasze serce powinno zastanowić się, co to znaczy być Matką Bożą"[4].

Miejsce Maryi w wierze i kulcie chrześcijan ewangelickich jest punktem spornym nie tylko pomiędzy wyznaniami, ale także w samym protestantyzmie[5].

---

[1] A. Köberle, *Natus ex Virgine*, „Eine heilige Kirche" 1942, nr 23, s. 141–155; A. Ziegenaus, *Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack* [w:] *Mariologische Studien VII*, H. Petri (Hrsg.) *Divergenzen in der Mariologie*, Regensburg 1989, s. 35–55; W. Nowak, *Matka Pana w religijności ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945)*, Olsztyn 1996, s. 185.

[2] S. C. Napiórkowski, *Le title de „Theotokos" dans la theologie protestante actuelles*, EphMar 1974, nr 24, s. 371–389; A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, s. 171; Y. M. J. Congar, *Marie et l'Église les protestants*, „Études Mariales" 1952, nr 10, s. 87–106; H. J. Hennig, *Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern*, „Una Sancta" 1961, nr 16, s. 55–80.

[3] R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, przekł. z wł. J. Królikowski, Warszawa 1994, s. 76–79; B. Schlink, *Maryja — Matka Jezusa i Jej droga*, Kraków 1983, s. 10–17.

[4] WA 7,572,26–573,3.

[5] Pogląd, że Maryja w teologii i duchowości protestanckiej nie zajmuje żadnego miejsca, niektórzy autorzy biorą za prawdziwy, jednakże ewangelicy nie uważają go za poprawny. Zob.: E. Gritsch, *Embodiment of Unmerited Grace* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 67–68; G. Philips, *L'opposition protestante a la mariologie*, „Marianum" 1949, nr 11, s. 469–488; W. Borowsky, *Verdrängt Maria Christus*, Schwenningen 1964.

Brak jest jednolitości w zakresie tematyki maryjnej, co stanowi charakterystyczną cechę chrześcijaństwa ewangelickiego[6].

Od Reformacji do czasów współczesnych trwają także spory odnośnie do stosunku Lutra wobec kultu maryjnego. Jedni autorzy uważają go za gorącego czciciela Matki Pana i postulują powrót do Lutra, inni jego cześć do Maryi oceniają jako relikt katolicyzmu, obecny w wierze młodego teologa[7]. Przeważa pogląd, że Luter był przeciwnikiem kultu świętych i Maryi[8]. Dla Lutra Maryja, Matka Pana była służebnicą Pana, pierwszą wierzącą, posłuszną[9].

Reintrau Schimmelpfennig w swoich badaniach nad problemem maryjności w protestantyzmie niemieckim ustala, że cześć maryjna w luteranizmie i w Kościele reformowanym została usunięta nie od razu, lecz stopniowo, szczególnie w okresie racjonalizmu[10]. A. Birmelfl uważa, że od końca XVI do XIX wieku w teologii protestanckiej panowało milczenie o Maryi Matce Pana[11]. Nie negowano wprawdzie podstawowych prawd maryjnych, gdyż główny temat maryjny *Theotokos* jest kategorią chrystologiczną. H. Düfel uważa, iż można przyjąć, że protestancka cześć dla Matki Pana zachowała się w wierze oraz w wewnętrznej ewangelickiej teologii. Rzut oka na protestancki chrystocentryzm niemożliwy byłby do ukazania bez myśli maryjnej[12]. Pobożność ta pozostała niepodważalna także na polu egzegetycznym. Nie podlegało żadnej dyskusji, że nie zagubiła się myśl oddawania czci Maryi[13]. Düfel prognozuje też, że cześć maryjna istnieć będzie

---

[6] S. C. Napiórkowski, *Spór o Matkę*, Lublin 1988, s. 111–116; A. Petri, *Reformatorische Frömmigkeit und Maria*, *op. cit.*, s. 64; W. Życiński, *Jedność w wielości*, *op. cit.*, s. 245–252; A. Skowronek, *Światła ekumenii*, *op. cit.*, s. 139.

[7] Por. S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 29; A. Skowronek, *Światła ekumenii*, *op. cit.*, s. 139.

[8] H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, *op. cit.*, s. 133, 248–263.

[9] R. Frieling, *Luter, Maria i Papież*, SDE 3(1988), s. 70.

[10] R. Schimmelpfennig , *Die Geschichte*, *op. cit.*, s. 147.

[11] A. Birmelé, *La Mere du Seigneur dans la théologie protestante*, *Lumiere et vie* 189, s. 34–39; W XIX w. nikt nie widział ostrzej tego problemu niż Ludwik Feuerbach (†1872), ostry krytyk chrześcijaństwa, który powiedział: „Wer einmal die Mutter Gottes dem Sohnes Gottes dem Verstande aufopfert der hat, nicht mehr weit hin auch das Msterium des Sohnes Gottes als einen Antropomorphismus aufzuopfern"; L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1903, s. 89.

[12] H. Düfel, *Maria in der deutschen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts* [w:] *De Cultu Mariano Saeculis XIX et XX. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in sanctuario mariano Kevelaer (Germania) anno 1987 celebrati*, vol. I: *De cultu mariano saeculis XIX et XX usque ad Concilium Vaticanum II: studia in sessionibus plenariis exhibita*, Romae 1991, s. 140.

[13] Reformatorzy nie mieli zamiaru usuwać Maryi z teologii i pobożności, jednak otworzyli drogę w tym kierunku. Powodem późniejszego stosunku protestantyzmu do Maryi była luterańska i kalwińska antropologia; zob.: E. Gritsch, *Embodiment of Unmerited Grace* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 139.

także w przyszłości w wewnętrznej ewangelickiej religijności[14]. Ostatecznym autorytetem i kryterium Kościołów oraz wspólnot chrześcijańskich wyrosłych z Reformacji jest Pismo święte[15] interpretowane przez wyznania wiary sformułowane jeszcze w XVI w., a zawarte w Księgach Wyznaniowych[16]. Księgi te ograniczają się do określenia Maryi dziewiczą Matką Boga, nie aprobując jakichkolwiek form Jej kultu w obawie, by nie przysłonił on kultu Boga[17]. Stąd też na ogół w protestantyzmie odrzuca się pojęcie „kult" na oznaczenie stosunku chrześcijanina do Matki Pana[18]. Również odrzucane jest pojęcie „cześć" (*Marienverehrung*), w zamian za co proponuje się pojęcie „szacunek względem Maryi Matki Pana" (*Marienehrung*)[19], a także „błogosławienie Maryi"[20] „wdzięczność"[21].

1. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA ANGLIKAŃSKIEGO

Źródłem teologii anglikańskiej jest Pismo święte i Tradycja. Z uwagi na ścisły związek doktryny z życiem, teologia anglikańska jest zorientowana liturgicznie[22]. W doktrynie i kulcie najważniejszą rolę pełni *Book of Common Prayer*[23], a nie anglikańskie artykuły wiary, gdyż — według nauczania tego Kościoła — istotę chrześcijaństwa stanowi kult Boży[24]. W Kościele anglikańskim dominację usiłowały zdobyć dwa ugrupowania, które wpłynęły na kształtowanie się doktryny

[14] H. Düfel, *op. cit.*, s. 140.

[15] Formula Concordiae — luterańska Księga Wyznaniowa, nazywa Pismo święte jedyną normą i regułą, zgodnie z którą należy oceniać wszystkie dogmaty; zob.: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5 Aufl., Berlin 1960, s. 767.

[16] Do Ksiąg Konfesyjnych należą: *Konfesja Augsburska* (1530), *Apologia Konfesji Augsburskiej* (1531), *Artykuły Szmalkaldzkie* (1537), *O władzy i zwierzchnictwie papieża* (1537), *Mały Katechizm Lutra* (1529), *Duży Katechizm Lutra* (1529), *Księga Zgody* (1577); A. Skowronek, *Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym* [w:] *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 359–361.

[17] A. Skowronek, *Zagadnienia maryjne w dialogu, op. cit.*, s. 359.

[18] A. Brandenburg, *De mariologia ac de cultu veneratione Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus* [w:] *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, s. 479–516; E. Stakermeier, *De B.V. Maria eiusque cultu iuxta Reformatores* [w:] *De Mariologia, op. cit.*, s. 423–477.

[19] W. Delius. *Geschichte der Marienverehrung*, München – Basel 1963, s. 315; S. C. Napiórkowski, *Spór o Matkę, op. cit.*, s. 103; *idem, Matka mojego Pana, op. cit.*, s. 58–59.

[20] E. G. Rüsch, *Wir Protestanten und Maria*, St. Gallen 1951, s. 15. 22–23; S. C. Napiórkowski, *Spór o Matkę, op. cit.*, s. 101–116.

[21] A. Skowronek, *Zagadnienia maryjne w historii ekumenizmu. Problemy, poszukiwania, perspektywy*, „Przegląd Powszechny" 1991, nr 5, s. 222–223.

[22] R. Łukaszyk, *Teologia Kościoła anglikańskiego*, EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 587–590; W. Nowak, *Maryja w Kościele anglikańskim*, „Communio" 1994, nr 14, s. 137–144.

i pobożności: radykalni purytanie i konserwatywni anglokatolicy. Pierwsi byli radykalni w odniesieniu do doktryny o wzywaniu i kulcie świętych, w tym także Matki Bożej i wskutek tego praktyka ta została usunięta z oficjalnej liturgii i pobożności[25]. Purytanie wyrażali w szczególny sposób swe niezadowolenie w kwestiach pobożności maryjnej. Ocenę mariologii Kościoła katolickiego określano stwierdzeniem: *Maryja Biblii jest inna od Maryi katolików*[26]. Zwolennicy tzw. Kościoła Wysokiego (*High Church*) — zarówno gdy chodzi o doktrynę, jak i życie liturgiczne najbliżsi katolicyzmowi — skłonni są uznawać rzymskokatolicką mariologię, ale merytorycznie zawartą w doktrynie Kościoła starochrześcijańskiego[27]. Natomiast według przekonań ortodoksyjnych teologów anglikańskich nauczanie podstawowe (*rudimenta teaching*) starożytnego chrześcijaństwa zostało zniekształcone w doktrynie o Maryi przez rzymskich katolików. Dla tych anglikanów doktryna maryjna i sposób, w jaki katolicy czczą Matkę Pana, stanowi szczególny „punkt krzyżowy" i przejaw najwyższego bałwochwalstwa[28].

1.1. Maryja w doktrynie teologicznej

W Kościele anglikańskim jak i w innych wyznaniach protestanckich, Maryja nazywana jest *Theotokos*[29]. Prawdę wiary o Jej Bożym macierzyństwie anglikanie akceptują jako udokumentowaną nauczaniem Biblii i Tradycji[30]. Tytuł *Theotokos* według doktryny anglikańskiej służy właściwemu zrozumieniu tajemnicy Wcielenia, ponieważ samemu Synowi Bożemu Maryja dała ludzką naturę, stąd też została nierozerwalnie włączona w tajemnicę odkupienia i realizację planu zbaw-

[23] *Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church, according to the Use of the Church of England*; zob.: W. H. Frere, *A New History of the Book of Common Prayer*, London 1905, wyd. 2: 1955, s. 25; *Ibidem*, L. Bouyer, *Life and Liturgy*, London 1956, s. 47.

[24] *Ibidem*; L. Bouyer, *Life and Liturgy*, London 1956, s. 47.

[25] W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan*, Kraków 1995, s. 26–33.

[26] J. de Satgé, J. Mc Hugh, *Bible and Tradition in regard to the Blessed Virgin Mary* [w:] *Mary's Place Christian Dialogue*, wyd. Stacpoole A., London 1982, s. 53.

[27] W. Życiński, *Jedność w wielości*, *op. cit.*, s. 242–243; *idem*, *Matka Boża chrześcijan*, *op. cit.*, s. 34–43; zob. także: G. Leonard, *Maria e gli anglicani* [w:] *Jesus. Duemila anni con Maria*, Milano 1984, s. 312–317.

[28] W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan*, *op. cit.*, s. 33, 35.

[29] A. M. Allhin, *Maria in der anglikanischen Theologie und Frömmigkeit*, „Una Sancta" 1969, nr 24, s. 272–285; H. R. Smythe, *Maria nella Spiritualit anglicana* [w:] *Maria nella Communita Ecumenica*, Roma 1982, s. 93.

[30] J. de Satgéfl J. Mc Hugh, *op. cit.*, s 51–61; R. Radford Ruether, *Mary the Femine Face of the Church*, London 1979 s. 9–40; H. H. R. Smythe, *op. cit.*, s. 93.

czego Boga[31]. Stanowisko to zgodne jest z II Artykułem Kościoła anglikańskiego, określającym: *Syn, który jest Słowem Ojca, odwiecznie z Ojca zrodzonym, prawdziwy i wieczny Bóg, jednej substancji z Ojcem w łonie Błogosławionej Dziewicy z Jej natury wziął ludzką substancję*[32]. Stąd też nazywają Ją Matką Bożą[33]. Określenie to według teologii anglikańskiej jest określeniem chrystologicznym i dobrze służy właściwemu zrozumieniu tajemnicy Wcielenia[34].

Tytuł *Theotokos* anglikański Kościół uważa za najstarszy i najbardziej odpowiedni dla Najświętszej Maryi Panny[35]. Według teologii anglikańskiej, wszelkie inne tytuły, jak również przywileje przyznawane Matce Pana, uważa się za zbyteczne[36]. Z tych względów nie znajduje w Kościele anglikańskim akceptacji nauka Kościoła katolickiego o maryjnych prawdach wiary: Wniebowzięciu, wiecznym Dziewictwie, Niepokalanym Poczęciu Maryi[37]. Również doktryna Kościoła katolickiego z zakresu mariologii, jak i kult maryjny w nim praktykowany, był dla anglikanów wyrazem bałwochwalstwa[38]. Ponadto anglikanie, w zakresie zarówno XVI-wiecznej mariologii, jak i pobożności maryjnej Kościoła katolickiego, uznają za swoje stanowisko Reformacji, zgodnie z którym Maryja katolików jest inna od tej, o której mówi Biblia[39]. Uzasadnieniem takiego twierdzenia jest treść VI Artykułu Wiary Kościoła anglikańskiego: „Pismo święte zawiera wszystkie rzeczy jakie są konieczne do zbawienia. Wszystko więc inne, co nie jest czytane i nie może być przez nie dowiedzione, nie jest dla nikogo wymagane by było przyjęte do wierzenia jako artykuł wiary[40]. Ponieważ w pismach konfesyjnych, w art. XV mówi się o Chrystusie jedynie bezgrzesznym[41], stąd też klasycy teologii Kościoła

[31] E. L. Mascal, *The Mother of God* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 91–95.

[32] *Artykuły anglikańskie religii* [w:] *Jan Paweł II w Wielkiej Brytanii 28 V 1982 – 2 VI 1982 i Argentynie 11 VI 1982 – 12 VI 1982. Homilie i Przemówienia*, opr. A. Polkowski, Warszawa 1989, s. 205.

[33] H. E. Symonds, *The Blessend Virgin Mary* [w:] *The Blessend Virgin Mary. Essys by Anglican Writers*, London 1963, s. 1–11; E. L. Mascal, *Theotokos: The Place of Mary in the Work of Salvation* [w:] *ibidem*, s.12–26; A. Farrer, *Mary, Scripture and Tradition* [w:] *ibidem*, s. 27–52.

[34] E. L. Mascal, *Theotokos*, *op. cit.*, s. 91.

[35] E. L. Mascal, *The Mother God*, *op. cit.*, s. 91–97; *idem*, *Theotokos*, *op. cit.*, s. 12–26; W. Życiński, *Jedność w wielości*, Kraków 1992, s. 242–244; G. Leonard, *Maria e gli Anglicani*, *op. cit.*, s. 315.

[36] A. M. Allhin, *op. cit.*, s. 272–283; W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan*, *op. cit.*, s. 34–43.

[37] A. Stacpoole, *The English Tradition of the Doctrine of the Immaculate Conception* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 217–231.

[38] J. A. R. Mackenzie, *Mary as an Ecumenical Problem* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 34–41.

[39] J. de Satgé, J. Mc Hughw, *op. cit.*, s. 51–60.

[40] *Artykuły anglikańskie religii*, *op. cit.*, s. 206.

[41] *Ibidem*, s. 208.

anglikańskiego odrzucają katolicką naukę o przywilejach Maryi, m.in.: o Niepokalanym Poczęciu Maryi, Jej trwałym dziewictwie, królewskości, pośrednictwie, pełni łask i innych[42].

Wiek XIX w Anglii był okresem religijnego odrodzenia. Reformatorskie prądy w Kościele anglikańskim zbiegły się z odnowicielską działalnością tzw. Ruchu Oksfordzkiego, którego przywódcą był John Henry Newman, młody, wybitny teolog anglikański[43]. Zwolennicy tego ruchu dążyli do przywrócenia w łonie Kościoła anglikańskiego, zwłaszcza w liturgii, wielu obrzędów katolickich zaniechanych przez Reformację. Starano się między innymi przywrócić wiele nabożeństw i form pobożności maryjnej, co wywołało liczne protesty zarówno ze strony episkopatu anglikańskiego, jak i świeckich poczuwających się do lojalności wobec założeń Reformacji angielskiej[44].

Pod wpływem religijnego Ruchu Oksfordzkiego oraz zainteresowania studiami nad Biblią, patrystyką i mariologią uprawianą w innych Kościołach chrześcijańskich, można zauważyć wzrost zainteresowania miejscem Maryi w wierze i pobożności chrześcijan[45].

W swoich badaniach teologicznych Mackenzie przypomina anglikanom, że Kalwin, Luter i Zwingli nauczali o Maryi jako *semper virgo* oraz przyznawali Jej tytuł *Theotokos*. Zarówno luteranie, jak i kalwiniści zgadzali się z proroctwem Maryi: „błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia" (Łk 1, 48), które potwierdza się w Kościołach chrześcijańskich. Kalwin nawoływał swoich współwyznawców, by czcili i wielbili Maryję jako nauczycielkę, która poucza wiernych, jak słuchać przykazań Jej Syna[46]. Jeszcze w 1655 r. waldensi w swoim wyznaniu; wiary twierdzili, że Najświętsza Dziewica i święci „są błogosławieni, godni — naśladownictwa i czci"[47]. Ale pragmatyczna strona mariologii i pobożności maryjnej miała zupełnie inny charakter. Była ona łatwo identyfikowana jako symbol „katolicyzmu", z ciągle pejoratywnym pojęciem protestantów o wszystkim, co odrzucili Reformatorzy XVI w.[48]. Był to przecież religijny ruch odnowy. Samo imię Maryi wzbudzało więc silne uczucia antypatii wśród protestantów. Uczucie

[42] A. Stacpoolew, *op. cit.*, s. 220; E. L. Mascal, *The Mother of God*, *op. cit.*, s. 91–97.

[43] Ch. S. Dessain, *Cardinal Newman's Teaching about the Blessed Virgin Mary* [w:] *Mary's Place*, *op. cit.*, s. 232–247.

[44] W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan*, *op. cit.*, s. 38–39.

[45] H. R. Smythe, *Maria nella spiritualite anglicana* [w:] *Maria nella Comunit Ecumenica*, Roma 1982, s. 93–103.

[46] W. Tappolet, *Das Marienlob*, *op. cit.*, s. 180–186; W. Hollenweger, *Zwingli's Devotion to Mary* [w:] *Looking Forward*, *s. l. et a.*, s. 14; J. A. R. Mackenzie, *Calvin and Calvinists on Mary* [w:] *Looking Forward*, *op. cit.*, s. 24.

[47] J. A. R. Mackenzie, *Mary as an Ecumenical Problem*, *op. cit.*, s. 35–36.

[48] W. Nowak, *Maryja w Kościele anglikańskim*, *op. cit.*, s. 138.

oporu, a nawet gniewu, wywołuje termin „Królowa Niebios" lub „Pośredniczka łask wszelkich"; ponadto nabożeństwa w sanktuariach maryjnych gorszą protestantów zastanawiających się, czy przepaść dzieląca ich od katolików jest w ogóle możliwa do przezwyciężenia[49].

Teologowie anglikańscy wskazują jednak, że „być we wspólnocie z Maryją znaczy mieć kogoś, kto wskazuje, jak nie cofać się przed skierowanym ku nam głosem Boga, co znaczy słuchać Słowa Bożego, które powinniśmy włączyć w nasze życie, w nasze postępowanie, miłować to Słowo, głosić Je, dzielić się Nim w życiu tego świata"[50].

W podsumowaniu należy stwierdzić, że elity Kościoła Wysokiego (*High Church*) zarówno doktrynalnie, jak i liturgicznie najbliższe katolicyzmowi, skłonne są akceptować katolicką mariologię, jednakże zawartą merytorycznie w doktrynie Kościoła starożytnego. Nie uległo natomiast zmianie stanowisko Kościoła Niskiego (*Low Church*). Teologowie o tendencji ewangelicznej wgłębiają się w zagadnienie miejsca Maryi w Nowym Testamencie, zwracając szczególnie uwagę wiernych na nierozerwalny związek między mariologią a chrystologią[51].

1.2. Pobożność maryjna

Cześć, nabożeństwo do Matki naszego Pana należy do najwcześniejszych form chrześcijańskiej pobożności. Modlitwy o wstawiennictwo Maryi były odmawiane powszechnie w nabożeństwach chrześcijan, zanim zdefiniowana została doktryna Trójcy Przenajświętszej[52]. Jest ona częścią tradycji niepodzielonego Kościoła, który sam czuje się złączony z Chrystusem, a przez to z Jego Matką, która jest żywym obrazem dla chrześcijan[53].

W liturgii Kościoła anglikańskiego istnieją wyrażenia, nazwy świąt i tytuły Kościołów odwołujące się do Maryi: *St. Mary the Virgin, The Purification of Mary, The Blessed Virgin itp.*[54] We wszystkich epokach prądy teologiczne popierały nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny i tradycyjną wiarę co do Jej osoby i roli

[49] J. A. R. Mackenzie, *op. cit.*, s. 34–41. *Ibidem.*

[50] *Ibidem*, s. 39.

[51] J. de Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, London 1976; *idem*, *The Evangelical Mary* [w:] *Mary's Place*, *op. cit.*, s. 25–33.

[52] J. C. Stephenson, *Popular Devotion to Our Lady* [w:] *The Blessed Virgin Mary*, *op. cit.*, s. 115.

[53] R. Radford Ruether, *Mary the Femine Face of the Church*, *op. cit.*, s. 41–68; A. M. Allhin, *Our Lady in Seventeenth-century Anglican Devotion and Theology* [w:] *The Blessed Virgin Mary*, *op. cit.*, s. 53–76.

[54] J. C. Scephenson, *Popular Devotion*, *op. cit.*, s. 115–120.

jako *Theotokos*[55]. Zachowało się święto Oczyszczenia i Zwiastowania; kalendarz liturgiczny zawiera wspomnienia o Nawiedzeniu i Poczęciu Maryi[56], a od r. 1928 także o Narodzeniu Matki Bożej, przetrwało — aczkolwiek nie wszędzie — liturgiczne wspomnienie Zaśnięcia Maryi[57].

W Kościele anglikańskim Reformacja odrzuciła sanktuaria i wizerunki maryjne. Gdy w ubiegłym wieku nastąpiła odnowa katolicyzmu, purytanie (zwolennicy „kalwinizacji" anglikanizmu) odwrócili się od ikonoklazmu, który nie przemawia do ich charakteru religijnego. Stephenson mimo to twierdzi, iż często spotyka się obrazy i ikony Błogosławionej Dziewicy w Kościołach parafialnych, a nawet w katedrach, nierzadko otoczone kwiatami oraz zapalonymi świecami[58]. Tenże autor zauważa, że święta ku czci Matki Bożej wchodzą w skład liturgicznego życia Kościoła, chociaż wiele z nich miało początek w kulcie ludowym.

W Kościele anglikańskim istnieją tylko dwie organizacje maryjne, które cieszą się względnie dużą ilością członków: Stowarzyszenie Maryi i Stowarzyszenie Matki Bożej z Walsingham. Jest też — jak mówi Stephenson — wiele wspólnot religijnych, które mają Ją za swoją patronkę, jak na przykład Związek Matek[59].

Liczba anglikanów odmawiających różaniec wzrasta — mówi Stephenson — ale nie można określić różańca jako modlitwy popularnej w Kościele anglikańskim; niemniej każdy duszpasterz, który pracował w wiejskich parafiach, zdaje sobie sprawę z potrzeby jakiejś prostej formy modlitwy, by poprowadzić ludzi do żywego kontaktu z Bogiem[60].

W pobożności maryjnej anglikanizmu dominuje przede wszystkim przykład świętości Matki Pana. Kościół stawia Ją za wzór współpracy z Bogiem, od którego pochodzi wszelka świętość. Matka Pana dla anglikanów jest niewiastą pełną łaski, wierną, pokorną, cierpliwą, czyniącą zawsze wolę Boga[61]. W modelu religijnym anglikanizmu Matka Pana, *Theotokos*, to przede wszystkim wzór naśladowania współpracy z Bogiem, pokory, wiary, cierpliwości, posłuszeństwa Bogu.

---

[55] A. M. Allhin, *Maria in der anglikanischen Theologie*, *op. cit.*, s. 275; Dom Zobel OSB, *Lapiétéfi mariale dans l'anglicanisme la fin 16ème siècle*, „Études Mariales. Bulletin de la Societé Française d'Études Mariales. La piété envers Marie véue, affirmé, contestée au 16ème siècle" 1978, nr 35, s. 50–55.

[56] J. C. Stephenson, *op. cit.*, s. 117–119; E. Hoskins, *Horae Beatae Mariae Virginis, or Sarum and York Primers...*, London 1901, s. 195–346.

[57] J. C. Stephenson, *op. cit.*, s. 117; *The Alternative Service Book 1980. Services Authorizeted for Use in the Church of England in Coniunction with The Book of Common Prayer*, London 1980, s.17–19.

[58] J. C. Stephenson, *op. cit.*, s. 117.

[59] *Ibidem*, s. 117.

[60] *Ibidem*, s. 118.

[61] R. Smythe, *Maria nella Spiritualita anglicana*, *op. cit.*, s. 97.

1.3. Znaczenie pastoralne anglikańskiego sanktuarium maryjnego w Walsingham

Ważną rolą w życiu Kościoła katolickiego i anglikańskiego na Wyspach Brytyjskich pełni sanktuarium maryjne w Walsingham[62]. Wybudowano tu w XI w. mały domek (kaplicę) na wzór Domku Świętej Rodziny w Nazarecie — *angielski Nazaret*[63]. Sanktuarium wnet rozwinęło się i zdobyło sławę w Europie[64].

Pielgrzymowali do niego królowie Anglii i pątnicy z całego niemal kontynentu; wśród nich był też utrzymujący bliskie kontakty z Marcinem Lutrem Erazm z Rotterdamu, który ku czci Matki Bożej z Walsingham ułożył pełną głębi teologicznej modlitwę[65]. W Walsingham działały dwa zakony: augustianów i franciszkanów, którzy przez wieki usługiwali pielgrzymom. Reformacja brutalnie przekreśliła działalność *angielskiego Nazaretu*. Henryk VIII, niegdyś pielgrzym do sanktuarium, w 1538 r. zarządził kasatę klasztorów i sanktuarium. Figurka Matki Bożej z Dzieciątkiem, zabrana do Londynu została spalona. Kościół katolicki w Anglii praktycznie przestał istnieć na okres niemal trzech wieków. W okresie Ruchu Oksfordzkiego, kiedy Kościół katolicki otrzymał zgodę na oficjalną działalność, odbudowano w 1897 r. *Slipper Chapel*, a w roku następnym papież Leon XIII przywrócił także kult Matki Bożej w Walsingham[66].

W 1923 r. anglikański pastor Alfred Hope Patten, proboszcz parafii Walsingham, zdecydował się na odbudowę Świętego Domku — *Holy House* — na wzór wcześniejszego z XI w., co dało początek dzisiejszemu anglikańskiemu sanktuarium maryjnemu. Od 1927 r. przybywali tam pielgrzymi anglikańscy. W 1931 r. na miejscu dawnego sanktuarium została wybudowana kaplica, która wymiarami miała przypominać dawny *angielski Nazaret* sprzed Reformacji. Przywrócono wiele praktyk pobożności maryjnej zaniechanych od czasów Henryka VIII[67]. W kaplicy znajduje się figurka Matki Bożej z Dzieciątkiem (replika dawnej)

---

[62] Zob. J. C. Stephenson, *Devotion to Our Lady Among Anglicans*, „The Marian Rea" 1960, nr 1, s. 126–127; *The Shrine of Our Lady of Walsingham*, by J. G. Dickison, Cambridge 1956; W. Życiński, *Jedność w wielości*, *op. cit.*, s. 244.

[63] Biblioteka, *Community of the Resurrection. Mirfield West Yorkshire, mps. The Walsingham Story 1061–1931*, by H. A. Bond; Englands National Shrine of our Lady, Past. Present by A. Hope Patten, 1950; C. Colven, *The Shrine of Our Lady of Walsingham Englands Nazareth*, „Guardians of the Shrine Our Lady of Walsingham" 1991, nr 2, s. 2–8.

[64] J. C. Stephenson, *Popular Devotion*, *op. cit.*, 118–120.

[65] W. Nowak, *Maryja w Kościele anglikańskim*, *op. cit.*, s. 141.

[66] C. Colven, *op. cit.*, s. 2–8; *The Walsingham Story*, by H. A. Bond, Greenhoe Press, 1964; G. Maron, *L'Inghilterra „dote di Maria"* [w:] *Jesus. Duemila anni con Maria*, s. 314.

[67] Przywracanie form kultu maryjnego wzbudziło protesty zarówno hierarchów episkopatu anglikańskiego, jak i świeckich, którzy chcą być lojalni wobec założeń reformacji anglikańskiej; zob.: W. Życiński, *Jedność w wielości*, *op. cit.*, s. 244.

otaczana czcią, o czym świadczą składane kwiaty, zapalane świece wotywne, korony na głowie Dzieciątka i Madonny. Jest to sanktuarium maryjne o szerokim oddziaływaniu na płaszczyźnie duszpasterskiej i ekumenicznej. Pieczę nad nim sprawuje Kościół anglikański, a posługę duszpasterską świadczą pastorzy i siostry zakonne. Rokrocznie z okazji święta Nawiedzenia NMP przybywa kilka tysięcy anglikańskich pielgrzymów na uroczystą Mszę św. i wspólną z katolikami procesję, nie obywa się bez sprzeciwu niektórych grup protestanckich[68].

Sanktuarium anglikańskie i katolickie dzieli odległość jednej mili[69]. Początkowo obydwa sanktuaria działały oddzielnie, żywiąc wobec siebie wzajemną nieufność. Ale stopniowo kolejni duszpasterze sanktuariów zwiększali zakres obustronnego zaufania i wspólnego programu działalności międzykonfesyjnej. Pielgrzymi, którzy tam przybywają, modlą się na ogół w obydwu sanktuariach. *Theotokos* czczona w sanktuarium zarówno anglikańskim, jak i katolickim w Walsingham, niesie pastoralne przesłanie o miejscu Matki Pana w modelu religijnym Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. W jedną całość czasową problematyki związanej z miejscem Matki Pana w religijności anglikanów wkomponowuje się inicjatywa założenia międzykonfesyjnego Towarzystwa Błogosławionej Dziewicy Maryi.

1.4. Znaczenie pastoralne działalności Towarzystwa Ekumenicznego Błogosławionej Dziewicy Maryi

Założenie *Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary* (ESBVM), czyli Towarzystwa Ekumenicznego Błogosławionej Dziewicy Maryi w 1970 r. przez Martina Gilletta (1902–1980), świeckiego katolika, byłego anglikanina[70] było zadziwiająco odważnym impulsem w ruchu ekumenicznym na Wyspach Brytyjskich[71]. Cel powołania do życia ESBVM wiązał się z pastoralnym znaczeniem pobożności maryjnej[72]. Założycielowi chodziło o to, aby mariologia i pobożność

[68] W. Nowak, *Maryja w Kościele anglikańskim*, *op. cit.*, s. 142.

[69] K. Keler, *Sanktuarium Maryjne w Walsingham*, „Przegląd Katolicki" 1993, nr 9.

[70] Martin Gillet — ur. 1902 w hrabstwie Norfolk we wschodniej Anglii. Maryjność stała się charakterystycznym znamieniem jego życia. W 1932 przeszedł na katolicyzm; zob.: *Introduction* [w:] A. Stacpoole (wyd.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. XI.

[71] M. Zachara, *Ekumeniczne Stowarzyszenie Najświętszej Maryi Panny* [w:] *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, *op. cit.*, s. 379–395.

[72] Cel Stowarzyszenia: rozwój pobożności maryjnej określony jest w statucie Stowarzyszenia. Cytuję za: M. Zachara, *Ekumeniczne Stowarzyszenie*, s. 384: „The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary aims to advance the study at various levels of the place of the Blessed Virgin Mary in the Church, under Christ, and the related theological questions, and in the light of such study to promote ecumenical devotion" — powyższą formułę będącą fragmentem statutów ESBVM, zamieszcza każdy numer biuletynu *Newsletter*.

maryjna nie były postrzegane jako niepokonywalne przeszkody na drodze do pojednania chrześcijaństwa katolickiego z ewangelickim[73].

Od początku członkowie głównych odłamów chrześcijańskich w Anglii wzięli w nim czynny udział: katolicy, anglikanie, baptyści, luteranie, prezbiterianie, prawosławni, metodyści. Każdy mógł przedstawić swój punkt widzenia w sprawie miejsca Maryi w swojej wspólnocie chrześcijańskiej, a dzięki stworzeniu atmosfery przyjaźni mogły być dyskutowane nawet najbardziej kontrowersyjne zagadnienia. Prace ESBVM uświadomiły jego członkom, że prawdy wiary dotyczące Maryi, Matki Pana, nie są marginalnym przedmiotem życia ich chrześcijańskich wspólnot. Omawiano je z punktu widzenia Biblii, teologii, historii, pobożności, sztuki, literatury. Uczestnicy spotkań twierdzili, że *prawie zawsze dochodziliśmy do przekonania, że Maryja jest przewodniczką w drodze do postępu w więzach ekumenicznych*[74]. Stowarzyszenie posiada oddziały w Londynie, Oksfordzie, West Sussex, Birmingham, Buckfast, Manchesterze, Merseyside, East Sussex, Gloucesterhire, Canterbury, Abigdon, Bristolu, Sheffield, Portsmouth, Coventry, West Midlands[75]. Każdy z oddziałów realizuje spotkania o wymiarze naukowym lub modlitewnym (nabożeństwa, pielgrzymki, dni skupienia). Konstytucje Stowarzyszenia zobowiązują do wspólnej recytacji hymnu *Magnificat*[76].

Stowarzyszenie ma szereg osiągnięć we wzajemnym zbliżeniu chrześcijan w zakresie wymiany poglądów dotyczących pobożności maryjnej i miejsca Maryi w Kościele. Katolicy bowiem przekonują się, że ewangelicki protest nie pochodzi z „antymaryjności", zaś ewangelicy dochodzą do wniosku, że niekiedy krytykują nie mariologię katolicką, lecz jej przerost[77].

Wszyscy chrześcijanie — w tym także anglikanie — są zgodni co do tego, że Matka Pana, jako *Theotokos*[78], jest osobą godną wielkiego szacunku. Z badań teologów Stowarzyszenia wynika, że chociaż reformatorzy nie mieli zamiaru usuwać Maryi z teologii i duchowości, to jednak otworzyli drogę w tym kierunku, a powodem odejścia była luterańska i kalwińska antropologia[79]. Reformatorzy nie

[73] *Introduction* [w:] A. Stacpoole (wyd.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. II–XI; A. Stacpoole (wyd.), *Mary and the Churches*, Dublin 1987, s. 7–18.

[74] E. W. Kemp, Bishop of Chichester, M. A. Aleksander, Bishop of Clinton, G. S. Wakefield, *Principal of Queen's College, Birmingham, Foreword by the Executive Co-chairmenof the ESBVM* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. VIII.

[75] M. Zachara, *op. cit.*, s. 385.

[76] A. Stacpoole, *Introduction*, *Looking Forward*, b.m.d.w., s. 1–2.

[77] K. Weston, *Mary: An Evangelical Viewpoint* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, dz. cyt., s. 158–166.

[78] *Ibidem*, s. 157.

[79] Nauka Reformatorów o radykalnym zepsuciu natury ludzkiej, zob.: A. Heron, *Predestination and Mary*, materiały III Kongresu ESBVM [w:] *God and Mary*, Suppl. nr 25 do miesięcznika „The Way", s. 25–27; M. Zachara, *op. cit.*, s. 388, 391.

byli czcicielami Maryi w rozumieniu kultu katolickiego. Podkreślali, że obecność Maryi w modelu religijnym i życiu Kościoła gwarantuje poprawną wiarę w Chrystusa. Jej godność jako Matki Boga i świętość wskazują zawsze na samego Boga i Jego Syna, przez co dla wszystkich ludzi pozostaje Ona przykładem i wzorem. Nie ulega wątpliwości, że pobożność maryjna wśród anglikanów nie jest sprawą marginalną. Wśród wiernych wychowanych w tradycji Kościoła Wysokiego uważa się nabożeństwo do Matki Pana za nieodzowną część życia Kościoła[80].

Członkowie Stowarzyszenia podkreślają, że maryjność ma duże znaczenie dla człowieka zapatrzonego we współczesną cywilizację i technikę, gdyż uświadamia, że wszystko jest łaską i darem Bożym. Wspólnym przesłaniem, zarówno niektórych autorów, jak i tradycji anglikańskiej, jest założenie, że nie wyraża się zastrzeżeń co do konkretnych twierdzeń mariologii katolickiej, lecz jedynie ich statusu dogmatycznego.

2. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA CHRZEŚCIJAN BAPTYSTÓW

Podstawą doktrynalną Kościoła baptystów jest Biblia jako źródło chrześcijańskiego objawienia; wiernym zostawiona jest wolność interpretacji[81]. Baptyści przyjmują doktrynę o Trójcy Świętej. Dzięki ofierze Chrystusa, który narodził się z Maryi dziewicy i umarł za grzechy ludzi, człowiek może otrzymać usprawiedliwienie i zbawienie. Kościół ten przeciwstawia się tytułowi NMP *Theotokos*, a bardziej podkreśla tytuł *Christotokos*. Pierwszy uważa za niebiblijny. Chętnie natomiast posługuje się tytułem „Matka Jezusa". Jezus narodził się z Maryi bez udziału ziemskiego ojca[82]. Kościół ten podkreśla, że: „Nie tylko uznajemy Marię, Matkę Jezusa, więc szanujemy Ją, ale nie oddajemy czci takiej, jaką, oddajemy Jezusowi Chrystusowi. Biblia milczy na temat kultu Marii, Jej pośrednictwa w sprawach zbawienia lub współodkupicielstwa"[83]. W oddawaniu czci Maryi

[80] J. C. Stephenson, *Devotion to Our Lady, op. cit.*, s. 127; *idem*, *Popular Devotion. op. cit.*, s. 115–120.

[81] K. Algermissen, *Baptist*, LThK t. I, s. 1229–1232; J. Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*, Bd. 1–2, Hamburg 1896; A. Taylor, *History of the General Baptist*, London 1918; *Konfesja, czyli wyznanie wiary i ustrój zborów baptystów*, Łódź 1930; S. Włodarski, W. Tarowski, *Kościoły chrześcijańskie*, Warszawa 1968, s. 151–157; M. Stankiewicz, *Baptyści*, EK t. I, kol. 1310–1312; K. Bednarczyk, *Baptyści*, SDE 1983, nr 4, s. 13–25.

[82] W. Barclay, *Ewangelia św. Łukasza*, przekł. K. Wiazowski, Warszawa 1984, s. 19–21; *Konfesja, czyli wyznanie wiary i ustrój zborów baptystów*, Łódź 1930; R. B. White, *Baptist of Reading*, s. 1652–1715, „Baptist Quarterly" 1968, nr 22, s. 37–41.

[83] *Poświęceni w prawdzie*, Warszawa 1983, s. 46, Z. Wierszyłowski, *Co wam przykazałem*, Warszawa 1964, s. 82.

przeszkadza baptystom obawa przed zagrożeniem pośrednictwu Jezusa jako Pana i Zbawiciela oraz dogmaty maryjne Kościoła katolickiego — stąd też za kontrowersyjną prawdę uważają oni doktrynę o Niepokalanym Poczęciu NMP i Wniebowzięciu Maryi[84].

Wspólnota Kościelna baptystów godzi się na to, co o Maryi mówi Pismo Święte, wyraża należną miłość i szacunek dla Jej postawy. Jest Ona dla wiernych wzorem czystości moralnej i duchowej. Kościół ukazuje Matkę Pana jako wzór posłuszeństwa i pokory. Jest Ona przykładem niewiasty cichej, pokornej, szukającej Pana, zachowującej w swoim sercu słowa Jezusa Chrystusa. Rezygnuje Ona z wartości ziemskich na rzecz wartości wiecznych. Kościół chrześcijan baptystów Maryi nie ubóstwia, ale stawia Ją za wzór i przykład do naśladowania[85]. Podziwia wspaniały hymn, który Maryja wypowiada w domu Elżbiety (Łk 1, 46–56), widząc w nim podstawy dla teologii wyzwolenia idącej w trzech kierunkach: chrześcijaństwo to śmierć dumy własnej (Łk 1, 51); chrześcijaństwo likwiduje podziały społeczne (Łk 1, 52); wreszcie — inspiruje do rewolucji społecznej (Łk 1, 53). *Magnificat* zawiera w sobie piękno, ale piękno to jednocześnie jest dynamitem rodzącym rewolucję w każdym człowieku i w świecie[86]. Wspólnota baptystów szanuje Maryję, Matkę Pana jako chrześcijankę, która wraz z uczniami Jezusa włącza się w nurt niesienia światu o poselstwa zbawieniu[87].

Według doktryny Kościoła baptystów, Matka Pana nie była i nie będzie Orędowniczką, gdyż jedynym Orędownikiem jest Jezus Chrystus.

3. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA ADWENTYSTÓW

Zasadniczy zakres prawd wiary tejże wspólnoty kościelnej jest wspólny dla większości Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza protestanckich[88]. Stąd też uznawana jest prawda wiary o Chrystusie, „iż Jezus Chrystus jest jednorodzonym Synem Bożym, odwiecznie istniejącym z Ojcem, wykonawcą woli Bożej w dziele

[84] Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich, SDE 1995, nr 1, s. 69.

[85] W. Nowak, *Współczesna cześć Maryi u polskich protestantów* [w:] *Przewodniczka, Akta VI Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Częstochowa – Jasna Góra 20–23 IX 1990*, Jasna Góra – Częstochowa 1994, s. 682.

[86] W. Barclay, *op. cit.*, s. 23–26.

[87] W. Nowak, *op. cit.*, s. 682.

[88] M. B. Handspiker, *The Seventh Adwentist Church*, „The Ecumenicnl Review" 1967, nr 19, s. 17–28; K. F. Müller, *Die Frühgeschichte der sieben-Tags-Adventists bis zur Gemeindebegründung 1863 und ihre Bedeutung für die moderne Irenik*, Marburg 1969.

stworzenia i zbawienia, który dla odkupienia ludzkości zstąpił z nieba, narodził się Maryi Panny [...]"[89]. Adwentyści opierają naukę o Matce Najświętszej Jezusa na Piśmie Świętym, nie wychodząc poza jego krąg przekazu w obawie przed niebezpieczeństwem uszczuplania czy przysłonienia kultu Trójcy Przenajświętszej[90].

Kościół ten wierzy w Maryję jako Matką Chrystusa, która niepokalanie poczęła Go z Ducha Świętego. W modelu religijnym wspólnoty adwentystów Matka Pana jest ukazywana jako ta, która była dla Niego wierną piastunką, a także stała się godnym naśladowania wzorem kobiety, matki i żony chrześcijanki[91]. Umiłowanie Matki Pana daje praktyczny wyraz nie tylko poprzez wdzięczną o niej pamięć i naśladownictwo, ale także poprzez przestrzeganie Jej słów, nakazów i poleceń, które zawarte są w Ewangeliach[92].

4. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO

Kościół ewangelicko-augsburski przyjmuje chrystologię soboru efeskiego z jej mariologicznym wyznaniem wiary w *Theotokos*. W doktrynie tegoż Kościoła akceptuje się efeską naukę o Bożym macierzyństwie, chętnie za Lutrem nazywa się Maryję „namiotem i przybytkiem Pana"[93]. Chrześcijanin powinien to respektować i sławić raczej Dawcę darów, które Maryja otrzymała, a nie samą obdarowaną. Kościół ten nie pielęgnuje kultu Maryi, jak czyni to Kościół katolicki czy Kościoły wschodnie. Okazuje natomiast cześć i szacunek Maryi jako Matce Pana i stawia Ją za wzór wiary i posłuszeństwa Bogu[94]. W postawie wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego wobec Matki Pana charakterystyczne jest pełne czci wpatrywanie się w Nią jako w przykład życia chrześcijańskiego. Maryja, pierwsza chrześcijanka, świeci przede wszystkim przykładem wiary. Biblia ukazuje Ją zasłuchaną w słowo Boże. Jest Ona wzorem posłuszeństwa woli Bożej (Łk 1, 38), egzystencjalnej odpowiedzi „Tak" na Bożą inicjatywę[95].

---

[89] *Statut Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w PRL*, Warszawa 1966, s. 28; Z. Łyko, *Kościół Adwentystów Dnia Siódmego*, SDE 1993, nr 2, s. 15.

[90] T. Adwentowicz, *Co nas łączy, co nas dzieli?*, Warszawa 1986, s. 20–21.

[91] Z. Łyko, *Kościół Adwentystów Dnia Siódmego*, Warszawa 1988, s. 91, 187.

[92] *Ibidem*, s. 91.

[93] J. Gross, *Stosunek Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do kultu Maryi Panny*, *op. cit.*, s. 59–77; S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, *op. cit.*, s. 24–39; tegoż, *Spór o Matkę*, *op. cit.*, s. 19–27.

[94] T. Wojak, *Ewangelik – Katolik*, Warszawa 1989, s. 55.

[95] W. Nowak, *Współczesna cześć Maryi*, *op. cit.*, s. 682–686; S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, *op. cit.*, s. 59–60.

Pastor Alfred Jagucki wyznaje: „Dla nas ewangelików, jest Ona, używając słów Lutra szczególnym wzorem wiary, pokory, posłuszeństwa, miłości i karności. My wystawiamy Ją za Jej wiarę słowami Elżbiety: »Błogosławionaś Ty między niewiastami! Błogosławiona, która uwierzyła«. Nikt nam nie zabrania Jej kochać i byłoby znakiem ubóstwa, gdybyśmy nie oddawali Jej należnej czci"[96].

Błogosławienie Maryi wydaje się być w doktrynie teologicznej i formach życia religijnego terminem technicznym na oznaczenie stosunku ewangelików do Matki Pana. Protestantyzm bowiem wzdraga się przed terminem „kult" odnoszonym do *Theotokos*, woli nie mówić o „oddawaniu czci" Maryi, natomiast uznaje za dopuszczalne „błogosławienie Maryi", gdyż czyni to Biblia opisująca nawiedzenie św. Elżbiety: „Błogosławiona jesteś, iżeś uwierzyła" (Łk 1, 45), podobnie jak dopuszcza w imię wierności Pismu Świętemu pozdrawianie Matki Pana za przykładem zwiastującego Anioła „Witaj, obdarowana łaską" (Łk 1, 28)[97].

Marcin Luter, ojciec Reformacji, pozostawił ważniejsze święta maryjne[98] mające podstawę w Piśmie Świętym, które do dziś przetrwały w luterańskich agendach liturgicznych[99]. Agendy owe zawierają kolekty i introity do służby Bożej na święto Oczyszczenia Marii (2 II), na święto Zwiastowania (25 III), na święto Nawiedzenia Marii (2 VII)[100]. Te trzy święta Maryi: Zwiastowania, Nawiedzenia, Przedstawienia nazywa Max Thurian świętami Chrystusa z Jego Matką, opartymi na Ewangelii[101]. Lekcjonarz tego Kościoła zawiera czytania Pisma Świętego przeznaczone na dni liturgiczne poświęcone Matce Pana[102]. Śpiewnik dla wiernych zawiera wiele pieśni adwentowych oraz Bożonarodzeniowych, wysławiających dziewicze Poczęcie Jezusa Chrystusa, Boże Macierzyństwo Maryi Panny[103]. Na 41 kolęd jedenaście zawiera motyw maryjny[104].

---

[96] A. Jagucki, *Komu cześć, temu cześć — a Marii także*, „Zwiastun" 1982, nr 3–4, s. 35.

[97] T. Wojak, *Z problemów mariologii*, „Zwiastun" 1990, nr 5, s. 35; zob. także: S. C. Napiórkowski, *Spór o Matkę*, *op. cit.*, s. 45–4; W. Stählin, *Freu dich, Begnadete, Eine Betrachtung über die Verkündigung der Geburt des Herrn*, Kassel 1950, s. 24.

[98] R. Schimmelpfennig, *Die Marienteste im Luthertum*. „Ökumenische Einheit" 1953, nr 2, s. 94–102: M. Thurian, *Maryja Matka Pana*, *op. cit.*, s. 210–212.

[99] Agenda z 1955, s. 67, 77, 101, 163–164.

[100] *Ibidem*.

[101] M. Thurian, *op. cit.*, s. 211.

[102] *Biblia na co dzień*, Warszawa 1992, s. 179; Lekcjonarz, 2 lutego Oczyszczenia Marii Panny (święto Ofiarowania Pana Jezusa) Ga 4, 4; Ps 48; M 13, 1–4; Łk 2, 22–32; 25 marca Zwiastowanie Marii Pannie, Ps 45; Iz 7, 10–14; Łk 1, 26–38a; 2 lipca Nawiedzenie Marii Panny, Łk 1, 49; Ps 89, 2–19; Iz 11, 1–5; Łk 1, 39–47 (48–55) [w:] *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL*, wyd. 3, Warszawa 1988.

[103] *Śpiewnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, *op. cit.*, nr 37, 60, 65, 66, 70, 72, 81, 82, 84, 85, 89.

[104] *Ibidem*, nr 77–115.

Bp Zygmunt Michelis stwierdza, że Kościół ewangelicko-augsburski ma wyraźną, słuszną i biblijną naukę o Marii, ale niestety niebiblijna i niezrozumiała jest często praktyka w kręgach duchownych i świeckich. Są bowiem ewangelicy — zauważa biskup Michelis — „którzy uważają za swój obowiązek, jeżeli nie lekceważenie, to przynajmniej obojętność wobec Matki Zbawiciela, Matki Syna Bożego i odwracają się z niechęcią od nieraz niewątpliwie przesadnej formy kultu, którym otaczają Matkę Jezusa, może wbrew temu, co wiemy z opowieści ewangelicznych w innych Kościołach chrześcijańskich"[105]. W takiej praktyce swojego Kościoła biskup widzi „rozdźwięk między teorią a praktyką pobożności", która jest daleka od nauki biblijnej i kościelnej[106]. Podobne stanowisko zajmuje pastor Alfred Jagucki, który wysuwa postulat, aby Matka Pana często i przy każdej nadarzającej się sposobności była przypominana i stawiana wiernym za wzór do naśladowania[107].

Chociaż w Kościele ewangelicko-augsburskim cześć do Matki Pana jest wyraźna, to mimo wszystko zauważa się protest przeciwko milczeniu o Maryi w teologii i w przepowiadaniu.

Autorzy ewangeliccy są zdania, że w Piśmie Świętym nie ma śladów kultu Maryi. Sądzą przeto, że twierdzenie Kościoła katolickiego, jakoby kult ten istniał zawsze, jest przesadne[108].

Kościół ewangelicki nie pielęgnuje kultu Matki Pana, nie zgadza się też na przenoszenie atrybutów Chrystusa na Maryję, nie widzi w Jej osobie orędowniczki. Nie może pogodzić się także z upatrywaniem w Maryi współuczestniczki w dziele zbawienia.

W modelu religijnym Kościoła ewangelicko-augsburskiego Matka Pana zajmuje to miejsce, które Jej wyznacza Pismo Święte. Przeto Kościół ten okazuje cześć i szacunek Maryi jako Matce Pana i stawia Ją za wzór wiary i posłuszeństwa (Łk 1, 38). Podkreśla się ponadto egzemplaryczność Matki Pana do naśladowania Jej wiary, głębokiej pokory, miłości. Kościół ewangelicki uwydatnia potrzebę: wpatrywania się w Nią jako przykład życia chrześcijańskiego.

---

[105] Z. Michelis, *Panie, mów do mnie*, Warszawa 1988, s. 33; zob. także: B. Schlink, *Maryja — Matka Jezusa i Jej droga*, Kraków 1983, s. 103: „W naszym ewangelickim Kościele odmawiano Jej szczególnej czci i chwały z obawy, żeby nie umniejszyć czci i chwały należnej Jezusowi. A przecież przez każde prawdziwe uczczenie uczniów Jezusa i Jego Matki pomnaża się cześć dla Pana, bo to On jest tym jedynym, który Ją wybrał, ubłogosławił i uczynił swoim naczyniem i przybytkiem. Przez Jej wiarę, przez Jej miłość i oddanie się Bogu, Bóg staje się ośrodkiem Jej i naszego życia i doznaje chwały i czci".

[106] *Ibidem.*

[107] A. Jagucki, *op. cit.*, s. 35.

[108] T. Wojak, *op. cit.*, s. 55.

5. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA METODYSTYCZNEGO

W Prusach Wschodnich metodyzm był znany już w końcu XIX w.[109] Metodyzm przyjmuje 39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego, poglądy umiarkowanego kalwinizmu i luteranizmu. Źródłem teologii jest Pismo Święte. Metodyzm wyznaje, że Syn Boży, który jest Słowem Ojca prawdziwego i odwiecznego Boga, będący z Ojcem jednej istoty, przyjął naturę ludzką z łona błogosławionej Dziewicy[110]. Maryja jest czczona jako Matka Jezusa, ale bardziej jako świadek Jego prawdziwego człowieczeństwa aniżeli za Jej udział w dziele zbawienia[111].

W liturgii Kościoła metodystycznego nie istnieje kult Matki Pana. Podczas liturgii niedzielnej wspomina się *Theotokos* w Wyznaniu Wiary[112]. Maryja jest także wspominana w święta Bożego Narodzenia jako Matka Syna Bożego[113].

John Wesley nauczał: „Wierzę, że Syn Boży stał się Człowiekiem, łącząc ludzką naturę z boską w jednej osobie, poczty pod szczególnym działaniem Ducha Świętego i zrodzony z Błogosławionej Dziewicy, która także potem, jak i gdy Go urodziła została wciąż czystą i nieskazitelną Dziewicą"[114]. Wesley, wierny tradycji katolickiej i anglikańskiej, nigdy nie kwestionował prawdy wiary o trwałym dziewictwie Maryi[115]. Czcił Maryję jako obraz posłuszeństwa i świętości. Dla metodyzmu jest ważne podkreślenie miejsca Maryi w pośrodku Kościoła, nie zaś poza ani ponad nim[116].

---

[109] K. Karski, *Protestanckie Wspólnoty wolnokościelne*, SDE 1995, nr 1, s. 43.

[110] *Artykuły Wiary. Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Polsce*, Warszawa 1991, s. 23, art. 2; T. Spoerri, *Teologia metodyzmu*, Warszawa 1987; A. Kleszczynski, *Metodyzm*, SDE 1984, nr 4, s. 57-77; G. T. Rowe, *Istota metodyzmu*, Warszawa 1948.

[111] G. S. Wakefield, *The Virgin Mary in Methodism* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 151.

[112] *Pieśni nadziei i wiary*, Wydawnictwo Kościoła Metodystycznego, Warszawa 1986. s. 11; Porządek Nabożeństwa (I); *ibidem*, s. 13: Porządek Nabożeństwa (II); *ibidem*, s. 14: Porządek Nabożeństwa (III); *ibidem*, s. 15: Porządek Nabożeństwa (IV) wg Jana Wesleya: *ibidem*, Porządek Nabożeństwa (V) dla zborów mazurskich; *ibidem*, s. 43: *ibidem*, s. 44–45: Wyznanie Wiary Nicejskie: „[...] wcielił się przez Ducha Świętego z Marii Panny, i stał się człowiekiem [...]"; *Magnificat*, *ibidem*, s. 761.

[113] *Ibidem*, s. 175: Narodzenie Pańskie, nr 105. nr 111, nr 113, nr 123.

[114] G. S. Wakefield, *op. cit.*, s. 152.

[115] Pieśni nadziei i wiary, *op. cit.*: Porządek Nabożeństwa (V) dla zborów mazurskich [w:] *Pieśni nadziei wiary*, Warszawa 1986, s. 22–24: Wyznanie wiary, s. 43: Wyznanie wiary Apostolskie „który się począł z Ducha Świętego. narodził się Marii Panny"; s. 44: Wyznanie Wiary Nicejskie: „wcielił się przez Ducha Świętego z Marii Panny i stał się człowiekiem"; por. także: Rytuał Episkopalnego Południowego Kościoła Metodystów. Warszawa 1926, VI — Ceremonia Wieczerzy Pańskiej.

[116] J. Newton, *Maria e i Metodisti* [w:] *Jesus. Duemila anni con Maria*, *op. cit.*, s. 319.

Gordon Wakefield twierdzi, że Maryja może pomóc wyznawcom Chrystusa w zrozumieniu Ewangelii i życia. Wyznaje on, że Matka Pana w dziewiczym poczęciu Chrystusa może być znakiem Bożej niezależności wobec wszystkich procesów w dziejach historii i naszej dumnej męskości. Bóg nie użył ciała mężczyzny. W tym fakcie zawiera się prawda, że w życiu chrześcijanina kobieta winna być szanowana nie tylko dla ciała, ale również dla kobiecych cech miłości i czystości. Maryja stoi pod krzyżem — jak podaje Ewangelia — jako przedstawicielka nie Bożego Królestwa, ale Kościoła na ziemi. Słowa Chrystusa w Męce Pańskiej według ewangelii św. Jana — „Niewiasto oto syn twój" — pozwalają myśleć o Maryi jako Matce rodziny chrześcijańskiej, czyli Kościoła, który został na ziemi, aby być wspólnotą Ducha Świętego i mieszkaniem dla wszystkich ludzi. Jak wszystkie stworzenia, tak i Maryja wskazuje nam na Boga[117].

Należy podkreślić, że w modelu religijnym tegoż Kościoła Matka Pana jest czczona jako Matka Jezusa, ale bardziej jako świadek Jego prawdziwego człowieczeństwa aniżeli uczestniczka dzieła zbawienia. Zwraca się uwagę na Matkę Pana jako „matkę doskonałą", która wychowywała Jezusa[118] i jest wzorem wychowania w trosce i miłości dla Dzieciątka. Podkreśla się także że Maryja jest symbolem pełni łask. Pełna pokory odpowiedź Maryi „Oto ja służebnica" jest odpowiedzią wiary na Bożą łaskę. To wydarzenie sprawia, że dla chrześcijan jest ona przykładem współpracy z łaską Bożą[119]. Maryja wreszcie — stwierdza John Newton — jest znakiem Kościoła chwalebnego triumfującego w niebie i natury ludzkiej przemienionej łaską Bożą[120].

Maryja, Matka Pana jest dla chrześcijan Wspólnoty metodystów wzorem pokory, posłuszeństwa Bogu, współpracy z Bożą łaską modlitwy i służby.

6. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA REFORMOWANEGO

Kultura i cywilizacja europejska zawdzięcza Kalwinowi potężny impuls rozwojowy, dzięki któremu ówczesny świat przyśpieszył kroku i wkroczył w nowożytność. Kalwin głosił hasła *sola fide i sola Scriptura,* odrzucał wolność woli ludzkiej, pomniejszał znaczenie dobrych uczynków jako warunku zbawienia i rolę Tradycji ustnej. Jan Kalwin podtrzymywał w zasadzie poglądy Lutra, choć wyrażał bardziej radykalny stosunek w odniesieniu do tytułu Matki Pana — *Theotokos*[121].

[117] G. Wakefield, *op. cit.*, s. 157.
[118] J. Newton, *op. cit.*, s. 320.
[119] *Ibidem.*
[120] *Ibidem, op. cit.*, s. 320.
[121] W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan, op. cit.*, s. 14–15.

Głównym tekstem dotyczącym Maryi w modelu religijnym Kościoła ewangelicko-reformowanego jest wstęp do ewangelii św. Łukasza (Łk 1–2). Jest to — zdaniem ks. Pieta Veldhuizena — fragment jedyny w Ewangeliach, gdzie jest ukazana „sylwetka" Maryi[122]. odwołuje się on do obrazów, pojęć i wypowiedzi starotestamentowych. Łukasz wykazuje tu starotestamentowe korzenie wydarzeń Nowego Testamentu, o których potem zdaje relację (Łk 3, Mk l, l). W tym wstępie trzy niewiasty obrazują historię Izraela: Elżbieta — niepłodna, Anna — wdowa, i w środku Maria — dziewica. W Starym Testamencie niepłodna kobieta symbolizuje w krytycznych etapach historii Izraela niepłodność ludzkiej historii, koniec nadziei. W takiej sytuacji rodzi się Syn, zapowiedziany przez Anioła Pańskiego. Jest to znak Bożego działania. Bóg sam stwarza przyszłość tam, gdzie ludzka historia się kończy. Pośród niewiast symbolizujących losy Izraela Maryja jest Dziewicą, narzeczoną męża z rodu Dawidowego[123]. W teologii biblijnej kładzie się nacisk na tożsamość postaci Maryi — właśnie jako „wybranej" — z ludem wybranym niż na Jej odmienność. Bóg nie wybrał sobie człowieka wyjątkowego, szczególnie przydatnego w Jego planach. Wybrał tę najmniejszą, najmniej znaczącą postać, Tę, od której nikt z ludzi nie jest niższy. Taka jest dobra nowina dla poniżonych bezradnych, prostych ludzi[124].

W podstawowym katechizmie reformowanego Kościoła przy wyjaśnianiu prawd wiary Składu Apostolskiego na pytanie, co znaczą słowa: „począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny" znajduje się w odpowiedzi tejże wspólnoty protestanckiej podstawowa i jedyna doktryna maryjna: „odwieczny Syn Boga, który przez całą wieczność był, jest i będzie prawdziwym Bogiem, za sprawą Ducha Świętego z ciała i krwi Marii Panny wziął prawdziwą naturę człowieka, aby stać się prawdziwym potomkiem Dawida, we wszystkim podobny do swych braci, z wyjątkiem grzechu"[125].

Jan Kalwin wierzył mocno w poczęcie Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego z Maryi Dziewicy, której przyznawał tytuł Bogarodzicy[126]. Wyrażał jednak krytyczny stosunek w odniesieniu do tytułu Matki Pana — *Theotokos*. Czynił to ze względów pastoralnych. Bardziej opowiadał się za tytułem *Christotokos*, twierdząc,

---

[122] Ks. P. van Veldhuizen, *Kult Maryjny w oczach ewangelika*, „Życie katolickie" 1989, nr 2, s. 64–67.

[123] *Ibidem*, s. 65.

[124] *Ibidem*, s. 65–66.

[125] *Katechizm Heidelberski*, Warszawa 1988, s. 31–32; *Porównanie Wyznania Rzymsko-Katolickiego z Ewangelicko-Reformowanym*, wyd. 3, Wilno 1928, s. 9–10, nr 10; S. C. Napiórkowski, Spór o Matkę, *op. cit.*, s. 11–12

[126] U. Zwingli, *Predigkt von der reinen Gottgebärerin Maria* [w:] *Hauptschriften der Prediger*, Bd. I, Zürich 1940, s. 159; W. Burridae, *Maria e i teologi della Riforma* [w:] *Jesus. Duemila anni con Maria*, *op. cit.*, s. 304.

że trudno wyjaśnić wiernym różnicę między *Theotokos* a matką bóstwa. Wyznawał prawdę o trwałym dziewictwie Maryi, która jest dla wszystkich chrześcijan wzorem posłuszeństwa wiary, znajomości Pisma Świętego i chwały oddawanej Bogu[127]. Sprzeciwiał się praktykowaniu jakiejkolwiek formy pobożności maryjnej, co znalazło wyraz głównie w likwidacji świąt maryjnych zgodnie z zasadą, że cześć i chwała należy się tylko samemu Bogu[128].

Wierni tego Kościoła czczą Maryję jako błogosławioną między niewiastami, wzór wiary i posłuszeństwa Bogu. Wyznają także, że również Ona potrzebowała zbawienia i znalazła je w swoim Synu (Łk 1, 47–48)[129]. Kościół reformowany wyznaje, że nie przyjmuje prawdy wiary o Jej Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, gdyż Pismo Święte o tym nie wspomina. Uznając Jezusa Chrystusa za jedynego pośrednika u Boga, ewangelicy reformowani nie obchodzą żadnych świąt ustanowionych ku czci Maryi oraz świętych, jakkolwiek obchodzą święto Bożego Narodzenia, Nadania Dzieciątku imienia Jezus, Epifanię. Kościół reformowany nie uznaje też wstawiennictwa Maryi, twierdząc, że wierni modlą się jedynie i wprost do Boga bez pośrednictwa Matki Jezusa i świętych. Pismo Święte bowiem poucza, że jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jest Jezus Chrystus[130].

Kościół reformowany — jak i w ogóle protestantyzm — czci Maryję jako Matkę naszego Pana. Cześć ta jednak jest rozumiana jako wpatrywanie się w postawę Maryi będącą wzorem do naśladowania Jej posłuszeństwa Bogu, pokory, miłości Boga, wskazuje drogę do Chrystusa. Jest przykładem zachowań i postaw człowieka wiary.

7. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM KOŚCIOŁA ZIELONOŚWIĄTKOWCÓW

Spośród wielu Wolnych Kościołów i wspólnot protestanckich na uwagę zasługuje także Kościół zielonoświątkowców[131]. Przynależąc do wielkiej rodziny chrześcijańskiej, wyznają oni prawdę chrystologiczną o Synu Bożym, który narodził się

[127] W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962, s. 194–195; G. Maron, *Maria in der protestantischen Theologie*, „Concilium" 1983, s. 627; S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, *op. cit.*, s. 29–32 .

[128] W. Tappolet, *op. cit.*, s. 189; W. Burridge, *op. cit.*, s. 304.

[129] Por.: *Porównanie wyznania rzymskokatolickiego z ewangelicko-reformowanym*, wyd. 3, Wilno 1927, s. 9–10, nr 10.

[130] J. Stahl, B. Tranda, *Wyznanie ewangelicko-reformowane: Formy kultu* [w:] *Porównanie wyznań*, Warszawa 1988, s. 55–58.

[131] K. Karski, *Protestanckie Wspólnoty wolnokościelne*, SDE 1995, nr 1, s. 46–48; W. Hollenweger, *Po dwudziestu latach badań nad religią zielonoświątkowców*, SDE 1986, nr 4, s. 35–45;

z Maryi Panny[132]. W ruchach pentekostalnych podkreśla się, że Maryja jako nosicielka Ducha Świętego jest wzorem tego, jak Duch wyswobadza i prowadzi do pełnego rozwoju osobowości[133]. Matce Pana towarzyszyła obecność Ducha Świętego i chrześcijanie tej obecności potrzebują. To prowadzi do wyzwolenia jako doświadczenia Ducha Świętego.

8. MATKA PANA W MODELU RELIGIJNYM WSPÓLNOTY WALDENSÓW

W 1532 r. ruch religijny waldensów przyłączył się do Reformacji w wydaniu genewskim (kalwińskim) i przygotowywał się do ukształtowania własnej konfesji, idąc za wskazaniami siostrzanych Kościołów reformacyjnych[134]. Kościół waldensów w swoim wyznaniu wiary z 1655 r. naucza, że Najświętsza Dziewica i święci są błogosławieni, godni naśladownania i czci[135]. W tym samym symbolu wiary w punkcie 15 znajduje się określenie, według którego waldensi wyznają: „lecz nie wzywamy NMP i świętych, jesteśmy oskarżani o pogardę, podczas gdy my czcimy świętych, godnych chwały i naśladowania; a w szczególności zachowujemy cześć dla NMP, która jest błogosławioną między wszystkimi niewiastami"[136]. Zdecydowanie radykalne stanowisko waldensi zajmują w zakresie odrzucenia prawdy o czci obrazów Maryi, a także pojmowania Maryi jako figury Kościoła. W tej kwestii teologia Wspólnoty waldensów idzie za nauczaniem siostrzanych Kościołów Reformacji. Podobnie jak inne wspólnoty ewangelickie, dystansują się

Kościół katolicki prowadzi dialog z Kościołem Zielonoświątkowym dotyczący następujących zagadnień: dar języków, wiara i doświadczenie religijne, Pismo święte i Tradycja, egzegeza Pisma świętego, wiara i wiedza, posługa uzdrawiania w Kościele, Tradycja i tradycje, mariologia (macierzyństwo Maryi, kult maryjny, wstawiennictwo Matki Bożej, dziewictwo Maryi, Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi), posługiwanie w Kościele. Ustalono w raporcie rozbieżności w nauce Kościoła katolickiego i wspólnot zielonoświątkowych na temat posługiwania w Kościele, miejsca Maryi — *Theotokos* w doktrynie oraz tradycji kościelnej; zob.: W. Dąbrowska, *Historia dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, SDE 1993, nr 2, s. 25–29; *Tekst Raportu*, *„Information Service"* 1976, nr 32, s. 35–40.

[132] K. Karski, *op. cit.*, s. 47; J. Macquarrie, *Mary for all Christians*, London 1992.

[133] K. Karski, *op. cit.*, s. 47; J. Macquarrie, *Mary for all Christians*, London 1992.

[136] J. Pierzchała, *Maryja a Duch Święty* [w:] S. Gręś, *Modlitewne spotkanie*, *op. cit.*, s. 8–9; A. Skowronek, *Odkrywanie Jedności*, *op. cit.*, s. 178–189; J. A. R. Mackenzie, *Mary as an Ecumenical Problem* [w:] *Mary's Place in Christian Dialogue*, *op. cit.*, s. 34–41; W. Nowak, *Współczesna cześć Maryi u polskich protestantów*, *op. cit.*, s. 685.

[134] R. Bertalot, *I Valdesi e la Madonna* [w:] *Jesus. Duemila anni con Maria*, *op. cit.*, s. 310–311.

[135] J. R. A. Mackenzie, *op. cit.*, s. 35–36.

[136] R. Bertalot, *op. cit.*, s. 310.

oni od dogmatów maryjnych Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia NMP[137]. W modelu religijnym wspólnoty waldensów Matkę Pana postrzega się przede wszystkim jako szczególnego świadka Słowa Bożego. Jest Ona wzorem wdzięczności Bogu. Maryja uznawana jest za chwalebnie wierzącą — i pod tym względem stanowi przykład dla wszystkich chrześcijan. Matka Pana jest wreszcie naszą siostrą w wierze, jest uważną katechumenką: zna dobrze Pismo i ciągle się do niego odwołuje[138].

PODSUMOWANIE

Protestantyzm nie jest wyznaniem jednolitym. We wszystkich odmianach protestantyzmu miejsce Maryi *Theotokos* w doktrynie jest marginalne; sprowadza się zasadniczo do faktów biblijnych historii zbawienia określonych w Symbolach Wiary: *narodził się z Maryi Dziewicy*. Zróżnicowane miejsce Matki Pana przypada w życiu liturgicznym w poszczególnych Kościołach i wspólnotach ewangelickich[139]. Można natomiast mówić o znaczniejszym miejscu Matki Pana w modelu religijnym zalecanym wiernym — wzorze pierwszej chrześcijanki.

W modelu religijnym Kościołów i wspólnot protestanckich *Theotokos*, Maryja, Matka Pana pozostaje przykładem prawdziwego uwielbienia Boga, wiary, pokory, posłuszeństwa, odniesieniem do życia chrześcijańskiego[140]. Wiernym poszczególnych Kościołów i Wspólnot zaleca się wpatrywanie w Matkę Pana jako przykład chrześcijańskiej postawy i życia. *Theotokos* w Kościołach i wspólnotach protestanckich ma znaczenie bardziej pastoralne niż doktrynalne[141], stając się tym samym maryjnym trendem w podkreślaniu egzemplaryczności Matki Pana w życiu chrześcijan.

Zusammenfassung

Alle Christen bekennen sich zur Warheit im Glauben an Christus: „Er wurde aus Maria, der JungFrau geboren". Marias Platz im Glauben und Kult der Kuchen und christlichen Gemeinschaften,

[137] P. Vogelsanger, *Das neue Mariendogma als aktuelles Weltereignis*, „Junge Kirche" 1950, nr 11, kol. 701–704.

[138] R. Bertalot, *op. cit.*, s. 311.

[139] R. Schimmelpfennig, *Die marienfeste im Luthertum*, s. 94–102.

[140] A. Birmeléfl, *La Mère du Seigneur dans la théologie protestante*, Lumière et vie 189, s. 34–39; J. Kudasiewicz, *Kult Ojca w Duchu i prawdzie a szczególna cześć Maryi* [w:] *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, *op. cit.*, s. 136–142.

[141] J. Cadier, *La Vierge Marie dans la dogmatique reformée au XVe et au XVIIe siècle*, „La Revue réformée" 1958, nr 4, s. 46–58.

die Reformation entstammen, ist Streitproblem nicht ntlr zwischen den Konfessionen, sondern sogar selbst in der evangelischen Kirche. Mann kann dagegen von einem bedeutsameren Platz der Mutter des Herm sprechen, die als erste Christin den Glaubigen als Vorbild empfohlen wird. In der Reformierten Kirche ist Maria Vorbild der Dienstbarkeit gegenuber Gott, der Liebe zu Gott, zeigt den Weg zu Christus, ist Vorbild des Verhaltens und des Weges eines glaubigen Menschen, In der Pfingstchristengemeinschaft ist sie Beisiiiel dafur, wie der Heilige Geist sie erfullt und zur vollen Entwicklung der Persónlichkeit fuhrt. Maria, Mutter des Henn, ist sowohl fur die evangelisch Christen, als auch fur andere Konfessionen und Kirchengemeinschaften, die der R~ftationsbewegung entstammen, Vorbild einer christlichen E~stenz.

SEMINARE
2002, 18

KS. RYSZARD UKLEJA SDB

RUCH PIELGRZYMKOWY SZANSĄ DUSZPASTERSKĄ W DZIELE EWANGELIZACJI W III TYSIĄCLECIU

Jednym z przejawów pobożności ludzi wierzących jest ruch pielgrzymkowy, który w ostatnich dziesięcioleciach uiegłego wieku urósł do rangi fenomenu na skalę światową. Pielgrzymki stały się tak popularne, że zjawisko to nabrało charakteru globalnego. Ludzie, mając coraz więcej wolnego czasu, pragną przeznaczyć go na zaspokojenie swych potrzeb duchowych. Dane statystyczne rejestrujące te rzesze pielgrzymów ukazują, że każdego roku ośrodki kultu religijnego o zasięgu ponadregionalnym na świecie nawiedza około 240 mln pątników, wśród których 150 mln stanowią chrześcijanie. W samej Europie Zachodniej istnieje ponad 6 000 sanktuariów, w większości maryjnych, które przyciągają prawie 25 mln pątników, co stanowi 15% chrześcijan. I tak dla przykładu: Rzym i Watykan nawiedza ok. 8 mln, Lourdes — 6 mln, Jasną Górę — 4–5 mln, Fatimę — 4 mln, Guadalupę — 2 mln, Licheń — 2 mln, Krzeptówki — 1 mln, Medjugorie — 1 mln. Dane te nie uwzględniają Europy Wschodniej, gdzie również zlokalizowane są liczne sanktuaria odgrywające ważną rolę w życiu religijnym ludu Bożego.

W tej liczbie chrześcijańskich sanktuariów przeważają i główną rolę odgrywają sanktuaria maryjne, które, według Ojca Świętego, mają wielką siłę przyciągania wiernych i duchowego oddziaływania na nich. W podróżach apostolskich papieża znamienny jest fakt, że ten niestrudzony Pielgrzym naszych czasów nawiedza także chętnie sanktuaria maryjne, dokonuje aktów zawierzenia ludzkości Matce Bożej, koronuje Jej wizerunki oraz daje wskazówki kustoszom i rektorom tych miejsc świętych. Toteż postawa papieża i jego pielgrzymowanie apostolsko-ewangelizacyjne stanowi także zachętę dla wiernych do pielgrzymowania.

Większość miejsc pielgrzymkowych w Kościele katolickim wiąże się z kultem maryjnym. Początek konkretnemu sanktuarium dają niezwykłe wydarzenia, np. uzdrowienie, nawrócenie, szczególna opieka itp. I te okoliczności stają się okazją do wyrażenia pobożności, miłości, wdzięczności i czci względem „Matki

Bożej, oraz budzą potrzebę częstszego nawiedzania tego świętego miejsca. Tu wierni doznają skutecznego wstawiennictwa NMP u Boga i jej macierzyńskiej opieki. Są to więc miejsca szczególnej obecności Maryi i Jej macierzyńskiego pośrednictwa. Z czasem, w następstwie wnikliwych badań Kościoła, wizerunek Matki Bożej w danym sanktuarium zostaje przez władze Kościoła uznany za cudowny lub łaskami słynący, a nawet uroczyście ukoronowany. Przyczynia się to do rozwoju kultu maryjnego w takim sanktuarium oraz do wzrostu liczby pielgrzymek.

W tym rozwoju kultu maryjnego i ruchu pielgrzymkowego ważną rolę odegrały także objawienia maryjne w danym miejscu, gdzie z czasem budowano kaplice, a następnie okazałe świątynie. Kiedy niektóre z owych objawień uzyskały aprobatę Kościoła, ośrodki te stały się bardzo prężnymi sanktuariami o randze światowej, krajowej lub regionalnej. Przypomnijmy sobie tylko niektóre: Guadalupe w Meksyku (1531), La Salette (1846), gdzie Maryja ukazała się tylko raz oraz Lourdes (1858 — 18 objawień) we Francji, Fatimę (1917 — 6 objawień) w Portugalii, Gietrzwałd na Warmii (27 VI – 16 IX 1877), gdzie Maryja objawiła się ponad 160 razy, Licheń (1850–1852) w Polsce, oraz Medjugorie w Bośni i Hercegowinie (1981), gdzie objawienia trwają nadal od dwudziestu lat. Należy jednak podkreślić, że w tej imponującej liczbie sanktuariów maryjnych zdecydowaną większość stanowią te miejsca święte, gdzie nie było objawień maryjnych, które powstały w wyniku rozwoju kultu maryjnego związanego z konkretnym wizerunkiem Matki Bożej. Przykładem tu może być Jasna Góra w Częstochowie oraz wiele innych sanktuariów w Polsce i na świecie.

Według badań przeprowadzonych przez Zakład Geografii Religii UJ, w Polsce mamy ponad 500 sanktuariów o charakterze ponadlokalnym. V wydanie *Przewodnika po sanktuariach Maryjnych* (Szymanów, 1999) podaje, że do dnia 9 IX 1999 r. mieliśmy w Polsce 197 sanktuariów maryjnych koronowanych, a ponadto około 200 innych miejsc kultu maryjnego z wizerunkami Matki Bożej. Polska religijność posiada wyraźne znamiona pobożności maryjnej. Nic więc dziwnego, że ruch pielgrzymkowy w naszym kraju posiada również okazałe rozmiary. Według badań wyżej wspomnianego Zakładu Geografii Religii UJ, w Polsce rocznie bierze udział w pielgrzymkach do różnych sanktuariów do 7 mln pątników, co stanowi 15% ludności. Polska zajmuje więc poczesne miejsce w czołówce krajów pielgrzymkowych. To maryjne znamię naszej religijności nie jest właściwością ani zasługą polskiej nacji, lecz wiąże się ściśle i wynika z istoty religii katolickiej. Maryja jest przecież Matką Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata. Dlatego wiara chrześcijańska związana jest nierozdzielnie z osobą Maryi, której należy się cześć jako Matce Boga i naszej Matce duchowej. Rola Maryi w dziele naszego zbawienia jest również doniosła i wyraźnie określona, co potwierdził Sobór Watykański II w konstytucji o Kościele (KK 52–69).

W rozwoju i ugruntowaniu religijności maryjnej Polaków bardzo ważną rolę odegrała i nadal odgrywa Jasna Góra z cudownym wizerunkiem Matki Bożej Królowej Polski. Liturgia uroczystości 3 maja wysławia Ją i przypomina Polakom, że Maryja dana nam została przez Opatrzność jako pomoc i obrona naszego narodu. Potwierdza to cała milenijna historia naszego narodu. Toteż od samego początku, kiedy Jej cudowny wizerunek został umieszczony na Jasnej Górze, podążali do swej Matki Polacy, zarówno dostojnicy, jak i rzesze ludu, powierzając Jej różne trudne sprawy swego życia i bytu narodowego, a także wyrażając Jej swą miłość i wdzięczność za doznane łaski.

W 1717 r. miała miejsce uroczysta koronacja cudownego obrazu na Jasnej Górze, pierwsza poza Rzymem. Kilka lat wcześniej, w 1711 r. zainicjowana została pierwsza piesza pielgrzymka Warszawska, którą Warszawiacy kontynuują do dziś I tak np. w 1998 r. przybyła tu już 311 piesza pielgrzymka z Warszawy w liczbie około 190 000 osób. Z różnych regionów Polski przybywają równie liczne pielgrzymki, pokonując nieraz setki km, np. w roku 600-lecia Jasnej Góry ze Swarzewa — 600 km. Te piesze pielgrzymki na Jasną Górę w naszych czasach mają charakter masowy. Co roku przybywa tu ponad 200 000 pątników. Ten znaczący wzrost i rozwój ruchu pielgrzymkowego zaznaczył się od 1977 r. w związku z obchodami 600-lecia Jasnej Góry (1982-83). Obok treści religijnych pielgrzymki te mają również charakter patriotyczny — Polacy wyrażają dzięki nim swój protest przeciw reżimowi totalitarnemu, szczególnie w minionym okresie. Najwięcej pielgrzymów przybywa tu na uroczystości i święta maryjne 3 maja, 15 i 26 sierpnia, 8 września. W drodze do Częstochowy z różnych regionów Polski pielgrzymi zatrzymują się i nawiedzają także inne sanktuaria maryjne na trasie. Przybywa ją tu także pielgrzymki zawodowo-stanowe, co przypomniał o. Z. Jabłoński. Wśród tych licznych rzesz pątników większość stanowią autentyczni pielgrzymi, którzy kierują się motywami religijnymi. Jest to fenomen na skalę światową, podkreślił prof. Jackowski z UJ i jedna z największych na naszym globie systematyczna migracja uwarunkowana pozaekonomicznie. Natomiast prof. Giuriatti z Padwy na podstawie swoich badań ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę stwierdza, że statystyczny pielgrzym przybywa do Częstochowy, by odnowić się duchowo, oczyścić na duszy i z przekonaniem, że przychodzi tu do swojej Matki, Pośredniczki łask i Królowej Polski, a więc osoby bardzo mu bliskiej, która go wysłucha i umocni duchowo. W badaniach prowadzonych przez Zakład Geografii Religii UJ zauważono także, że zmienia się dziś charakter pielgrzymowania współczesnych Polaków z ludowo-folklorystycznego, oddziałującego na emocje na głębszy rodzaj doświadczenia, w którym szuka się głębszych przeżyć religijnych i więzi z Bogiem.

Piesze pielgrzymki poza Jasną Górą odbywają się także do innych sanktuariów maryjnych w naszym kraju, np. do Kalwarii Zebrzydowskiej, Ludźmierza, Piekar

Śląskich, Wambierzyc, Barda Śląskiego, Kodnia, Gietrzwałdu, Wejherowa, Wilna. Warto też wiedzieć, że od 15 prawie lat w każdą pierwszą sobotę miesiąca odbywa się w nocy z soboty na niedzielę piesza pielgrzymka pokutna z Konina do Lichenia, którą zapoczątkował i organizuje nadal reprezentant laikatu, pan Ryszard Kopczyk. Uczestnikami tej pielgrzymki są pątnicy z całego kraju, a liczba ich osiąga latem ponad 1000 osób.

Zrozumiałą przeto rzeczą jest, że ten fenomen masowych pielgrzymek wzbudził żywe zainteresowanie wśród pasterzy Kościoła, uczonych oraz samych kustoszy i rektorów sanktuariów, którzy podjęli próbę wszechstronnej analizy tego zjawiska oraz badań naukowych. Dlatego raz po raz organizowane są kongresy poświęcone ruchowi pielgrzymkowemu, podczas których uczestnicy dokonują wymiany doświadczeń i myśli oraz wytyczają kierunki działania na przyszłość. Promotorem tych kongresów jest Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. I tak np. w dniach 2–4 IX 1996 r. odbył się I Europejski Kongres Sanktuariów i Pielgrzymek w Mariapocs na Węgrzech, w których udział wzięło około 120 osób, głównie rektorzy sanktuariów i organizatorzy pielgrzymek z 22 krajów. Polskę reprezentowali Ojcowie Paulini z Częstochowy.

Na kongresie tym dyskutowano na temat roli, jaką sanktuaria mają spełniać w nowej ewangelizacji naszego kontynentu. W wykładzie inauguracyjnym abp Giovanni Cheli, przewodniczący tejże Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych podkreślił, że nie chodzi nam tyle o wysławianie przeszłości, ile raczej o twórcze myślenie na temat przyszłości. Dzisiaj głośno mówi się i podejmuje wysiłki na rzecz zbudowania zjednoczonej Europy. Proces ten napotyka jednak na trudności. My, chrześcijanie, mamy myśleć o duszy tej nowej Europy i czuć się odpowiedzialni za jej kształt w przyszłości. Mamy troszczyć się o to, by w przyszłości ta zjednoczona Europa pozostała nadal chrześcijańska. W tym masowym nawiedzaniu sanktuariów, szczególnie maryjnych, przez pielgrzymów, na wspólnej modlitwie u stóp naszej Matki mamy pogłębić naszą świadomość, że wszyscy jesteśmy braćmi niezależnie od granic, języka historii, kultury i religii, tzn. dziećmi jednego Ojca niebieskiego i Maryi Matki Jezusa i naszej Matki. Konieczny jest więc wewnętrzny dialog z obecną kulturą religijną. Bóg nie opuścił naszej współczesnej historii mimo laicyzacji i ateizmu. Mamy także i dzisiaj naśladować naszego Mistrza i Zbawiciela, Chrystusa, by dzisiejszy świat dostrzegł blask prawdy Bożej, przyjął ją i na niej kształtował dzisiejsze życie. A przewodniczką na tej drodze jest Maryja, która będąc dla nas także wzorem życia chrześcijańskiego, prowadzi nas do Jezusa.

Oprócz tego odbyły się także trzy Międzynarodowe Kongresy Miast Pielgrzymkowych, których promotorem była także wyżej wspomniana Papieska Rada. Pierwszy miał miejsce w Loreto w 1995 r., drugi w Altötting w 1997 r., a trzeci na Jasnej Górze w Częstochowie w dniach 23–26 IX 1999 r. Gospodarzami

i organizatorami tego ostatniego kongresu byli Ojcowie Paulini, Kuria Metropolitalna, Katedra Geografii Religii UJ oraz Urząd Miasta Częstochowy. Patronat honorowy nad kongresem sprawowali kardynał prymas Józef Glemp, oraz Jacek Dębski, prezes Urzędu Kultury Fizycznej i Turystyki. Głównym tematem obrad kongresu było hasło: „Pielgrzymowanie drogą w III Tysiąclecie". Przeor Jasnej Góry, O. Izydor Matuszewski w słowie skierowanym do uczestników kongresu zwrócił uwagę, że obecny kongres stawia sobie za zadanie wytyczenie nowych szlaków i kierunków pielgrzymowania w III Tysiącleciu. W myśl tej idei prelegenci wymieniali swoje doświadczenia, wypowiadali swe poglądy i wysuwali postulaty do realizacji. Uczestnikami tego kongresu byli przedstawiciele kilkudziesięciu sanktuariów, władze samorządowe miast pielgrzymkowych, profesorowie uniwersytetów i ośrodków badawczych z 16 państw, a spoza Europy m. in. z Brazylii, Izraela i Wybrzeża Kości Słoniowej.

Rektor sanktuarium z Fatimy, O. Clement Dotti w swojej prelekcji zwrócił m.in. uwagę, że wśród tych rzesz pielgrzymów należy wyróżnić różne grupy: autentycznych pielgrzymów, którzy przybywają do sanktuariów z motywów ściśle religijnych, „turystów religijnych", których oprócz potrzeb religijnych przyciągają motywy krajoznawcze oraz zwykli turyści, których sprowadzają do tych miejsc względy estetyczne. Powiedział też, że trudno jest jednoznacznie odróżnić jednych od drugich, bo trudno zajrzeć głębiej w ich serca.

Burmistrz Altötting, Herbert Hofauer dodał, że tych turystów należy także dostrzec i zaakceptować, bo można z nimi nawiązać kontakt i dialog oraz tych, którzy może są z dala od Kościoła i wiary może się uda pozyskać i zbliżyć do Boga. Uzupełniając tę wypowiedź, rektor sanktuarium Divino Amore, o. Silla postulował, że owych turystów również należy otoczyć troską duszpasterską i przemienić ich w autentycznych pielgrzymów.

Rektor sanktuarium z Lourdes, o. J. Patrick, wyraził postulat, że należy zachęcać ludzi do pielgrzymowania do sanktuariów, bo tam Bóg działa w szczególny sposób przez swoją Matkę. Efektem takiej zachęty było spotkanie Ojca Świętego z młodzieżą w Paryżu. Przewidywano, że w spotkaniu tym weźmie udział 70 000 młodzieży, a przybyło jej 10 razy więcej.

Wszyscy uczestnicy kongresu jednomyślnie podzielali pogląd, że zarówno pielgrzymki, jak i turystyka religijna są dzisiaj i będą w przyszłości jedną z form duszpasterstwa. Pielgrzymki bowiem bardziej niż inne tradycyjne formy duszpasterstwa odpowiadają potrzebom dzisiejszych ludzi. Ludzie chętnie dziś podróżują, chcą poznawać i równocześnie ubogacają się duchowo, pogłębiają swoje życie religijne i wiarę. Ten masowy dziś ruch pielgrzymkowy stanowi, według o. Jana Pacha, wyraźny przejaw i znak żywotności Kościoła. Pielgrzymowanie i turystyka religijna jest więc szansą dla duszpasterstwa, którą należy umiejętnie wykorzystać i spożytkować, a nie ignorować. Wierni podróżują najczęściej

w grupach zorganizowanych, ale zwrócono uwagę, iż obok tych grup zauważa się także ciągły wzrost liczby indywidualnych pielgrzymów. I tych należy otoczyć troską duszpasterską, a w szczególności przemyśleć trzeba formy dotarcia do nich z Dobrą Nowiną, pragnąc realizować postulat „nowej ewangelizacji".

Obserwując te ogromne rzesze pielgrzymów nawiedzające sanktuaria, szczególnie maryjne, mimo woli nasuwa się pytanie: jak wytłumaczyć ten fenomen owych licznych pielgrzymek? Co te liczne rzesze przyciąga do miejsc świętych, sama ciekawość, cele krajoznawcze, czy też głębsze motywy religijne? Z pewnością nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na powyższe pytania, gdyż pobudki i motywy mogą być różne.

Jedni pątnicy przybywają do sanktuarium ze swymi trudnymi problemami życiowymi, prosząc Maryję o pomoc i wstawiennictwo u Jezusa. Bywają to prośby o uzdrowienie w nieuleczalnej chorobie lub o powrót do zdrowia po nieszczęśliwym wypadku. Kiedy indziej znów te prośby błagalne dotyczą przemiany zatwardziałego serca, zerwania z nałogiem, powrotu do gorliwego życia chrześcijańskiego albo też powierzenie siebie lub najbliższych szczególnej opiece Maryi w obliczu grożącego zła.

Drudzy przychodzą do Matki niebieskiej z uczuciami miłości i wdzięczności, by podziękować Maryi za otrzymane za Jej przyczyną łaski. Świadczą o tym wyznania niektórych pielgrzymów utrwalone na piśmie w księgach archiwalnych danego sanktuarium oraz wota umieszczone przy cudownych wizerunkach Matki Bożej.

Inni jeszcze w odpowiedzi na apel Maryi, by ratować zagrożone dusze grzeszników, podejmują pielgrzymkę z wyraźną intencją ekspiacyjno-pokutną, jak np. Konińska Pielgrzymka Pokutna do Lichenia w pierwszą sobotę miesiąca.

Jeszcze inni przybywają do Maryi, by wysławiać Ją za to wszystko, co uczyniła dla nas i co nadal czyni w dziele naszego zbawienia. Zapatrzeni tu przez święty wizerunek w przykład Jej życia i cnót, uczą się naśladować swą Matkę i kształtować swoje życie chrześcijańskie według Jej wzoru.

Nad tymi pytaniami zastanawiali się także uczestnicy kongresu. W swoich wypowiedziach prelegenci stwierdzali jednomyślnie, że zjawisko tak licznych pielgrzymek do sanktuariów maryjnych można wytłumaczyć pragnieniem osobowego kontaktu i spotkania z Matką Jezusa i naszą Matką. Pielgrzymi wyczuwają intuicyjnie, że Maryja doskonale rozumie nasze życiowe problemy i może przyjść im z pomocą w ich przezwyciężaniu i rozwiązaniu.

Zachętę do odwiedzania miejsc świętych stwarza ponadto specyficzny klimat sanktuarium, jego historia, architektura świątyń, wota, cudowny wizerunek — serce sanktuarium, sprawowana liturgia, rzesze wiernych, odwiedziny dostojników kościelnych i państwowych. To wszystko wzbudza u pielgrzymów podziw, wywołuje wzruszenia i skłania do głębszej refleksji i modlitwy.

Podstawę tej pobożności maryjnej oraz bazę dla pielgrzymek stanowią właśnie sanktuaria jako miejsca szczególnej obecności Bogurodzicy. Tutaj wierni mogą umocnić swoją wiarę w oparciu o przykład wiary Maryi, która także uwierzyła Bogu i wyraziła zgodę na spełnienie Jego woli. Tu zarówno poszczególne jednostki, grupy społeczne, jak i całe narody spotykają się z Matką Pana i swoją Matką, doświadczają niemal namacalnej macierzyńskiej Jej opieki, miłości i wstawiennictwa. Tu doznają też głębokich przeżyć religijnych i duchowych przemian. Bóg w swojej Opatrzności posługuje się sanktuariami jako miejscami szczególnego miłosierdzia, w których bardziej namacalnie niż w innych świątyniach pragnie okazywać swoją dobroć i udzielać swych łask przez ręce Maryi. Wierni w tych sanktuariach wprost ewidentnie doświadczają szczególnego działania Boga, bardziej intensywnie przeżywają swój kontakt z Maryją i stają się uczestnikami wyjątkowych wydarzeń zbawczych.

Być może wyjaśnienie tajemnicy masowego ruchu pielgrzymkowego i odpowiedź na pytanie, co te liczne rzesze pątników sprowadza do sanktuariów nie jest wyczerpujące ani w pełni zadowalające. Problem ten winien być przedmiotem dalszej refleksji i badań, ponieważ fenomen ten, jak zauważył prof. P. Giuriatti z Padwy, po dziś dzień nie jest do końca dokładnie zbadany i wyjaśniony.

Niemniej jednak prelegenci kongresowi jednomyślnie wyrażali opinię, że ten masowy ruch pielgrzymkowy sprzyja dziełu ewangelizacji. Słowo Boże kierowane do pielgrzymów w sanktuarium jest łatwiej przyjmowane i głębiej zapada w serce. Sanktuaria w relacji do pielgrzymów, którzy tu przybywają są, uprzywilejowanym miejscem przekazu Ewangelii, dlatego stwarzają wielką i korzystną szansę dla ewangelizacji współczesnych ludzi — stwierdził O. Oktawian Jusiak, kustosz sanktuarium z Kalwarii Zebrzydowskiej.

Pielgrzymki do Ziemi Świętej czy do Rzymu mają nieco inny charakter, historyczny. Tam wierni nawiedzają miejsca, które uświęcił swą obecnością Chrystus Pan lub apostołowie. Pielgrzymki do sanktuariów maryjnych przepełnia natomiast duch teraźniejszości. Wierni w sanktuariach przeżywają spotkanie z Maryją, tu i teraz obecną, jako kochającą Matką. Świadczą o tym liczne łaski uzdrowień, nawróceń oraz wiele, wiele innych, a także ofiarowane Maryi jako wyraz wdzięczności wota.

Ojciec Święty, dotykając tematu sanktuariów i pielgrzymów nawiedzających miejsca święte, w swojej encyklice *Redemptoris Mater* wypowiada się następująco: „Maryja pozostaje wciąż obecna w dziele Kościoła, który wprowadza świat w królestwo Jej Syna. Ta Jej obecność ma różne formy wyrazu i wieloraki zasięg działania. Jednym z tych wyrazów i dynamicznej obecności w Kościele są sanktuaria maryjne, które przyciągają wiernych i sprawia ją, że zarówno jednostki, środowiska społeczne, jak i całe narody i kontynenty szukają w nich spotkania z Matką Bożą". Cytując słowa Pisma św.: „Ty jesteś chlubą naszego narodu"

(Jdt 15, 9), papież wyraża radość z faktu, że Maryja zamieszkała wśród swojego ludu w wielu miejscach na ziemi, tj. w sanktuariach. Bo Ona zna niebezpieczeństwa naszego życia doczesnego. Kiedyś czuwała nad bezpieczeństwem swojego Syna, musiała spędzić kilka lat na wygnaniu i także pielgrzymowała. Dziś czuwa nad nami, swymi przybranymi dziećmi, by brudy i pokusy ziemskiego życia nie przesłoniły nam celu ostatecznego. Chrystus jest naszą drogą do Ojca, Maryja zaś niezawodną przewodniczką" (28).

Na kongresie mówiono także o korzyściach i zyskach, jakie przynoszą rzesze pielgrzymów dla społeczności miast pielgrzymkowych oraz sanktuariów. Nie tyle chodzi tu o korzyści ekonomiczne, ile raczej o korzyści w wymiarze kulturowym i społecznym. Prelegenci zgodnie stwierdzali, że sanktuaria i nawiedzające je rzesze pielgrzymów są dla społeczności tych miejsc szansą i łaską. Wzajemne spotkania z ludźmi szlachetnymi i głęboko wierzącymi oraz wymiana myśli w twórczym dialogu powoduje pogłębienie wiary. Dzięki tym wzajemnym kontaktom może dokonywać się owocna w skutkach symbioza miejscowej społeczności z pielgrzymami. Społeczności te żyją w cieniu sanktuariów i spełniają rolę usługową wobec regionu czy kraju. Sprzyja to także rozwojowi ekonomicznemu i kulturalnemu danego środowiska. Skłania również miejscowe władze oraz opiekunów sanktuariów do organizowania i zapewnienia pielgrzymom bazy hotelowej, gastronomicznej oraz sieci sklepów z pamiątkami. Prof. A. Jackowski z UJ zwrócił uwagę, że Polska ma w tej dziedzinie znaczne zaniedbania w ostatnich pięćdziesięciu latach, ponieważ system totalitarny nie sprzyjał ruchowi pielgrzymkowemu. Dziś ten problem dostrzega się lepiej i czyni się starania, by zaradzić zaistniałym brakom. Dlatego powstaje coraz więcej hoteli i domów pielgrzyma, buduje się parkingi, drogi, lokale gastronomiczne, a nawet mówi się i myśli np. o lotnisku dla Częstochowy. Pani prezydent miasta Częstochowy wyraziła życzenie, by władze państwowe, administracyjne i samorządowe podejmowały takie działania, aby niedostatki materialne nie stały się przeszkodą w zaspokajaniu potrzeb duchowych.

Dla przykładu warto przyjrzeć się tym warunkom ekonomiczno-materialnym w niektórych sanktuariach. I tak w osiemnastotysięcznym Lourdes baza hotelowa dysponuje około 90 000 miejsc noclegowych, co stanowi 5 miejsc na 1 mieszkańca. A przybywa tu rocznie 6 mln pątników. Fatima, do której przybywa 4 mln pielgrzymów, dysponuje prawie 5 000 miejsc noclegowych (1000 łóżek na 1000 mieszkańców). Licheń, jak podała prasa katolicka, do czasu wizyty apostolskiej papieża nawiedzał milion pielgrzymów w ciągu roku. Po wizycie papieża liczba ta wzrosła do 1,5 mln, a w roku jubileuszowym przekroczyła 2 mln, co wynosi 689 pielgrzymów na 1 mieszkańca. Parafia zaś liczy niecałe 3000 wiernych. Pielgrzymi mają tu do dyspozycji około 2000 miejsc noclegowych, a dom pielgrzyma kolejne 400. W wielu innych sanktuariach oprócz bazy hotelowej pielgrzymi korzystają też z kwater prywatnych.

Wszystkim rektorom i kustoszom sanktuariów ten fenomen ruchu pielgrzymkowego oraz związane z nim różnorodne problemy stawia zasadnicze zadanie — stworzenie optymalnych warunków dla pielgrzymów, by ułatwić im spotkanie z Bogiem. O. Jusiak z Kalwarii Zebrzydowskiej określił to zadanie jako posługę w służbie ewangelizacji, która winna się wyrażać w sprawowaniu kultu i praktyce chrześcijańskiego miłosierdzia i zmierzać do celu, jakim jest doprowadzenie wszystkich, nawet turystów, do Boga. Dlatego w sanktuarium wszyscy winni mieć okazję do wysłuchania Słowa Bożego, do uczestnictwa w liturgii, a zwłaszcza do sakramentu pokuty i Eucharystii, by potem w dalszym życiu spełniać uczynki miłosierdzia względem bliźnich.

Obrady kongresu w Częstochowie ograniczały się zasadniczo do fenomenu ruchu pielgrzymkowego w sanktuariach europejskich. Następny kongres zaplanowany na rok 2001 w Fatimie będzie gościł także przedstawicieli sanktuariów obu Ameryk i Afryki, dzięki czemu obrady staną się bogatsze przez wzajemną wymianę doświadczeń, myśli oraz wspólną modlitwę.

Mając przed oczyma tak bogatą mozaikę zjawiska masowych pielgrzymek do sanktuariów w skali światowej, spróbujmy teraz przyjrzeć się temu ruchowi na naszym polskim podwórku w ramach naszego Zgromadzenia. Jak wiadomo, Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce pełni także posługę duszpasterską w 8 placówkach, które są równocześnie sanktuariami maryjnymi. Są to następujące miejscowości: w prowincji krakowskiej — Oświęcim, Przyłęków i Szczyrk; w prowincji pilskiej — Kawnice i Skrzatusz; w prowincji warszawskiej — Czerwińsk i Różanystok; w prowincji wrocławskiej — Twardogóra. Z wyjątkiem Oświęcimia, Przyłękowa oraz Szczyrku, pozostałe 5 posiada wizerunki Matki Bożej koronowane papieskimi diademami. Chociaż są to sanktuaria o randze regionalnej lub lokalnej, to jednak również i one są chętnie nawiedzane przez pątników. Dane statystyczne z ostatnich 5 lat przedstawiają się następująco:

Miejsce \ Rok	1996	1997	1998	1999	2000	Łącznie
Oświęcim	3 600	3 750	3 900	4 000	4 200	ok. 19 450
Przyłęków	500	500	500	500	6 350	ok. 8 350
Szczyrk	brak	brak	brak	6 400	9 010	ok. 16 410
Kawnice	7 000	7 140	5 989	9 942	11 652	ok. 42 723
Skrzatusz	3 950	5 250	4 750	5 200	7 300	ok. 26 450
Czerwińsk	*	*	*	*	*	*
Różanystok	3 135	5 225	8 855	4 920	5 665	ok. 27 800
Twardogóra	3 871	1 568	1 617	1 176	2 598	ok. 10 830

* Nie prowadzi się rejestru — brak danych

Biorąc pod uwagę fakt, że są to ośrodki wiejskie lub małomiasteczkowe, można być zadowolonym z takiej frekwencji. Dla ludności regionu, w którym znajduje się dane sanktuarium, stanowi to korzystne warunki do pielgrzymowania, ponieważ wierni mają do Matki Bożej bliżej, podróże zajmuje im mniej czasu i nie są tak kosztowne. Nie wszyscy bowiem mogą pozwolić sobie na dalekie podróże, które są kosztowniejsze, zabierają więcej czasu oraz wymagają dobrej kondycji zdrowotnej. W Fatimie, Lourdes, Częstochowie, Kawnicach, Czerwińsku czy też w każdym innym sanktuarium Matka Boża jest jedną i tą samą Osobą, chociaż czczona pod innym wezwaniem. W każdym z tych sanktuariów jest Ona w stanie wyprosić u swego Syna łaski potrzebne Jej dzieciom.

Nawiązując do problematyki poruszonej na III kongresie w Częstochowie, która może być także adekwatna w sanktuariach nam powierzonych, warto skupić uwagę na końcowych postulatach adresowanych do kustoszy i rektorów sanktuariów.

W sanktuariach nam powierzonych zwykle sprawujemy także posługę duszpasterską względem wiernych, ponieważ jest to równocześnie parafia lub kościół rektoralny. Pielgrzymi nawiedzający nasze sanktuaria stanowią osobną grupę wiernych, których także należy obsłużyć pod względem religijnym. Teoretycznie ta posługa religijno-duszpasterska może być lepiej wypełniona, ponieważ pracujemy wspólnotowo i zwykle jest na placówce kilku współbraci. Należałoby się zastanowić, czy wykorzystujemy tę szansę należycie?

Może warto by też przemyśleć i ubogacić program takiego spotkania z pątnikami, by to było zachętą przyciągającą kolejne grupy pielgrzymów.

Suponuje się, że w każdym sanktuarium znajduje się księga pielgrzymów, w której dokonuje się zapisu danej grupy, a konkretnie ich liczby oraz miejscowości, skąd przybywają. Jeżeli dotąd nie prowadziło się takiego rejestru, to należałoby koniecznie to zainicjować.

Wskazane jest także, by oprócz tej księgi udostępnić pielgrzymom również osobną księgę, w której mogliby zapisywać swe prośby i podziękowania Matce Bożej za otrzymane łaski.

Często pielgrzymi składają w ofierze dziękczynne wota, prosząc o umieszczenie ich obok cudownego wizerunku. Należałoby za wszelką cenę, na ile to jest możliwe, poprosić konkretnego pątnika lub pątniczkę o złożenie pisemnej relacji, potwierdzonej ich podpisem o doznanej łasce i przechowywanie tej dokumentacji w archiwum sanktuarium. Ma to wielkie znaczenie w aspekcie przyszłej koronacji cudownego wizerunku, a także dla historii, bo będzie to świadectwem, że Maryja ciągle wyprasza wiernym liczne łaski.

Znaczniejsze wota należałoby skatalogować w osobnej księdze i dokładniej opisać.

W naszych warunkach, na tych małych placówkach, nie wszędzie może są możliwości przenocowania pielgrzymów. Niekiedy pątnicy przybywają z dalszych

regionów kraju i chętnie zatrzymaliby się na nocleg, bo podróżują niekiedy jeszcze dalej. Warto podjąć wysiłki w tym kierunku i pomyśleć o jakimś skromnym domu pielgrzyma. Korzyści będą z pewnością obopólne.

Ważnym elementem w obsłudze duszpasterskiej pielgrzymów jest także umożliwienie im nabycia pamiątek religijnych związanych szczególnie z tym, konkretnym sanktuarium, a także dotyczących naszego Zgromadzenia.

Wskazane są ponadto wszelkie inne inicjatywy niewymienione tutaj, które mogłyby zachęcić pielgrzymów do odwiedzin naszych sanktuariów.

Podsumowując powyższe refleksje, doświadczenia, postulaty i wnioski, jakie wyrazili uczestnicy III kongresu w Częstochowie, można zgodzić się z twierdzeniem, że i w naszych sanktuariach i warunkach, w jakich pracujemy, możliwe jest realizowanie tych postulatów w skali danego regionu i miejsca. Powinniśmy tę szansę duszpasterską wykorzystać optymalnie i grupy pielgrzymów przybywające do nas prowadzić i przybliżać do Jezusa przez Maryję dzięki dobrze przygotowanej i zorganizowanej ewangelizacji.

Źródła opracowania:

Biuletyn Informacyjny. Shrines of Europe (Fatima, Lourdes, Altötting, Loreto Częstochowa), Altötting.
I Europejski Kongres Sanktuariów i Pielgrzymek (24 IX 1996, Mariapocs).
„Rycerz Niepokalanej" 1997, nr 1, s. 29, 30.
Kania S., *Specyfika pielgrzymek do wielkich sanktuariów maryjnych*, „Znak Pokoju" 25 IV 1999, nr 135, s. 20–24.
Klauza K., *Drogi świata prowadzą na Jasną Górę. (Przed III Międzynarodowym Kongresem Miast Pielgrzymkowych)*, „Niedziela" 12 IX 1999, nr 37, s. 6.
Klauza K., Pach J., *Sanktuaria — geografia łaski (III Międzyn. Kongres Miast Pielgrzymkowych)*, „Niedziela" 19 IX 1999, nr 38, s. 6.
III Międzynarodowy Kongres Miast Pielgrzymkowych 23–26 IX 1999 — Jasna Góra (Słowo Przeora Jasnej Góry), „Niedziela" 26 IX 1999, nr 39, s. 1.
Rozpiątkowski P., *Pielgrzymowanie drogą w III Tysiąclecie*, „Niedziela" 3 X 1999, nr 40, s. 1, 6.
Rozpiątkowski P., *Znaki żywotności Kościoła*, „Niedziela" 10 X 1999, nr 41.
Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach Maryjnych, wyd. V, Szymanów 1999.
Krochmal Z., *Św. Dorota, patronka parafii Licheń*, „Niedziela" 25 II 2001, nr 8, Ład Boży, s. III.

Riassunto

I pellegrinaggi religiosi l'opportunità pastorale per l'opera dell'evangelizzazione nel Terzo Millennio

Questo contributo mette in evidenza le opportunità che i pellegrinaggi religiosi offrono all'evangelizzazione del mondo di oggi. L'Autore parte dalle considerazioni sulle dimensioni di questo fenomeno religioso: ogni anno in tutto il mondo si registrano 240 milioni di pellegrini dei

quali 150 sono i cristiani. Tra i cattolici, le mete privilegiate costituiscono i santuari mariani, tra i quali emergono soprattutto Lourdes, Jasna Góra, Fatima e Guadalupe.

Negli ultimi anni ai pellegrinaggi sono stati dedicati diversi congressi internazionali organizzati dalla Pontificio Consiglio per la Pastorale degli Emigranti e Turisti. Il primo si è svolto dal 2 al 4 di settembre del 1996 a Mariapocs in Ungeria. Il secondo, durante cui si sono radunati rappresentati delle Città Mete dei Pellegrinaggi, ha avuto luogo a Loreto in Italia nel 1995, il terzo invece, con gli stessi partecipanti di prima, ad Altotting in Germania nel 1997.

Durante i lavori dei congressi molte volte si è sottolineato il fatto che i pellegrinaggi come pure il turismo religioso diventeranno nel prossimo futuro una delle forme più popolari della pastorale. La gente di oggi non solo viaggia volentieri, ma nei viaggi cerca spesso occasioni per arricchirsi spiritualmente. I santuari, con il loro clima, l'accoglienza, l'atmosfera di preghiera favoriscono l'apertura della gente alla Parola di Dio e alla partecipazione ai sacramenti. Sono quindi un importante luogo dell'evangelizzazione. Secondo molti questo è un segno della vitalità della Chiesa.

L'Autore termina le sue considerazioni offrendo un breve panorama della situazione dei santuari mariani in Polonia guidati dai salesiani.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Stanisław Jankowski SDB

„PORODZIŁA SWEGO PIERWORODNEGO SYNA..." (ŁK 2, 7)

Artykuł ten powstaje z powodu niedosytu, jakiego może doznać nieco uważniejszy czytelnik not do Łk 2, 7. Biblia Tysiąclecia wyd. 3 (1980) wskazuje, jak termin ten należy rozumieć: „W sensie biblijnym (por. Wj 13, 11–16, gdzie znaczy »poświęcony Bogu«) ze względu na prawa i przywileje, jakie pierworodny miał w rodzinie, a nie jakoby Maryja posiadała liczniejsze potomstwo. O tym, że pierworodnymi nazywano także jedynaków, świadczy pewien nagrobek starożytny z roku 5 przed Chr. z napisem »Los doprowadził mnie do końca życia wśród bólów rodzenia mego pierworodnego dziecka«". Z kolei Biblia Poznańska wyd. 2 (1987) mówi tak: „Z określenia, że Maryja urodziła syna swego pierworodnego (*porotokon*), nie wynika, że po Nim miała dalsze dzieci, a Jezus miał młodsze od siebie rodzeństwo. Przymiotnik bowiem *prototokos* oznacza pierwsze dziecko niezależnie od tego, czy po nim przyszły dalsze, czy też było ono jedynakiem. Wynika to wyraźnie z napisu na kamieniu grobowym z Tell el-Jehudiye, czyli starożytnego Leontopolis. *Prototokos* nazwano tam pierwsze i jedyne dziecko niejakiej Arsinoe, która umarła przy jego porodzie. Napis pochodzi z 25 r. panowania cesarza Augusta, czyli z 5 r. p.n.e.".

Odwołanie się do skądinąd cennego źródła epigraficznego nie wyjaśnia Łukaszowego tekstu, przeciwnie — zdaje się przybliżać go raczej do twierdzeń arianizmu, według którego „pierworodny" był tylko podobny do Ojca substancji. Ponadto zajmujący się Łukaszową teologią w Ewangelii Dziecięctwa Jezusa nie rozwijają w swoich opracowaniach szczegółu, że Maryja porodziła *pierworodnego* syna[1]. Charakter tekstu Ewangelii każe natomiast dopatrywać się w pojęciu „pier-

[1] Por. J. Wilk, *Teologia Łukaszowej ewangelii dzieciństwa* [w:] F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, 105–124; A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, s. 47; R. E. Brown nie zatrzymuje się w swoim komentarzu nad „pierworodnym', zaznacza tylko, że chodzi o zapowiedź sceny ofiarowania (w. 22–40); zob. *El nacimiento del Mesias*, s. 437,

worodny" głębszej treści teologicznej. By to wykazać, należy przyjrzeć się użyciom tego terminu w tekstach biblijnych i pozabiblijnych (1), pozycji pierworodnego w społeczności Izraela (2), by w oparciu o tak zebrany materiał przejść do przesłanek teologicznych (3).

1. „PIERWORODNY" W TEKSTACH BIBLIJNYCH I POZABIBLIJNYCH

Termin „pierworodny" jest znany w starożytnych tekstach tak bliskowschodnich[2], jak i greckich[3]. Najczęściej pojawia się on jednak na kartach Biblii i choćby z tej racji zasługuje na miano terminu biblijnego. „Pierworodny" (hebr. *bekor* rodz. m., *bekirah* rodz. ż.) występuje w Starym Testamencie 122 razy, jego grecki ekwiwalent (πρωτότοκος) w Septuagincie (LXX) i w apokryfach Starego Testamentu 133 razy[4], zaś w Nowym Testamencie 8 razy[5]. Sporadycznie *bekor* oddane jest w LXX przez παιδίον (Pwt 25, 6), πρεσβύτερος (Job 1, 13. 18), πρεσβύτερα (Rdz 19, 31. 33. 34; 29, 26). Synonimem „pierworodnego" jest *gadol* „najstarszy" (Rdz 44, 12; 1 Sm 17, 28), *r'szit 'on* „pierwociny siły męskiej" (Rdz 49, 3; Pwt 21, 17), *peter rehem* „ten/ta/to, co otwiera łono matki", czy to spośród ludzi, czy też zwierząt (Wj 13, 2. 12. 13. 15; 34, 20 Lb 3, 12; 8, 16), *jahad* „jeden", „jedynak" (Za 12, 10; Prz 4, 3)[6], a także *rab* „starszy" (Rdz 25, 23). Antonimy: *sa'jir* — młodszy (Rdz 19, 31n; 25, 23; 43, 33), *qaton* — mały (1Sm 14, 49), *miszneh* — drugi (1 Sm 8, 2; 17, 13). „Pierworodny" pełni w języku hebrajskim nierzadko

podobnie jak F. Gryglewicz, komentując Łk 2, 7, mówi tylko, że *pierworodny* nie oznacza, iż Maryja miała inne dzieci; autor odwołuje się do Wj 13, 2 — fragmentach o obowiązku ofiarowania pierworodnego Bogu, który to obowiązek Maryja dopełniła w świątyni (Łk 2, 22–24); zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* [PŚNT, III, 3], Poznań 1974, s. 104n.

[2] Zob. J. Henninger, *Premiers-nés* [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, (dalej DBS), Paris 1928, t. VIII, kol. 461–482; W. Michaelis, πρωτότοκος, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, red. G. Kittel, (dalej TWNT), Stuttgart 1928–1979, t. VI, s. 872n.

[3] C. Spicq, πρωτότοκος [w:] *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg – Göttingen 1978, t. II, s. 771n.; W. Bauer, K. i. B. Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1988[6], kol. 1454; W. Michaelis, πρωτότοκος, TWNT, t. VI, s. 872–882.

[4] Z nielicznymi wyjątkami (Rdz 25, 25 p. oddaje hebr. *riszon*; Wj 34, 19. 20 — *peter*; 1Krn 5, 12; 11, 11 — *rosz*). Raz ma miejsce transliteracja słowa hebrajskiego na greckie βχωρ Ps 88 (89), 28; a raz *bekor* oddane jest przez πρωτότοκος (Syr 36, 17, tak kodeksy Aleksandryjski, Watykański i Synaicki), czyli jak w grece klasycznej, gdzie termin ten służy na oznaczenie „pierworodnego".

[5] W *Biblii Tysiąclecia* „pierworodny" występuje 128 razy, „pierwocina" 45 razy, a „pierworództwo" 10 razy.

[6] *Pierworodny* bywa zastąpiony także przez *jedyny, jednorodzony*, jak w J 1, 18.

rolę pomocniczą w stopniowaniu, jak w Księdze Hioba (18, 13): *bekor mawet* „pierworodny śmierci", czyli skazany na śmierć nieodwołalnie[7]; *bekorei dalim* — „najubożsi" (Iz 14, 30).

Termin *pierworodny* w Starym Testamencie występuje w trzech znaczeniach: dosłownym, prawnym i przenośnym. W znaczeniu potocznym pierworodny to ten, który się urodził jako pierwszy, odnosi się więc do pierwszego w ciągu genealogicznym potomka ludzi (zob. Pwt 21, 16; Kpł 27, 26; Lb 1, 20; Jer 4, 31), zwierząt (Wj 11, 5; 12, 29; Jer 2, 23; Iz 60, 6), a także do pierwocin owoców ziemi (Iz 28, 4; Jer 24, 2). Porównując Stary Testament z tekstami semickimi starożytnego Bliskiego Wschodu, zauważamy to samo źródło dla rdzenia *bkr* oraz te same desygnaty w postaci pierworodnych ludzi, zwierząt i plonów[8]. „Pierworodny" możne oznaczać pierworodnego syna ojca (jak w Rdz 49, 3) albo matki (Wj 13, 2. 12 etc.)[9]. Stary Testament dowodzi, że termin ten może odnosić się nie tylko do pierwszego dziecka w porządku chronologicznym, naturalnym, lecz także do ustanowionego *pierworodnym* na mocy zwierzchniej decyzji, a zatem w porządku prawnym. Tak na mocy postanowienia Jahwe *pierworodnym* będzie mesjański król wykonujący władzę nad królami ziemi (zob Ps 89, 28)[10]. Jeszcze ważniejsze jest złożenie „pierworodny Jahwe", gdzie chodzi o Izraela (Wj 4, 22; por. Psalm Salomona 18, 4; 2Ezdr 6, 58)[11]. Wreszcie na uwagę zasługuje znaczenie przenośne słowa „pierworodny". O ile znaczenie dosłowne „pierworodnego" może być interesujące dla historyka relacji społecznych, dla etnografa czy socjologa, to teolog skupi się niewątpliwie na znaczeniu figuratywnym. Wszystkie trzy znaczenia słowa „pierworodny" mają w języku biblijnym rys wspólny — przenika je charakter religijny.

---

[7] BT — „pożre mu członki — zaraza"; BP — „syn pierworodny pożre jego członki"; BW — „śmiertelna choroba zżera jego członki"; Wujek — „niech strawi ramiona jego pierworodna śmierć"; Romaniuk — „pierworodny śmierci zżera jego członki"; LXX — κατέδεται δὲ τὰ ὡραῖα αὐτοῦ θάνατος; Vulg — „consumat brachia illius primogenita mors"; TOB — „le premier-né de la mort dévorera ses membres"; BJ — le Premier-né de la Mort ronge ses membres". Jak widać sens trudny do oddania, zdaniem autora tego artykułu najbliższe oryginałowi hebrajskiemu jest tłumaczenie BW.

[8] H. Cazelles, *Premiers-nés dans l'Ancien Testament* [w:] DBS, t. VIII, kol. 483n.

[9] Pierworodny matki występuje w trzech przypadkach: by podkreślić świętość dziecka (Wj 34, 19), by podkreślić, że nie jest on pierworodnym ojca (1 Krn 2,50; 1, 19), wreszcie aby podkreślić status matki w chwili urodzenia dziecka (Pwt 25, 6; Łk 2, 7). W przypadku bliźniąt za pierworodnego był uważany ten, który pierwszy przyszedł na świat (Rdz 25, 24–26; 38, 27–30; 1 Krn 2, 4).

[10] Zob. S. Łach — J. Łach, opr., *Księga Psalmów. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, [PŚST VII, 2], Poznań 1990, s. 396; „Jak Izrael jest pierworodnym Pana wśród wszystkich narodów (Wj 4, 23), podobnie też król pośród królów. Dla tego rodzaju pierworództwa nie liczy się pierwszeństwo czasowe, lecz wyznaczenie przez Boga." L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, Roma 1993, t. 2, s. 241n.

[11] Porównanie karcenia Bożego do karcenia pierworodnego autor PsSal odnosi tu do Izraela.

Wszystko pierworodne „należy do Jahwe" (Wj 13, 2. 15; 22, 29; Kpł 27, 26; Lb 3, 13; 8, 17; Pwt 15, 19; Neh 10, 37)[12], tak jak winno Mu być oddawane wszystko, co najlepsze zarówno z plonów ziemi, zwierząt, jak i ludzi[13]. Dlatego pierworodnym nie wolno było się posługiwać w pracy ani z niego korzystać w inny sposób (Pwt 15, 19–23). Być może w tych dyspozycjach kryją się ślady pamięci o rzeczywistych ofiarach z wszystkiego, co pierworodne w zamierzchłych czasach na tych terenach.

Na znaczenie terminu „pierworodny" rzuca światło użycie w świecie semickim słów z tej samej kategorii semantycznej: „brat" i „siostra". Oznacza nie tylko dzieci tych samych rodziców, ale również dalsze pokrewieństwo[14]. J. Łach, analizując przypadki występowania terminu ἀδελφός w Nowym Testamencie, dochodzi do wniosku, iż „Z żadnego tekstu nie wynika wyraźnie, że osoby, które określone zostają jako bracia i siostry Jezusa są dziećmi Maryi i rodzonymi braćmi i siostrami Jezusa"[15]. Na pytanie, czy Jezus miał rodzeństwo, można odpowiedzieć jedynie przecząco, a określenia „brat/siostra" odnoszą się do dalszych Jego krewnych. Byli to z pewnością krewni Jezusa ze strony Maryi, a prawdopodobnie dzieci Jej krewnej (w jakim stopniu pokrewieństwa, nie wiadomo) Marii, żony Kleofasa[16]. Użycie terminu „pierworodny" w odniesieniu do Jezusa, wskazuje w sposób oczywisty na szersze niż dosłowne znaczenie tego terminu.

Podsumowując analizę materiału językowego, dochodzimy do wniosku, że w Starym Testamencie znane było i używane nie tylko znaczenie dosłowne terminu „pierworodny" w stosunku do rodzeństwa z tych samych rodziców, ale używano go również w odniesieniu do dalszego pokrewieństwa fizycznego, a także po-

---

[12] Temat nieobcy również literaturze znad Morza Martwego, zob. *Zwój świątynny* (11Q 19, kol 52, l. 7–8) [w:] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Wadi Qumran — Wadi Murabba'at — Masada — Nachal Chever*, Kraków 2000, s. 471.

[13] M. Tsevat, בכור [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, eds. G. J. Botterweck und H. Ringgren, (dalej TWAT), Stuttgart 1973, t. I, kol. 648n. Izraelici mieli obowiązek składać ofiary najlepszej jakości (zob. Kpł 1,3; 22, 17–25; Pwt 15, 21), gdy tymczasem Malachiasz przytacza skargę Boga, iż ofiary składane Mu są wybrakowane (Mal 1, 7n.).

[14] H. von Soden, ἀδελφός [w:] TWNT, t. I, kol. 144–148; J. Beutler, ἀδελφός [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Baltz, G. Schneider, (dalej EWNT), Stuttgart 1980, t. I, kol. 67–72; V. P. Hamilton, אח [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, red. W. A. VanGemeren, (dalej NIDOT&T), Carlisle 1997, t. I, s. 345–348; H. Ringgren, אח [w:] TWAT, t. I, kol. 205–210.

[15] J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 52.

[16] Określenie żony Kleofasa, Marii, mianem „siostry" Maryi wskazuje z konieczności na szersze użycie terminu „siostra", gdyż trudno sobie wyobrazić dwie córki tych samych rodziców o tym samym imieniu, skoro tradycja rabinacka zakazywała nawet nadawania córce tego samego imienia, jakie nosiła matka.

krewieństwa duchowego. Potwierdzenie tej praktyki językowej znajdujemy również na kartach Nowego Testamentu. Termin „pierworodny" wskazuje na tytuł, za pomocą którego wyrażano uprzywilejowany stan danej osoby, jej szczególną pozycję, czy to o charakterze społecznym, czy też religijnym. Zanim omówimy szerzej charakter religijny, ukażemy pozycję społeczną pierworodnego w starożytnym Izraelu oraz jaka władza i przywileje przysługiwały mu w świetle prawa Izraela.

2. PRZYWILEJE PIERWORODNYCH

U społeczeństw zamieszkujących obszary „Żyznego Półksiężyca"[17], którego centralną połać zajmował biblijny Izrael, dają się zauważyć dwie zasadnicze cechy: kult życia i dowartościowanie rodziny. Rodzina była tam naturalnym środowiskiem dla życia, jemu przyporządkowana, ale też od niej życie było zależne. Szczególną pozycję pierworodnego w rodzinie, nie tylko tej najbliższej, ale i szeroko pojętej (klan, szczep) można zrozumieć dopiero na tle „filozofii życia" starożytnego Bliskiego Wschodu. Przywileje pierworodnych są wiązane przez uczonych z wczesną kulturą półkoczowniczą starożytnej Mezopotamii. Z czasem, o czym świadczą przekazy sumeryjskie i babilońskie, rola pierworodnego była stopniowo umniejszana, zaś w mniej zaawansowanych materialnie nacjach — do jakich należał Izrael — proces ten następował znacznie wolniej[18]. Świadomość wartości życia była podstawą pozycji pierworodnego syna w starożytnych społeczeństwach Żyznego Półksiężyca.

W Izraelu pierworodny syn zachował uprzywilejowany status nie tylko w porządku obyczaju i prawa, ale również w porządku wiary. Był uważany za „pierwociny męskich sił" swego ojca (Rdz 49,3; por. 5Q252, kol. 4, frag. 5), co wiązało go silnie ze wspomnianym kultem życia. Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy było, że w strukturze rodzinnej zajmował on kluczowe miejsce[19]. Był przedłużeniem imienia ojca i punktem odniesienia dla pozostałych członków rodziny.

[17] Termin „Żyzny Półksiężyc" został ukuty na określenie obszaru pomiędzy Zatoką Perską, a Doliną Nilu, zob. R. E. Brown, C. R. North, *Geografia biblijna* [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1834n.

[18] I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 1959, nr 156, s. 38–40; B. T. Arnold, בכר [w:] NIDOT&T, t. I, s. 658–659.

[19] Apokryficzna *Księga Jubileuszów* (10, 14) mówi, że Noe księgę z pouczeniami aniołów dotyczącymi uzdrowień przekazał Semowi, „ponieważ kochał go bardziej niż innych synów", zob. *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², 282.

Był też przedmiotem szczególnej troski wychowawczej[20]. Świadectwa hegemonii najstarszego syna przechowały nie tylko teksty biblijne (zob. Rdz 27, 1–45; 37, 22), ale i źródła pozabiblijne[21]. Na tle uprzywilejowanej pozycji pierwszego syna zrozumiałe się staje, że jego śmierć — bardziej niż któregokolwiek z jego młodszych braci — uważana była za nieszczęście rodziny, dotykające wszakże szczególnie ojca (Wj 4, 23; 11, 5; 12, 29. 30; 13, 15; Ps 78, 51; 105, 36; Mdr 18, 13; Za 12, 10). Z kolei złożenie w ofierze pierwszego syna stanowiło ze strony ojca maksimum heroizmu (Rdz 22, 2. 12. 16), desperacji (2Krl 3, 27) albo ekspiacji (Mi 6, 7). Pierworodny symbolizował i uosabiał najwyższą skalę wartości i możliwości wyborów w zasięgu człowieka. Tym też prawdopodobnie można wytłumaczyć, że śmierć pierworodnego weszła do formuły przekleństwa (Joz 6, 26)[22].

Syn pierworodny jeszcze za życia ojca miał pierwszeństwo przed braćmi (Rdz 43, 33), zaś po dojściu do dojrzałości brał udział razem z ojcem w posiedzeniach rady. Dla najstarszego syna zarezerwowane było specjalne błogosławieństwo ojca, na mocy którego przysługiwała pierworodnemu wyjątkowa pozycja społeczna, polityczna i religijna, co trafnie oddaje formuła błogosławieństwa Izaaka wypowiedzianego nad Jakubem: „Niechaj tobie Bóg użycza rosy z niebios i żyzności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego. Niechaj ci służą ludy i niech ci pokłon oddają narody. Bądź panem twoich braci i niech ci pokłon oddają synowie twej matki! Każdy, kto będzie ci złorzeczył, niech będzie przeklęty. Każdy, kto będzie cię błogosławił, niech będzie błogosławiony!" (Rdz 27, 28–29).

Po śmierci ojca pierworodny syn stawał się głową rodu i miał prawo do połowy jego majątku, niezależnie od tego, czy jego matkę (w przypadku wielożeństwa) ojciec kochał, czy też nie (Pwt 21, 15–17)[23]. Niekiedy prawo zwyczajowe regulujące kwestię pierworództwa było zawieszane decyzją ojca, w skutek czego przywileje pierworodnego przechodziły na wybranego syna. Stary Testament przytacza nieodosobnione przypadki, gdy młodszy syn uzyskiwał prawa starszego, ale nigdy

[20] Forma, w jakiej zwraca się ojciec do syna w *Księdze Przysłów* „Synu mój", każe myśleć o jedynym/jedynym synu. W literaturze międzytestamentalnej mamy już formalne wymienienie syna „jedynego/pierworodnego", zob. PsSal 13, 9; 18, 4; w: A. Paciorek (przekł.), *Psalmy Salomona* [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², s. 122, 127; 4 Ezdr 6, 58 [w:] S. Mędala, *IV Księga Ezdrasza* [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², s. 383.

[21] Np. *Hymn do Enlila* [w:] *Ancient Near Eastern Texts*, red. J. B. Pritchard, Princeton 1950, (wyd. 3 z suplementem, 1978), s. 574, J. Milgrom, *First-born* [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Supplementary Volume*, red. K. Crim, (dalej IDB Supp.) Nashville 1976, s. 337n.

[22] Wzmianka o pierworodnym w związku z przekleństwem Jozuego pojawia się w *Testimonia Jozuego* (4Q 175, l. 22 = 4Q 379, frag. 22, l. 8) [w:] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, *op. cit.*, s. 123, 286.

[23] Podobne postanowienie istniało w prawodawstwie asyryjskim. Zob. Tsevat, בכור, *op. cit.*, kol. 648; B. T. Arnold, בכר, *op. cit.*, s. 659; J. Milgrom, *First-born*, poz. cyt., s. 337n.

nie uzyskiwał tytułu *bekor* (Szimri miał tytuł *rosz* „naczelnik" 1 Krn 26, 10n; Abiasz był *nagid* „dowódca" 2 Krn 11, 22)[24], dlatego, jak się wydaje, starotestamentalny prawodawca wprowadził w pewnym momencie ochronę pierworodnego przed niesprawiedliwymi decyzjami ojca[25]. Pewna „wolność" decyzji ojca w przyznawania statusu pierworodnego wiązała się w Izraelu prawdopodobnie z sakralnością tego przywileju — to Bóg interweniował, jak wierzono, a nie człowiek (zob. Rdz 25, 23; 48, 19; 1Krn 28, 4; 1Krl 2, 15)[26]. Przywilej pierworodnego można było stracić z powodu poważnego wykroczenia, jak to miało miejsce np. z Rubenem (Rdz 35, 22; por. 49, 3–4[27]; Lb 1, 20; 1 Krn 5, 1). Można też było się go zrzec, jak Ezaw (Rdz 25, 29–34). Oprawa kultyczna związana z wykupem pierworodnych wskazuje na ich pozycję w kontekście teologicznym.

3. PIERWORODNY JAKO TYTUŁ TEOLOGICZNY

Zarysowane tło językowe i historyczno-obyczajowe w odniesieniu do instytucji pierworodnego naprowadza na pytanie o rację, dla której Łukasz uważał za wskazane uściślić w opisie narodzin Syna Maryi, że chodziło o Jej syna „Pierworodnego", ale i pytanie o treść samego pojęcia. Czy koniecznie należało zaznaczać ten szczegół biografii Jezusa? A jeżeli tak, to z jakich powodów? Po to, aby przygotować — jak chce wielu egzegetów — następną scenę ofiarowania w świątyni (Łk 2, 22–24)? I — w jakim sensie termin „pierworodny" został użyty przez Łukasza w 2, 7?

Nie wydaje się obojętne, dlaczego Łukasz wprowadza dookreślenie „pierworodny". Jego intencji łatwiej się domyśleć, jeśli się przywoła opis narodzin Jana Chrzciciela, kuzyna Jezusa (Łk 1, 57), gdzie Łukasz napisał: καὶ ἐγέννησεν υἱόν podczas gdy w 2, 7 dał καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Nie przekonuje opinia, że ze względu na perykopę o ofiarowaniu w świątyni Łukasz wprowadził tytuł „pierworodny"[28]. Nie dlatego Syn Maryi został nazwany *Pierworodnym*, aby uzasadnić i przygotować scenę ofiarowania w świątyni, lecz przeciwnie — ponieważ jest pierworodny, dlatego perykopa opisująca ofiarowa-

[24] Zob. R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972², s. 52.

[25] U. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie* [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 238–239.

[26] Assurpanipal, najmłodszy syn, również — jak głosi list Parpola 132 — zajął pierwsze miejsce z powodu interwencji bogów, J. Milgrom, *First-born*, *op. cit.*, s. 338.

[27] Dokument 4Q252, zatytułowany „Peszer do Księgi Rodzaju" dodaje do słów Jakuba następujące wyjaśnienie: „Wyjaśnia się to, że go zganił za to, że spał z Bilhą, jego nałożnicą. Kiedy powiedział: Ty jesteś moim pierworodnym [...] Ruben był na czele, pod względem kolejności [...]" P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, *op. cit.*, s. 180.

[28] Tak myśli m.in. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesias*, *op. cit.*, s. 417.

nie ma swe uzasadnienie. Można więc słusznie wysunąć przypuszczenie, że nie względy literackie mogą wyjaśnić wprowadzenie przez Łukasza tytułu πρωτότοκος.

Wyżej zostało już zaznaczone, że termin „pierworodny" jest podatny na ambiwalentność, gdyż występuje w Piśmie Świętym w znaczeniach: dosłownym, prawnym i przenośnym. Problem, w jakim znaczeniu został użyty πρωτότοκος w Łk 2, 7, nie wydaje się ani prosty, ani łatwy do rozstrzygnięcia. Jeżeli zacieśnimy rozumienie „pierworodnego" w Łk 2, 7 do znaczenia dosłownego, jak przyjmują z góry protestanci, a także wielu katolików[29], to stajemy przed dwoma trudnościami: albo nie sposób odeprzeć argumentów o rodzeństwie Chrystusa w oparciu chociażby o Mk 3, 31n i par., albo twierdzenie o Jego jedyności pozostanie zawieszone w próżni. Przyjęcie przenośnego sensu „pierworodny" w Łk 2, 7 pozwala te trudności ominąć, a ponadto otwiera na bogactwo teologicznej treści tego wiersza.

Podstawy do takiego kierunku myślenia dają dwa fakty: a) Łk 1, 57, mówiąc o narodzinach Jana Chrzciciela „Dla Elżbiety zaś nadszedł czas rozwiązania i urodziła syna" — a więc kondycja Jana była taka sama jak Jezusa, on też był pierworodnym — można przeto przyjąć, że autor trzeciej Ewangelii unika świadomie tytułu „pierworodny" w odniesieniu do Jana, podobnie zresztą w przypowieści o „Synu marnotrawnym", gdzie mówi o „starszym" synu (πρεσβύτερος Łk 15, 25); b) świadomy dobór słów przez Łukasza staje się jeszcze bardziej czytelny, gdy się zważy, że w Nowym Testamencie termin „pierworodny" jest użyty wyłącznie w odniesieniu do Jezusa (Rz 8, 29; Kol 1, 15. 18; Hbr 1, 6; Ap 1, 5)[30]. Aby właściwie odczytać sens tytułu „pierworodny" w Łk 2, 7, trzeba uświadomić sobie szczególne miejsce pierworodnego w teologii Starego Testamentu, co pozwoli wrócić do tekstów, w których termin ten w Nowym Testamencie występuje z pełniejszą świadomością treściowej nośności „pierworodnego"[31].

---

[29] Mówiąc o Łk 2, 7 A. Feuillet stwierdza „Dans ce texte du troisième évangile, πρωτότοκος est pris en son sens ordinaire de premier enfant mâle." *Premiers-nés. Nouveau Testament* w: DBS, t. VIII, kol. 492; Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu* [w:] *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig 1900, t. VI, s. 225–364; zob. J. Blinzler, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia 1974, s. 14; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, *op. cit.*, 49n.; R. E. Brown przytacza dyskusję, jaką wywołał „Pierworodny" w Łk 2, 7, wcześniejszą cynika Lucjana, Helwidiusza, a spośród egzegetów współczesnych — Plumera, zob. *El nacimiento del Mesias*, *op. cit.* s. 416 n.

[30] Chodzi o użycie terminu w l. poj., dwa przypadki użycia go w l. mn. (Hbr 11, 28 i 12, 23) odnoszą się odpowiednio do „pierworodnych" Egiptu i Kościoła, co także wskazuje na jego znaczenie przenośne, teologiczne. Znamienne, że nie mają tych odsyłaczy główne wydania Biblii, a ma je przypis do Ps 89, 28.

[31] Noty w wydaniach Ewangelii Łukaszowej nie podają pięciu pozostałych wystąpień tego terminu (Rz 8, 29; Kol 1, 15.18; Hbr 1, 6; Ap 1, 5; por. Hbr 11, 26 i 12, 23 oraz 12, 16).

Z teologicznej perspektywy wyjątkowa pozycja społeczna pierworodnych w Starym Testamencie miała przede wszystkim służyć Izraelowi pomocą w pamiętaniu o szczególnym charakterze relacji, jaka łączy go z Jahwe, a przez niego także całe stworzenie. Stwierdzenie, że „wszystko pierworodne należy do Pana" (Wj 34, 19; 22, 28n; Lb 18, 15n; Pwt 15, 19n; por. 4Q 251, frag. 9. 10; 11Q 19, kol. 52, l. 7–8)[32], w myśl biblijnej logiki, wskazywało, że własnością Boga było także wszystko młodsze. Pierworodny w tym wypadku pełnił także funkcję znaku. Przypominał, że wszystko pochodzi od Boga i do Niego winno wracać w akcie ofiarowania i wykupu. Jahwe jest Panem życia, jest władny zarówno otwierać łono matki, jak i je zamykać (Rdz 18, 14; 30, 2; 1 S 1, 5). Człowiek winien o tym pamiętać, na pierwszym miejscu zaś Izrael — pierworodny Jahwe[33].

Status Izraela jako pierworodnego Jahwe opierał się wszakże na innej podstawie — teologicznej, dla której podwalinę stanowiły wydarzenia o charakterze historycznym. Pierworództwo Izraela opierało się na fakcie wybawienia go z Egiptu. *Raison d'être* Izraela jako pierworodnego ma swoje uzasadnienie nie w porządku stworzenia, lecz zbawienia. Izrael jest „pierwszym" ocalonym. Od niego zaczyna się historia zbawienia. Naród izraelski jako ocalony od śmierci, od zagłady stanowił odtąd własność swego Odkupiciela. Również w przypadku sensu teologicznego w najgłębszych pokładach treściowych pojęcia „pierworodny" pozostał archetyp śmierci. Na przestrzeni wieków śmierć miała stanowić ważny moment w doświadczeniu historycznym Izraela, jak i w perspektywie eschatologicznej. Dzięki temu Izrael ma głęboko wyryte w świadomości, że jest narodem nieustannie ratowanym od zagłady, od unicestwienia[34]. Geneza jego tytułu „pierworodny" ma

[32] Została wyrażona w ten sposób idea świętości wszystkiego, co pierworodne. Ofiarowanie pierworodnego Panu było regulowane szczegółowymi przepisami. Zainteresowani tym zagadnieniem mogą skonsultować chociażby J. Milgrom, *First-born* [w:] IDB Supp, s. 338; V. H. Kooy, *First-born* [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, General Editor G. A Buttrick, (dalej IDB), Nashville 1962, t. 2, s. 271; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, *op. cit.*, s. 178, 471.

[33] Izrael jako *pierworodny Jahwe* przewija się przez teksty apokryficzne i teksty w rękopisach znad Morza Martwego. W dokumencie zatytułowanym *Słowa Ciał Świecących* czytamy: „Tylko twe imię [wspo]minaliśmy, gdyż na swą chwałę stworzyłeś nas i synami ustanowiłeś nas sobie na oczach wszystkich narodów. Gdyż wołałeś [na I]zraela: „Mój synu, mój pierworodny", i napominałeś nas tak, jak człowiek napomina swego syna." (4Q 504, frag. 1–2, kol. 3, l. 4–7) [w:] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, *op. cit.*, 383.

[34] Dla tradycji jahwistycznej pierworodny — a takim był również Izrael, choć w sensie przenośnym — był wystawiony na działania anioła Niszczyciela (*mashit* — Wj 12, 23; 2S 24, 16). w związku z czym istniał obrzęd wykupu pierworodnych, zob. H. Cazelles, *Premiers-nés dans l'Ancien Testament* [w:] DBS, t. VIII, kol. 485n. W tym samym kontekście należy prawdopodobnie umieścić tajemniczy epizod z Mojżeszem, którego ocaliła żona, dokonując obrzezania syna. Zob. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* [PŚST, I, 2], Poznań 1964, s. 113n; *ibidem*, ekskurs *Oblubieniec krwi w Wj 4, 24–26*, s. 313–315;

więc wydźwięk bardzo dramatyczny, jak wszystko zresztą, co ma związek z ideą ocalenia, zbawienia.

Status Izraela to być szczególną własnością Jahwe (Wj 19, 5; Pwt 4,20; 7, 6; 9, 26. 29 etc.), Jego wyłącznym dziedzictwem (Wj 34, 9; Pwt 32, 9)[35]. Wobec Izraela jako wybranego i pierworodnego Bóg obawia się jako „Ojciec" (Wj 4, 22; Pwt 32, 6. 18. por. w. 15 i 37[36]; Oz 11, 1), z czego nie wyłącza także Efraima (Jer 31, 9); „pierwszym plonem Jego zbiorów" (Jer 2, 3).

Analogicznie do pierworodnego w jego kondycji naturalnej, Izrael jako pierworodny Jahwe cieszył się przywilejami z tą godnością związanymi, choć ponosił też konsekwencje związanych z nią obowiązków i odpowiedzialności: miał reprezentować swego Ojca wobec innych narodów i być przedłużeniem Jego Imienia na ziemi; miał Mu oddawać należną cześć (Wj 4, 22n; Syr 36, 14) oraz być Jego świętym narodem, królestwem kapłanów[37]. Idea pierworództwa Izraela stanie się prawdopodobnie później źródłem dwóch komplementarnych względem siebie tematów: powszechnego kapłaństwa Izraela (Wj 19, 6; por. 1P 2, 9)[38] i jego mesjańskości[39]. Będą one strukturą nośną dla Izraela w czasach próby jego wiary, niewoli, prześladowań i rozproszenia.

---

[35] F. Dreyfus, P. Grelot, *Dziedzictwo* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1072, s. 243–247.

[36] W mitologii pogańskiej występuje motyw drzewa i kamienia rodziciela (Jer 2, 7); zob. H. Ringgren, אב [w:] TWAT, I. kol. 17n.

[37] *Księga Jubileuszów* jako cel wybrania Izraela przez Boga na pierworodnego wskazuje obowiązek zachowywania szabatu, podobnie jak aniołowie w niebie: „Oto ja wydzielam dla siebie jeden naród spośród wszystkich narodów. Oni także będą zachowywać szabat. [...]. Ze wszystkich, które widziałem, wybrałem plemię Jakuba. Ustanowiłem je jako mego pierworodnego syna i poświęciłem je dla mnie na wieki wieczności. Dam im poznać dzień szabatu, tak by mogli powstrzymywać się tego dnia od wszelkiej pracy" (Jub 2, 19–20; por. 4Q 216, frag. 1, kol 7), A. Kondracki (przeł.) [w:] R. Rubinkiewicz (opr.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000², 266; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego, op. cit.*, s. 161.

[38] Z czasem służbę kapłańską pierworodnych zastąpiła służba lewitów (Lb 3, 12. 13. 40–50; 8, 16), jednakże idea Izraela jako rodziny Jahwe pozostała nadal żywa. Podtrzymany został wykup pierworodnych za cenę 5 sykli srebra (Lb 3, 45n; 18, 15n), które były wręczane kapłanowi jako temu, który „za" pierworodnego pełnił służbę przed Jahwe.

[39] Ideę, że cały Izrael jest Mesjaszem, rozwinęła refleksja rabinacka w reakcji na przyjęcie przez chrześcijaństwo jako fundamentalnej prawdy swej wiary Jezusa jako Mesjasza. O dyskusji w tradycji rabinackiej na temat Mesjasza, zob. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge, Ma, 1994, s. 649–692; R. J. Z. Werblowsky, *Messianism* [w:] *Contemporary Jewish Religious Thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*, eds. A. A. Cohen, P. Mendes-Flohr, New York – London 1988, s. 597–602. Na Izrael jako osobowość zbiorową (*corporative personality*), zostały rozciągnięte prerogatywy Sługi Jahwe, czyli cierpiącego Mesjasza; zob. S. H. T. Page, *The Suffering Servant between the Testament's* [w:] NTS 1985, nr 31, s. 481–495; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterijesaia*, Darmstadt 1985; C. R. North, *Servant of the Lord* [w:] IDB, t. IV, s. 292–294.

Pierworództwo Izraela z tytułu wykupienia z Egiptu miało z czasem znaleźć swoje przełożenie na praktykę religijną wykupywania pierworodnych[40]. Praktyka ta pełniła dwie funkcje: jedną o charakterze konfesyjnym — wyznania, że każdy Izraelita należy do Jahwe; i funkcję o charakterze pragmatycznym — wspomagać świadomość każdego pokolenia o godności bycia pierworodnym. Tę funkcję pełni *hagada* paschalna (Wj 13, 14–16)[41]. Pierworództwo Izraela w świetle Nowego Testamentu stało się typem pierworodnych Kościoła (Hbr 12, 23). Historia Izraela jako pierworodnego w dziejach zbawienia, jak i język Starego Testamentu, który wyrasta z doświadczenia religijnego Izraela, naprowadzają na zrozumienie tytułu „Pierworodny" odniesionego do Syna Maryi.

4. CHRYSTUS JAKO PIERWORODNY

Wracając do omawiania teologicznych treści związanych z pierworodnym w Nowym Testamencie, podkreślmy najpierw historyczność Jezusa Chrystusa, bowiem teologia biblijna wyrasta z wydarzeń historycznych. Możemy mówić o Jezusie, jako o Pierworodnym, czyli jako o postaci historycznej przez fakt Jego narodzin, czyli przez to, iż Maryja wydała Go na świat. Wydarzenie to miało miejsce w Betlejem za czasów cesarza Augusta i króla Heroda[42]. Historyczność Jezusa widziana „od strony" Maryi, otrzymuje dodatkowy rys szczególny — Jezus

[40] Nie wszystkie rodziny miały pierworodnych, co wykazał spis ludności przeprowadzony przez Mojżesza (Lb 1, 45; 3, 43). Pierworodnych od miesiąca do 21 roku życia było 22 273 (na 603 550 Izraelitów powyżej 21 roku życia), podczas gdy lewitów było 22 000, 273 pierworodnych musiało być wykupionych (Lb 18, 15) za cenę 5 syklów srebra. Zob. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, [PŚST, II, 2], Poznań 1970, s. 81n. Lewici nie byli wykupywani, gdyż należeli do Jahwe i pełnili przed Nim służbę w imieniu całego Izraela. Nie było natomiast obowiązku przedstawiania dziecka w Przybytku z okazji jego wykupu. Ten zwyczaj będący wyrazem pobożności wszedł po niewoli babilońskiej (zob. Neh 10, 36n). Natomiast matka po urodzeniu dziecka miała obowiązek poddania się obrzędowi oczyszczenia, co szczegółowo regulował przepis zawarty w Kpł 12, 2–8.

[41] Nacisk położony na obowiązek pamiętania o przeszłości, dowodzi o znaczeniu pamięci dla zachowania przez Izrael tożsamości pierworodnego wśród odkupionych.

[42] Problem chronologii narodzin Chrystusa należy do najbardziej dyskutowanych, aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do E. Schürera, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135)*, Edinburgh 1973, t. 1, s. 399–427; F. Gryglewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, [PŚNT, III, 3], Poznań 1974, s. 102–103.

jest *Jej* Synem Pierworodnym i Jedynym[43]. Druga ważna konstatacja – termin „pierworodny", który nas interesuje, w Nowym Testamencie odnosi się tylko do Chrystusa. Dookreślenia w Rz 8, 29; Kol 1, 15.18 i Ap 1, 5, jak się przekonamy niebawem, pełnią funkcję uściśleń, dopowiedzeń, rzucając istotne światło na jego treść. Chociaż z punktu widzenia chronologicznego wcześniejsze (poza Ap 1, 5 prawdopodobnie), w Łk 2, 7 odnajdują swoją rację bytu i pełnionej roli.

Ta sytuacja naprowadza na pytanie o źródło inspiracji Łukasza. Co skłoniło Łukasza, aby wprowadzić ten tytuł zaraz na początku biografii Jezusa i co chciał przez to powiedzieć? Czy autor trzeciej Ewangelii przez tytuł „Pierworodny" chciał podkreślić miejsce Tego Dziecięcia w całokształcie historii zbawienia? Nie wdając się w subtelne analizy materiałów źródłowych, można uznać za najbardziej prawdopodobne źródło Jezusowego tytułu πρωτότοκος w Łk 2, 7 myśl chrystologiczną św. Pawła, którego Łukasz był uczniem[44]. Znając chrystologię swego mistrza, Łukasz uznał tytuł *Pierworodny* za najbardziej trafny i charakteryzujący Jezusa, wykorzystując go w swej Ewangelii Dziecięctwa. Przedstawiając Jezusa jako Pierworodnego jednocześnie przygotował scenę ofiarowania w świątyni. Tak więc, aby lepiej zrozumieć intencję Łukasza ukazującego Jezusa już u progu ziemskiego życia jako „Pierworodnego", musimy odwołać się do zaplecza w postaci chrystologii św. Pawła

Fundamentem chrystologii św. Pawła jest stwierdzenie, które znajduje się w Liście do Galatów: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Gal 4, 4–5). Tak więc Jezus, będąc Synem Maryi, jest najpierw Pierworodnym i Jednorodzonym Synem Ojca Niebieskiego. To Jego Ojciec wprowadza na świat drogą ludzkich narodzin (Hbr 1, 6). Nie zatrzymujemy się nad problemem, który podejmują w związku z tym niektórzy (m.in. A. Vanhoye), skupiając się na znaczeniu soteriologicznym i mesjańskim terminu πρωτότοκος[45]. Podkreślić wszakże w tym miejscu trzeba, że z tekstem Heb 1, 6 kojarzy się zwrot Jezusa „Ojciec mój",

[43] Bycie „pierworodnym" z punktu widzenia semantyki — przypomnijmy — tylko dopuszcza, a nie zakłada młodsze rodzeństwo. Jezus mieści się w pełni w tym przedziale znaczeniowym wyrażenia „pierworodny". Rodzeństwo naturalne w niczym nie umniejszyłoby Jego godności ani nie przeszkodziłoby w wypełnieniu misji Odkupiciela. Jednakże Jego pierworództwo wpisuje się w ekonomię znaku, który w porządku Objawienia pełni kluczową rolę naprowadzania na wnioski o charakterze nadprzyrodzonym — oprócz ziemskiego powołania i zadania istnieje jeszcze rzeczywistość duchowa, dla której ta pierwsza jest ikoną — pomocą „dydaktyczną" we wnikaniu w świat ducha.

[44] Na ten temat istnieje wszakże dość szeroka dyskusja; zob. chociażby: A. R. Carmona, *Opera do Luca (Lc.–Atti)* [w:] R. A. Monasterio, A. R. Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995, s. 318 [Bibliogr.].

[45] Zob. A Feuillet, *Premiers-nés. Nouveau Testament* [w:] DBS, t. VIII, kol. 496–498.

którym w Ewangeliach zwraca się do Boga[46]. Obecną w przytoczonym właśnie sposobie mówienia Jezusa o sobie i Ojcu relację, uwidaczniają również teksty Nowego Testamentu z tytułem „Pierworodny".

Pierwszy tekst to Rz 8, 29. Jezus jest tu nazywany przez św. Pawła πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς — „pierworodnym pośród wielu braćmi". Kogo miał na myśli św. Paweł? Kontekst, w którym ta syntagma się pojawia, porusza zagadnienie predestynacji, tak ważne dla świata protestanckiego. Można się wszakże zgodzić z A. Feuilletem, że „pierworodny" w Rz 8, 29 jako tytuł chrystologiczny, bliski Kol 1, 18 i Ap 1, 5, wyraża aspekt czasowy — Chrystus jest pierwszym wśród ludzi, dla których jest On zasadą adopcji, a Jego uwielbienie — źródłem chwały wszystkich innych[47]. Od strony praktycznej Rz 8, 39 wyraża myśl, że — jak trafnie to ujął J. A. Fitzmyer — „Zgodnie z Bożym planem zbawienia, chrześcijanie mają odzwierciedlać obraz Chrystusa poprzez coraz pełniejszy udział w jego zmartwychwstałym życiu (zob. 8, 17; 2 Kor 3, 18; 4, 4–6; Flp 3, 20–21)"[48].

Kluczowy dla omawianego tutaj tematu — Chrystus jako Pierworodny — jest niewątpliwie tekst Kol 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως — „pierworodny wszelkiego stworzenia"[49]. Nie ma potrzeby udowadniać bogactwa treści, a także problemów natury egzegetycznej i teologicznej Kol 1, 15, na co wskazuje obszerna literatura. Wystarczy, że odnotujemy za A. Feuilletem, iż św. Pawłowi najprawdopodobniej nie chodziło o rozróżnienie między Chrystusem wcielonym i preegzystującym. *Pierworodny* zachowuje odniesienie do wymiaru kosmicznego, a zarazem posiada znaczenie jak najbardziej ogólne. Paweł prawdopodobnie czynił w tym miejscu aluzję do pierworództwa Chrystusa w historii zbawienia zawartej w następnych tekstach, gdzie widoczne są bardziej uszczegółowione przymioty Chrystusa (Kol 1, 18 i Ap 1, 5)[50].

---

[46] „Ojciec mój" w ustach Chrystusa pojawia się w Nowym Testamencie około 40 razy.

[47] „Le titre premier-né, assigné au Christ en ce passage, implique avant tout la primauté dans l'ordre temporel, ce qui permet au Christ d'être pour les autres hommes principe d'adoption filiale, sa glorification étant elle aussi la source de toutes les autres glorifications". Na drugim miejscu tytuł ten uwzgędnia „braci". Chrystus pozostaje Panem tych, którzy stali się Jego braćmi, gdyż idea wyższości Chrystusa w języku biblijnym jest nierozłączna z pojęciem pierworodnego. A. Feuillet, *Premiers-nés...*, *op. cit.*, kol. 495.

[48] J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian* [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, (red. wyd. polskiego W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1299.

[49] Tak BP i BW; BT — Pierworodnym wobec każdego stworzenia; Romaniuk — P. w stosunku do wszelkiego stworzenia; Popowski — P. całego stworzenia. Obszerne omówienie, zob. A. Feuillet, *Premiers-nés...*, *op. cit.*, kol. 500–512. Na temat hymnu w Kol 1, 15–20 zob. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 41–66.

[50] „S. Paul ne distinguant pas nettement entre Christ incré et Christ incarné, le titre de »premier-né de toute créature«, sans cesser de se rapporter d'abord et avant tout au rôle cosmique du Christ, revêt une portée absolument générale"; A. Feuillet, *Premiers-nés...*, *op. cit.*, kol. 511.

W kolejnych, bliskich sobie pod względem formy wersjach, w Kol 1, 18 i Ap 1, 5, podkreślone jest powiązanie Chrystusa z „umarłymi". Oba teksty zawierają tę samą ideę pierwszeństwa Chrystusa, ale w każdym z tych tekstów na inny aspekt położony jest akcent. „Pierworodny spośród umarłych" (Kol 1, 18) podkreśla doświadczenie paschalne Chrystusa, jedyne w swoim rodzaju, jakiego nie posiadał żaden powrót zmarłych do życia na ziemi wymieniony w Starym i Nowym Testamencie (2Krl 4, 31–36; Mt 9, 18–26 i par.; Łk 7, 11–17; J 11, 1–44; Dz 9, 36–42; 20, 7–12). Zmartwychwstanie Chrystusa to przejście przez śmierć do pełni życia. Stąd stanowi ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Wejście do świata niebieskiego czyni z Jego zmartwychwstania w historii zbawienia wydarzenie o charakterze fundamentalnym, a zarazem rękojmię końcowej Paruzji. Kol 1, 18 ukazuje Jezusa jako „Pierworodnego" także „wewnątrz" rzeczywistości niebieskiej. Jego zmartwychwstanie jest początkiem nowego stworzenia, nowej ludzkości, początkiem powszechnego zmartwychwstania. Tym samym formuła ta jest wyznaniem, że Chrystus rozpoczął już ów ostateczny etap historii stworzenia — etap eschatologiczny, zwany też „pełnią czasów". Przywodzi to sformułowanie bliski treściowo tekst z 1Kor 15, 20, gdzie Chrystus nazwany jest ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, „pierwocinami tych, co zasnęli".

Podobny pod względem formy zwrot z Ap 1, 5 — różni się tylko brakiem ἐκ „spośród" — wyraża treść znacząco inną: Chrystus jest „Pierworodnym umarłych". Chodzi w tym tekście o proklamację władzy Chrystusa nad zmarłymi. Apokalipsa to księga rekapitulująca historię zbawienia, której głównym Protagonistą jest Bóg w swoim Synu, będącym — wśród rozlicznych tytułów przyznanych Mu w tej księdze — Pierworodnym umarłych, a także „Władcą królów ziemi" (por. Ps 89, 38. 28)[51].

Występujący w Nowym Testamencie — poza Łk 2, 7 — termin „Pierworodny" ukazuje Chrystusa w Jego dziejowej misji jako Przyczynę stworzenia, życia i wspólnoty zbawionych. Tytuł ten wyraża przede wszystkim istotny punkt chrystologii, a nie szczegół biograficzny, dlatego po tym ważnym dla nas stwierdzeniu powróćmy do „Pierworodnego" w Łk 2, 7.

W perykopie sąsiadującej ze sceną narodzenia, czyli Łk 2, 20–40, tekst opisuje scenę ofiarowania Dzieciątka Jezus w świątyni. Tytuł „Pierworodny" nie jest już tam użyty, chociaż jego obecność byłaby czymś naturalnym i logicznym. Za to można dostrzec odwołanie się do niego w instytucji wykupu (zob. Wj 13, 2. 12.

[51] Czy autor tekstu Apokalipsy mógł być pod wpływem Kol 1, 18, niektórzy wątpią; taką możliwość zdaje się jednak potwierdzać Ap 3, 14, gdzie zbieżność z Kol 1, 15 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) nie wygląda na przypadkową. O Chrystusie i Jego tytułach w Apokalipsie, zob. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, [PŚNT, 12], Poznań 1959, 114–116; J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai 1965.

15). Łukasz kładzie nacisk na przedstawienie Dziecięcia Jezus w świątyni i na Jego poświęcenie Panu (w. 22n). Jako Pierworodny — jak spostrzegają niektórzy — Jezus nie został wykupiony, lecz oddany Bogu, jak niegdyś Samuel (1 S 1, 22n). Przypomni o tym swoim rodzicom w scenie znalezienia w świątyni (Łk 2, 49).

W odniesieniu do omówionych tekstów Nowego Testamentu, gdzie tytuł „Pierworodny" dopełniony jest — jak to nazwaliśmy — „uściśleniami" (Rz 8, 29; Kol 1, 15; Kol 1, 18; Ap 1, 5), Łukaszowe użycie terminu πρωτότοκος w formie absolutnej niejako rekapituluje wszystkie te odniesienia i każe widzieć jako tytuł Chrystusa *par excellence*. W ten sposób Łukasz chciał podkreślić, że tytuł „Pierworodny" przysługuje Chrystusowi, i tylko Jemu, w najpełniejszym sensie. W świetle tej konstatacji wszelkie pierworództwo w porządku stworzenia jest tylko cieniem Jego godności jako Pierworodnego, podobnie jak wszelka godność, jaką człowiek się cieszy, czerpie swą podstawę z Chrystusa, Nowego Adama, Człowieka doskonałego (por. Rz 5, 15–17). Można zatem powiedzieć, że w Łk 2, 7 Chrystus dzierży tytuł „Pierworodnego" jako przedstawiciel stworzenia, wspólnoty zbawionych i przeznaczonych do życia wiecznego, pozostając w swej Boskiej naturze Pierworodnym, w takim samym zresztą znaczeniu, w jakim nazywa Go Jan μονογενής τοῦ πατρός (J 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 J 4, 9)[52].

Tak więc w Ewangelii według św. Łukasza Jezus jest ukazany jako należący do Boga z podwójnego tytułu: jako Jego Jednorodzony Syn, określony też jako „Święty", gdyż poczęty z Ducha Świętego (Łk 1, 35), a jednocześnie w sensie historycznym jako „pierworodny" Syn Maryi na mocy naturalnego i starotestamentalnego prawa (Łk 2, 23; por. Wj 13, 12; 34, 19).

ZAKOŃCZENIE

Z analizy materiału językowego, historycznego i teologicznego tak Starego, jak i Nowego Testamentu zdaje się wynikać, że tytuł „pierworodny" w Łk 2, 7 znajduje się dokładnie w centrum teologicznej myśli biblijnej. Stanowi swoistą *klimax* wszystkiego, co podprowadzało pod narodzenie Jezusa jako Syna pierworodnego Maryi, a zarazem punkt wyjścia dla refleksji pierwotnego Kościoła, który formę historyczną dotyczącą narodzin Chrystusa w Betlejem ubogacił sformułowaniami pełniącymi funkcję „dopowiedzeń".

---

[52] Łukasz, który „zna" pojęcie „jednorodzony", używa go wyłącznie w sensie dosłownym (zob. Łk 7, 12; 8, 42; 9, 38).

[53] Chodzi o czasokres co najmniej 40 lat (Rz — ok. 57 r., Ap — po 95 r., w międzyczasie — Kol — 60–62? i Łk — po 80 r.) i przestrzeń od Antiochii? (Łk), Patmos (Ap), Grecja (Rz), Rzym? (Kol).

W trakcie formowania się tekstów Nowego Testamentu temat natury Chrystusa poważnie nurtował Kościół określający siebie jako „Kościół pierworodnych zapisanych w niebiosach" (Heb 12,23) — i, jak widać po Ewangeliach, przewijał się w różnych środowiskach (zob. Mt 8, 27; Mk 4,41; Łk 8, 25). „Pierworodny" jako część tajemnicy Chrystusa, był rozpatrywany w aspekcie historycznym, kosmicznym, soteriologicznym, eschatologicznym, nade wszystko — chrystologicznym[53]. „Pierworodny" w Nowym Testamencie ma więc przede wszystkim wydźwięk chrystologiczny. Dlatego też πρωτότοκος w Łk 2, 7 posiada charakter skondensowanej formuły konfesyjnej, podobnej do tej, której spontanicznie dali życie odkrywający pusty grób: hvge,rqh — zmartwychwstał (Mt 28,6 i par.).

W świetle powyższych wniosków wydaje się uzasadniony postulat, aby do następnych wydań tekstu Ewangelii Łukaszowej włączyć odpowiadający treści teologicznej przypis do „Pierworodny" w Łk 2, 7.

Bibliografia

Alonso Schökel L., Carniti C., *I Salmi*, t. 1–2, Roma 1993.

Arnold B. T., בכר [w:] *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, red. W. A. VanGemeren, (dalej NIDOT&T), Carlisle 1997, t. I, s. 658–659.

Bauer W., Aland K. i. B., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1988[6], 1454.

Beutler J., Ἀδελφός [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Baltz, G. Schneider, (dalej EWNT), Stuttgart 1980, t. I, kol. 67–72.

Blinzler J., *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia 1974.

Brown R. E., *El nacimiento del Mesias. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid 1982.

Brown R. E., North C. R., *Geografia biblijna* [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. wyd. pol. W. Chrostowski), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1931–1860.

Carmona A. R., *Opera do Luca (Lc.–Atti)* [w:] R. A. Monasterio, A. R. Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995, s. 237–329.

Cazelles H., *Premiers-nés dans l'Ancien Testament* [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, red. L. Pirot, A. Robert, (dalej DBS), Paris 1928, t. VIII, kol. 482–491.

Comblin J., *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai 1965.

Dreyfus F., Grelot P., *Dziedzictwo* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1072, s. 243–247.

Edgar E. C., *More Tomb-Stones from Tell el Yahodieh*, „Annales du Service des Antiquités de l'Egypte" 1922, nr 22, s. 7–16.

Feuillet A., *Premiers-nés dans le Nouveau Testament*, DBS, VIII, s. 491–512.

Fic A., *Jezus Chrystus*, tom I: *Tajemnica dzieciństwa*, Poznań 1954.

Frey J. B., *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, „Biblica" 1930, nr 11, s. 373–390.

George A., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978.

Gryglewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* [PŚNT, III, 3], Poznań 1974.

Haag H., *Der Gottesknecht bei Deuterijesaia*, Darmstadt 1985.

Hamilton V. P., נא [w:] *NIDOT&T*, t. I, s. 345–348.

Henninger J, *Premiers-nés*, DBS, t. VIII, s. 461–482;

Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, [PŚNT, 12], Poznań 1959, s. 114–116.

Karris R. J., *Ewangelia według świętego Łukasza* [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, (red. wyd. pol. W. Chrostowski), Warszawa 2001, s. 1034–1107.

Kooy V. H., *First-born* [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, red. G. A Buttrick, (dalej IDB), Nashville 1962, t. 2, s. 270–272.

Kozyra J., *Jezus Chrystus jako APXH*, Katowice 2001.

Łangkammer H., Πρωτότοκος [w:] EWNT, t. III, s. 458–462.

Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

Lietzmann H., *Jüdisch-griechisches Inschriften aus Tell el Yehudijeh* [w:] ZNW 1923, nr 22, s. 280–286.

Łach J., *Bracia Jezusa*, SThV 1973, nr 11, s. 257–264.

Łach J., *Ze studiów nad teologią Ewangelii Dziecięctwa Jezusa* [w:] *Studia z Biblistyki*, Warszawa 1978, t. I, s. 155–322.

Łach J., *Egzegetyczne problemy Łukaszowej ewangelii dziecięctwa Jezusa* [w:] SThV 1978, nr 16, s. 3–14.

Łach J., *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001.

Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, [PŚST, I, 2], Poznań 1964; *ibidem*, ekskurs *Oblubieniec krwi w Wj 4, 24–26*, s. 313–315.

Łach S., *Księga Liczb. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, [PŚST, II, 2], Poznań 1970.

Łach S., Łach J. (opr.), *Księga Psalmów. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, [PŚST VII, 2], Poznań 1990.

Mendelsohn I., *On the Preferential Status of the Eldest Son*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 1959, nr 156, s. 38-40.

Michaelis W., Πρωτότοκος [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, (dalej TWNT), Stuttgart 1933–1979, t. VI, s. 872–882.

Milgrom J., *First-born* [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Supplementary Volume*, red. K. Crim, Nashville 1976, s. 338.

Muchowski P. (tłum.), *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran — Wadi Murabba'at — Masada — Nachal Chewer*, Kraków 2000.

North C. R., *Servant of the Lord, The* [w:] IDB, t. IV, s. 292–294.

Page S. H. T., *The Suffering Servant between the Testaments*, NTS 1985, nr 31, s. 481–495.

Ringgren H., בכר [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, (dalej TWAT), Stuttgart 1973, t. I, kol. 205–210.

Apokryfy Starego Testamentu, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000².

Rumak J., *Ewangelia dziecięctwa Pana Jezusa a krytycy*, [w:] RBL 1962, nr 15, s. 344–352.

Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, Edinburgh 1973, t. I, s. 399–427.

Soden H. von, Ἀδελφός [w:] TWNT, t. I, kol. 144–148.

Spicq C., Πρωτότοκος [w:] *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg – Göttingen 1978, t. II, s. 771, 773.

Szwarc U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie* [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 227–247, zwł. s. 237–239.

Szymanek E., *Ewangelia dzieciństwa (Mt 1–2; Łk 1–2)* [w:] *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 47–76.

Tsevat M., בכור [w:] TWAT, t. I, s. 643–650.

Urbach E. E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Cambridge, 1994, s. 649–692;

Vaux R. de, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972².

Werblowsky R. J. Z., *Messianism* [w:] *Contemporary Jewish Religious Thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*, eds. A. A. Cohen, P. Mendes-Flohr, New York – London 1988, s. 597–602.

Wilk J., *Teologia Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa* [w:] *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 105–124.

Zahn Th., *Brüder und Vettern Jesu* [w:] *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig 1900, t. VI, s. 225–364.

Riassunto

Nel Vangelo di Luca 2, 7 il Figlio di Maria nato a Betlemme è stato chiamato „Primogenito" il che solitamente viene inteso nel senso letterale, mentre ci sono ragioni per „sospettare" una chiara intenzione dell'Autore di attribuire a questo termine, storicamente fondato e giustificato, un senso più profondo e cioè il senso teologico. L'autore dell'articolo si è proposto di dimostrare il contenuto teologico del „primogenito" in Lc 2, 7 analizzando il materiale anticotestamentario filologico e storico nonchè le ricorrenze del termine nel Nuovo Testamento. Dall'analisi eseguita risulta che Luca, in quanto storico e teologo, attribuisce al „primogenito" il ruolo di titolo cristologico carico di contenuti teologici. L'uso assoluto poi del termine „primogenito" nel Lc 2, 7 (senza elementi di spiegazione come ad es. in Rm 8, 29; Col 1, 15 etc.) invita a trattarlo quale titolo di Cristo *per eccellenza*. Solo Lui è *Primogenito*. Questo titolo Gli spetta per doppia raggione: in quanto Figlio Primogenito ed Unigenito del Padre celeste ed in quanto Figlio Primogenito ed Unico di Maria.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Wojciech Życiński SDB

NAUCZANIE KOŚCIOŁA A „NAUCZANIA" W KOŚCIELE. ZA CZY PRZECIW PIĄTEMU DOGMATOWI MARYJNEMU?

Apostoł Paweł w liście do Tymoteusza daje jednoznaczne świadectwo wiary chrześcijańskiej, które wyraża słowami: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich" (1 Tm 2, 5). Jedynym więc Pośrednikiem, Orędownikiem i Odkupicielem człowieka jest Jezus Chrystus, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni" (Dz 4, 12). Odkupienie zatem człowieka jest dziełem Boga w Chrystusie. Takie jest świadectwo Objawienia, świadectwo Biblii, świadectwo wiary Kościoła. Jednakże ten sam Apostoł Paweł uczy nas również, że człowiek jest współpracownikiem Boga, ponieważ uczestniczy w Jego odkupieńczym dziele (1 Kor 3, 9). Być współpracownikiem Boga, według nauki Pawła, to być do Jego dyspozycji, to odpowiadać „tak" na Jego zbawcze inicjatywy. Niewątpliwie spośród stworzeń w sposób najbardziej radykalny w dziele odkupienia współpracowała z Bogiem Najświętsza Maryja Panna. Bycie jednak współpracownikiem Boga, bycie świętym, orędownikiem i pośrednikiem zbawienia w odniesieniu do ludzi, nie oznacza tego samego, co bycie jedynym Odkupicielem. Przy takim założeniu Chrystus byłby również jedynie naszym Współpośrednikiem, Współorędownikiem, Współodkupicielem, bo obok Niego istnieliby także inni pośrednicy, orędownicy, odkupiciele. To jednak byłoby już zaprzeczeniem chrześcijańskiej wiary i doktryny, która z Objawienia wynika.

Tymczasem w pobożnościowo kaznodziejskich ujęciach niektórych środowisk od wielu już dziesiątek lat doświadczamy praktyki wysyłania do Stolicy Apostolskiej petycji domagających się ogłoszenia piątego dogmatu maryjnego. Zakres tych petycji jest różny: wnioskują o zdogmatyzowanie pośrednictwa Maryi, Jej duchowego macierzyństwa, orędownictwa, współodkupicielstwa, lub też wszystkich prerogatyw razem. Już w roku 1913 arcybiskup Mechelen kard. Désiré Mercier,

zaproponował zdogmatyzowanie doktryny o Maryi jako Pośredniczce wszelkich łask[1]. Powołano nawet specjalne komisje teologiczne w Belgii, Hiszpanii i Włoszech, które miały wypowiedzieć się o ewentualnej możliwości zdogmatyzowania pośrednictwa Maryi. Ich praca nie doprowadziła jednak do nowego dogmatu. Na krótko przed II Soborem Watykańskim praktyka kierowania do Stolicy Apostolskiej petycji wołających o piąty dogmat maryjny przybrała znacznie na sile. Podczas obrad soborowych ponad 400 ojców (spośród 2 100 uczestników) zgłosiło wniosek o ogłoszenie nowego dogmatu maryjnego. Większość głosów dotyczyła pośrednictwa, bądź wszechpośrednictwa Matki Bożej, około 50 głosów — duchowego macierzyństwa, prawie tyle samo — współodkupicielstwa (w tym jeden głos z Polski) i około 20 — królewskości Maryi. Z polskich uczestników Soboru na rzecz piątego dogmatu maryjnego zangażowanych było 43 biskupów, z czego 13 postulowało ogłoszenie dogmatu o powszechnym rozdawnictwie łask przez Maryję[2]. Ani prymas S. Wyszyński, ani kard. K. Wojtyła nie postulowali nowych dogmatów maryjnych. Sobór nie ogłosił żadnego dogmatu. Traktat z zakresu mariologii umieścił w perspektywie chrystologicznej i eklezjologicznej, a za najwłaściwsze miejsce dla niego uznał Konstytucję Dogmatyczną o Kościele. Kwestię pośrednictwa Maryi wyjaśnił przez wprowadzenie idei partycypacji w jedynym pośrednictwie Chrystusa. O współodkupicielstwie Matki Bożej nawet nie wspomniał. Mariologiczna doktryna Soboru rozwinięta została przez późniejszych papieży. Najpierw Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* przedstawił zasady właściwej czci Matki Najświętszej i wskazał drogi odnowy kultu maryjnego, a następnie Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* dopełnił nauczanie *Vaticanum II*, określając pośrednictwo Maryi jako macierzyńskie pośrednictwo przez uczestnictwo w pośrednictwie jedynego Pośrednika i Odkupiciela.

NAUCZANIA W KOŚCIELE

Wydawać by się mogło, że dzięki przedstawieniu przez magisterium soborowe i posoborowe pozytywnego wykładu mariologii, problem został jednoznacznie rozstrzygnięty. Tym razem szturm na Watykan przypuścili zwolennicy maryjnych objawień amsterdamskich. W okresie od 25 marca 1945 do 31 maja 1959 Maryja miała się ukazać 56 razy Idzie Peerdeman. Według świadectwa dostępującej objawień, w 1951 roku Matka Boża powiedziała jej, że niebawem ogłoszony

[1] Zob. K. Kowalik, *Piąty dogmat?* [w:] *Tradycja i wierność*, red. K. Kowalik, Lublin 1999, s. 84.

[2] Zob. *O niewłaściwej maryjności*. Rozmowa D. Narewskiej z o. Prof. Celestynem Napiórkowskim OFM Conv, „Wiadomości KAI" 2001, nr 34, s. 10.

zostanie nowy dogmat maryjny, mianowicie o Maryi jako Współodkupicielce, Pośredniczce i Orędowniczce. Będzie to dogmat ostatni, ale za to najważniejszy, bo takie jest życzenie Bożej Matki[3]. Zwolennicy tych objawień znają już dzień i miesiąc ogłoszenia tegoż dogmatu. Nie znają tylko roku. Fakt, że właściwa Kongregacja Watykańska zajęła wobec objawień amsterdamskich negatywne stanowisko, pozostaje dla ich zwolenników bez znaczenia.

Z większą jeszcze energią i pomysłowością o zdogmatyzowanie nauki o Maryi Współodkupicielce, Pośredniczce i Orędowniczce walczy ruch *Vox populi Mariae Mediatrici*, czyli Głos Ludu Maryi Pośredniczki czy w sprawie Maryi Pośredniczki. Powstał on na założonym w 1946 roku przez franciszkańskich tercjarzy uniwersytecie w Steubenville w amerykańskim stanie Ohio, a jego liderem jest świecki teolog dr Mark Miravalle. Ruch ten jest międzynarodową organizacją ludzi świeckich, którzy stawiają sobie za cel pomoc Ojcu Świętemu w podjęciu decyzji zmierzającej do dogmatycznej definicji papieskiej prawdy o Maryi Współodkupicielce, Pośredniczce i Orędowniczce. Przedstawiciele Ruchu zbierają w tym celu prośby wiernych na całym świecie dla pokornego, jak zaznaczają, poparcia naszego Ojca Świętego dla ogłoszenia tego dogmatu. Wiele ośrodków apostolatu maryjnego tego Ruchu, w różnych krajach, zajmuje się tłumaczeniem broszurek pana Miravalle i rozpowszechnianiem petycji. W 1994 roku podpisało ją też dwóch biskupów z Polski, a formularze petycji, wyłożone w kilogramach po 25 podpisów każdy egzemplarz, spotkać można niemal w każdym ośrodku maryjnym Polski. Szacuje się, że dotychczas napłynęło już do Watykanu blisko 5 milionów petycji.

Przejawem „pomocy" Ojcu Świętemu jest też wydana w 1993 roku z inicjatywy Ruchu i dedykowana Papieżowi[4] książka o tytule *Mary, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*[5], której redaktorem jest dr Miravalle. Wyrażone jest w niej pragnienie, by Jan Paweł II jako „prowadzony Duchem Prawdy Namiestnik Chrystusa na ziemi, zdefiniował i proklamował jako chrześcijański dogmat objawiony przez Boga prawdę o Maryi Współodkupicielce, Pośredniczce wszystkich łask i Orędowniczce Ludu Boga, dla słusznej czci Matki Jezusa i dla dobra jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła Chrystusowego"[6]. W cztery lata później wydany został jej drugi tom o tytule *Mary, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations II Papal, Pneumatological, Ecumenical*[7]. Tym

[3] Zob. G. Hierzenberger, O. Nedomansky, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Casale Monferato 1996, s. 306–311.

[4] Dedication: „To John Paul II, servus Mariae and pope of her maternal mediation who has directed the gaze of the Church towards Mary in »prospect of the Year 2000«", s. V.

[5] M. Miravalle, *Mary, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Santa Barbara 1993.

[6] *Ibidem*, s. 9.

[7] Santa Barbara 1997.

razem lider Ruchu zadbał o to, aby drugi tom książki dedykować nie komu innemu, ale samemu Duchowi Świętemu, który zstąpiwszy ponownie na ziemię, z pomocą Maryi, może doprowadzić Kościół do jego nowej wiosny[8]. Tą nową wiosną będzie oczywiście nowy dogmat. W Kościele bowiem nadszedł już czas, „aby w szczytowym momencie ery maryjnej, została ogłoszona i zdefiniowana piąta doktryna maryjna, to znaczy współodkupicielska rola Maryi jako Współodkupicielki, Pośredniczki wszystkich łask i Orędowniczki Ludu Bożego"[9].

Gdyby „słuszna cześć Matki Jezusa" polegała jedynie na liczbie ogłaszanych dogmatów, to należy przypuszczać, że mielibyśmy ich już całą litanię. Prawda dogmatyczna musi jednak wynikać ze źródeł Objawienia. Mark Miravalle wydaje się o tym zapominać, a dogmatyczne nauczanie Kościoła myli z prywatnym nauczaniem w Kościele, z prywatną, indywidualną i subiektywną pobożnością. Zarówno jego argumentacja teologiczna, jak i interpretacja Biblii czy orzeczeń Magisterium Kościoła, pozostawiają wiele do życzenia i są w jawnej sprzeczności tak z doktryną Soboru, jak i z nauczaniem Jana Pawła II wyrażonym choćby w encyklice *Redemptoris Mater*. Z argumentacji autora wynika, że zesłanie Ducha Świętego jest dziełem tylko i wyłącznie Maryi, ponieważ dokonało się dzięki Jej modlitwom (s. V). Wyraża też przekonanie, że i dziś Maryja wyprosi nową Pięćdziesiątnicę, tym razem na Pasterzy Kościoła, którzy wymuszą na Ojcu Świętym nowy dogmat (s. V).

Tego typu rewelacji w Kościelnej i katolickiej doktrynie M. Miravalle jest znacznie więcej. Oto niektóre z nich:

„Doktryna o Współodkupicielstwie Maryi zgodna jest z Objawieniem Bożym, które znajduje się w Piśmie świętym Starego i Nowego Testamentu, w Tradycji Kościoła od czasów Apostołów i w uroczystym oraz zwyczajnym nauczaniu Magisterium Kościoła aż po *Redemptoris Mater* Jana Pawła II" (s. IX). „Ze względu na ścisłe i nieporównywalne uczestnictwo w niezgłębionym dziele Boskiego Odkupiciela, Maryja ludzka Matka Odkupiciela, zasłużyła w Kościele na tytuł Współodkupicielki" (s. XV). „Pierwsze objawienie ścisłej współpracy Maryi z Odkupicielem znajduje się w wielkiej zapowiedzi odkupienia, jaką stanowi Protoewangelia z Księgi Rodzaju" (s. 1). „Przy zwiastowaniu Maryja rozpoczyna swoją rolę Współodkupicielki razem z Odkupicielem. Jest to dobrowolne »niech mi się stanie« tak ścisłej współpracy z Odkupicielem, że Maryja Współodkupicielka dostarczyła Odkupicielowi istotnego narzędzia odkupienia" (s. 5). „Maryja, która poprzednio była Służebnicą Pańską przy zwiastowaniu, przez gorzkie

[8] Dedication: „To the Holy Spirit, Spouse of Mary and Soul of the Church; may the Spirit soon descend with the »New Pentecost« prayed for at the Council, leading to a »New Springtime for the Church« through the powerful intercession of Mary, Maternal Mediatrix of all spiritual gifts from the Sanctifier to the human family", s. V.

[9] *Mary, Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, t. I, s. 78.

cierpienia Kalwarii staje się Niewiastą wraz z Mężem Odkupienia. Matką z Synem Zbawienia (*Domina*) z Panem (*Dominus*) wszystkich narodów" (s. 11). „Tekst J 19, 26 jest spisanym słowem Bożym. Urząd Nauczycielski Kościoła i Magisterium interpretują ten tekst w sposób natchniony i bogaty, wskazując maryjną tajemnicę Współodkupicielki" (s. 12). „W czasie pontyfikatów Jana XXIII (1958–1962) i Pawła VI (1963–1978) Sobór Watykański II swoim autorytetem potwierdził nieustanne nauczanie zwyczajnego Magisterium współczesnych papieży o współodkupiającej roli Maryi" (s. 18). „Papież Jan Paweł II w sposób pewny i obfity uwspółcześnił stałe nauczanie Magisterium dotyczące roli i doktryny Współodkupicielki. [...] Ojciec Święty zauważa, że cierpienie Maryi, które osiągnęło stopień przechodzący wszelką ludzką wyobraźnię, było w nadprzyrodzony sposób skuteczne dla naszego zbawienia. Współodkupicielka miała szczególny udział w odkupieńczej śmierci Odkupiciela" (s. 20). „Duch prawdy przepowiedział Jej, że w punkcie krzyżowym Jej roli Współodkupicielki, miecz przeszyje Jej własne serce" (s. 21). „Współodkupicielka zostanie także nagrodzona darem pełnego duchowego macierzyństwa Ludu Bożego, który to Lud Ona odkupiła razem z Chrystusem" (s. 22). „W Starym Testamencie była zapowiedziana jako Współodkupicielka i stała się Współodkupicielką przez swe posłuszeństwo i zgodę przy zwiastowaniu" (s. 22). „Maryja jako Współodkupicielka za swe uczestnictwo razem z Odkupicielem w odkupieniu rodziny ludzkiej otrzymuje dar: staje się także Pośredniczką i Orędowniczką" (s. 22). „Prosząc Maryję, aby traktowała umiłowanego ucznia jako swego syna, Jezus zaprasza Ją, aby się zgodziła na ofiarę Jego śmierci" (s. 46). „Rola Matki Jezusa, Wielkiej Niewiasty i Pani z Panem Panów obejmuje całe pisane Słowo Boże, od Księgi Rodzaju do Apokalipsy" (s. 59). „Jak Chrystus jest prawdziwym Królem i Panem wszystkich narodów, tak Maryja Matka Króla i Współodkupicielka w zwycięstwie Odkupiciela stała się Królową Matką (Gebirah), wielką Matką i Panią wszystkich narodów" (s. 62). „Droga łaski jest zawsze ta sama: akcja — od Ojca, przez Syna w Duchu Świętym i przez Niepokalaną; następnie reakcja — od stworzeń, przez Niepokalaną i Chrystusa w Duchu Świętym z powrotem do Ojca" (s. 67). „Możemy więc zauważyć, że objawiona prawda o Maryi Współodkupicielce wraz z Odkupicielem i wynikającymi rolami, jako Pośredniczki wszystkich łask i Orędowniczki Ludu Bożego, ukazuje ważny eklezjalny model Kościoła" (s. 73). „Wzniosłe role Maryi, Matki Jezusa, jako Współodkupicielki z Odkupicielem, Pośredniczki wszystkich łask z Pośrednikiem i Uświęcicielem i Orędowniczki Ludu Bożego, są opatrznościowymi rolami Niepokalanej Matki Boga i mają mocną podstawę w Piśmie świętym i Tradycji Apostolskiej oraz autorytatywnym i stałym nauczaniu Magisterium Kościoła" (s. 76). „Maryjne role Współodkupicielki, Pośredniczki i Orędowniczki były nie tylko nauczane i głoszone na całym świecie w czasie przed Soborem, na katolickich uniwersytetach i w seminariach, ale jeszcze Ojcowie

Soboru wzywają do pełniejszego naukowego uzupełnienia dotyczącego natury i roli Matki Jezusa w Jej opatrznościowej roli w Bożym dramacie ludzkiego zbawienia" (s. 77). „Wtedy i tylko wtedy (czyli po ogłoszeniu nowego dogmatu — przyp. W. Ż.) Kościół głosiłby odważnie i stanowczo całą prawdę o Maryi" (s. 77).

SEMANTYCZNY I TEOLOGICZNY CHAOS

Marka Miravalle częściowo może usprawiedliwiać brak jednoznacznej terminologii, która wyrażałaby uczestnictwo i rolę Maryi w zbawczym dziele Chrystusa. Ale tylko częściowo, ponieważ poruszając w podstawach wiary cały Kościół Jezusa Chrystusa i żądając dogmatycznego zdefiniowania doktryny, trzeba najpierw uściślić terminologię. Tymczasem *Vox Populi Mariae Mediatrici* serwuje Kościołowi semantyczny chaos[10]. W literaturze teologicznej, a jeszcze bardziej pobożnościowej okresu przedsoborowego istniało wiele terminów, które wyrażać miały treść proponowaną przez piąty dogmat. Do najczęściej spotykanych należały: Współodkupicielka, Wstawicielka, Towarzyszka Chrystusa, Zjednoczona z Chrystusem, Królowa, Pośredniczka, Wszechpośredniczka, Naprawczyni, Wynagrodzicielka, Wyzwolicielka, Pojednawczyni, Wspomożycielka, Rozdawczyni łask, Źródło łask, Matka duchowa. Od X wieku Maryję określano tytułem Odkupicielki, ale wyłącznie dla określenia Jej roli jako Matki Odkupiciela (*Redemptoris Mater*). W wieku XVIII termin ten zostaje zastąpiony przez tytuł „Współodkupicielka", jednak tylko na krótko, ponieważ już w wieku następnym jego zastosowanie niemal zanika, głównie za sprawą M. J. Scheebena, wyrażającego przekonanie, że posługiwanie się tym terminem przynosi teologii więcej szkody aniżeli pożytku[11].

Analogicznie do braku jednoznaczności terminologicznej można mówić o nieokreślonej treści teologicznej pojęć, stosowanych na wyrażenie uczestnictwa Maryi w dziele zbawczym. Jeśli na przykład jedni autorzy posługują się terminem „pośrednictwo", to inni dla na wyrażenia tej samej treści używają słowa „współodkupienie". Podobnie jedni mówią o „wstawiennictwie", inni natomiast o „współpracy". Zdaniem R. Laurentina, terminy, takie jak: pośrednictwo, współodkupienie czy macierzyństwo duchowe, odnoszą się zawsze do tej samej rzeczywistości, jaką jest uczestnictwo Maryi w dziele zbawczym. Dlatego też aby uniknąć jakiejkolwiek wieloznaczności, proponuje on zastąpienie tych terminów jednym sformułowaniem: „obecność lub funkcja Maryi we wspólnocie świętych"[12].

---

[10] Zob. *O niewłaściwej maryjności*, *op. cit.*, s. 11.

[11] Zob. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, Freiburg 1954, n. 1775.

[12] Zob. R. Laurentin, *Le probleme de la Médiation de Marie dans le développement historique et son incidence aujourd'hui* [w:] AA VV, *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma 1979, s. 24.

Tymczasem w ujęciach pana M. Miravalle bez trudu dostrzec można powrót do koncepcji św. Bernarda z Clairvaux o współcierpieniu Maryi z Chrystusem, co w późniejszych rozwinięciach doprowadziło do wypracowania tezy, że to Maryja wspólnie z Bogiem Ojcem wydała swego Syna na okup za grzeszników, a Jej duchowe cierpienie było dopełnieniem ofiary Chrystusa. Podobnie literatura pseudoalbertyńska (*De Laudibus sanctae Mariae* bądź *Mariale super Missus est*) wyrażała przekonanie, że Maryja ma nie tylko udział w obiektywnym odkupieniu, ponieważ w sercu wycierpiała Ona to, co Chrystus na ciele, ale wręcz, że odkupienie to zasługa Maryi, bo dzięki Niej Chrystus „skreślił dłużny zapis" (Kol 2, 14)[13]. Propozycja zwolenników nowego dogmatu sprowadza się zatem do stwierdzenia, że Maryja jest Współodkupicielką na równi z Chrystusem, który przestał być naszym jedynym Odkupicielem. Teologia, przynajmniej jak dotąd, nie znajduje uzasadnienia dla takiej doktryny, która wbrew zapewnieniom M. Miravalle, jest całkowicie obca nauczaniu Biblii i Tradycji doktrynalnej[14]. Wśród merytorycznych zastrzeżeń podnoszonych przez teologię w odniesieniu do doktryny o współodkupicielstwie przynajmniej trzy zasługują na szczególną uwagę:

1) Zasada Jedności Pośrednika. Doktryna o naszym współodkupieniu przez Maryję sugeruje ścisłą i zasługującą (w wymiarze obiektywnym) współpracę Matki Bożej w odkupieniu człowieka, a tym samym dwoistość pośredników czy podwójne źródło zbawienia. Decydując się na definicję dogmatyczną współodkupicielstwa, Kościół zaprzeczyłby doktrynie Biblii.
2) Zasada jedności Odkupiciela. Nie istnieje możliwość wysłużenia *in actu primo* własnego odkupienia. Żaden człowiek nie może bowiem wysłużyć sobie tego, by być przyczyną własnego odkupienia. Byłoby to samozbawienie. Współodkupicielka innych byłaby też współodkupicielką samej siebie.
3) Zasada powszechności odkupienia. Maryja, tak jak każde stworzenie, potrzebowała również odkupienia i została odkupiona, choć w sposób wyjątkowy bo przez Niepokalane Poczęcie. Jako taka nie może Ona być w jakikolwiek sposób i w jakimkolwiek wymiarze przyczyną odkupienia dla innych[15]. Została odkupiona, dlatego że również w odniesieniu do Niej zastosowanie znalazły odkupieńcze zasługi Chrystusa — jedynego Odkupiciela.

Drugi z atrybutów, którym jest „wszechpośrednictwo", w odniesieniu do Matki Bożej oznacza radykalizm Jej pośrednictwa. Innymi słowy chodzi o skuteczność

[13] Zob. K. Kowalik, *op. cit.*, s. 90.

[14] Po raz pierwszy tytuł „Współodkupicielka" pojawił się w tradycji pobożnościowej w anonimowym hymnie z XV wieku, zamieszczonym w modlitewniku św. Piotra z Salzburga.

[15] Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, s. 315.

pośrednictwa Maryi w każdym przypadku i w każdej sprawie. Tu właściwie Chrystus przestaje być już potrzebny, może jedynie w roli Wielkiego Magazyniera. To bowiem miłosierna Matka, w przeciwieństwie do Syna jako karzącego Sędziego, dostrzega potrzeby grzeszników, okazuje im miłosierdzie i decyduje o udzieleniu łask. Jest zatem Orędowniczką, Obrończynią. Jak Chrystus przyszedł na ziemię przez Maryję, tak my również tylko dzięki Niej mamy dostęp do Chrystusa. Bezpośredniej drogi nie ma. Znów widać tutaj inspirację nauki św. Bernarda, który głosił że jest wolą Boga, abyśmy wszystko otrzymywali przez Maryję[16]. Ten ostatni pogląd może być prawdziwy, ale przy pewnej modyfikacji: otrzymaliśmy przez Maryję Chrystusa, który jest dla nas wszystkim.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Inicjatywa *Vox Populi Mariae Mediatrici* na rzecz nowego dogmatu maryjnego wywołuje u jednych entuzjazm, a u innych niepokój, u wszystkich zaś emocje. Nie brak wzajemnych oskarżeń bądź to o nadmierną dewocję, bądź o antymaryjność. Niewątpliwie tytuły maryjne „Współodkupicielka", „Wszechpośredniczka" czy „Orędowniczka", zawierają pewną treść teologiczną, ale tylko przy uwzględnieniu odpowiedniego kontekstu i określeniu właściwego zakresu semantycznego istotnych dla dogmatu sformułowań. Kontekstem jest Boże macierzyństwo Maryi, a Jej funkcja wyznaczana przez powyższe terminy, znaczeniowo nie może być utożsamiana z funkcją Chrystusa. W argumentacji Dr. M. Miravalle brak merytorycznych argumentów, a nieścisłości terminologiczne zastąpione zostały nadgorliwą pobożnością.

Teologiczne zastrzeżenia odnośnie do stosowności używania tytułów *Corredemptrix* czy *Mediatrix omnium gratiarum* podniesiono już podczas obrad *Vaticanum II* i dlatego Sobór nie przyjął nawet tych tytułów do swoich dokumentów. Doktrynę o pośrednictwie Maryi rozwinął natomiast w kategoriach Jej uczestnictwa w jedynym pośrednictwie Chrystusa (*Maria in Christo Mediatrix*) oraz macierzyńskiego pośrednictwa w Duchu Świętym. Obie kategorie znalazły pogłębienie w encyklice *Redemptoris Mater*. Terminy „Współodkupicielka" i „Pośredniczka łask wszystkich" zaliczyć można do swoistego rodzaju *science fiction* teologii, ponieważ nigdy i nigdzie nie zostały one zdefiniowane przez Magisterium Kościoła. Nigdy też nie było powszechnej nauki Magisterium Kościoła w odniesieniu do proponowanej przez te terminy doktryny, jak sugeruje *Vox Populi Mariae Mediatrici*. W *Acta Apostolicae Sedis* znajdujemy jedynie trzy miejsca, w których pojawia się tytuł „Współodkupicielka". Nie były to jednak dokumenty

[16] *Sermo in nativ. B. Mariae, de aquaeductu* 7, PL 183, 441 C.

Magisterium o znaczeniu doktrynalnym, ale pobożnościowym. Pierwszy z nich pochodzi z roku 1908 i jest pozytywną odpowiedzią Kongregacji Obrzędów na prośbę Generała Zakonu Sług Maryi, by celem uczczenia „miłosierdzia Współodkupicielki rodzaju ludzkiego" Jej Święto Siedmiu Boleści podnieść do kategorii drugiej klasy[17]. 12 sierpnia 1913 roku Kongregacja Świętego Oficjum udzieliła odpustu wiernym, którzy pozdrawiając się, wymieniają imię „Matki Bożej naszej Współodkupicielki"[18]. 22 marca 1918 roku Benedykt XV w liście apostolskim *Inter Sodalicia* zamieścił słowa: „Słusznie możemy powiedzieć, że [Maryja] odkupiła z Chrystusem rodzaj ludzki"[19]. Jest to jedyna tej rangi wypowiedź Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w kwestii współodkupicielstwa Maryi. *Inter Sodalicia* nie był jednak dokumentem kierowanym do całego Kościoła, ale jedynie do rzymskiego Bractwa Naszej Pani Dobrej Śmierci i nie jest to dokument doktrynalny, lecz pobożnościowy. Sporadycznie i tylko do określonych grup terminu *Coredemptrix* używał Pius XI. Pius XII jednak unikał tego terminu i stanowczo sprzeciwiał się jego dogmatyzacji. W nauczaniu Pawła VI i Jana Pawła II w ogóle się on nie pojawia. Odwoływanie się przez M. Miravalle do doktryny ostatniego soboru, który miałby rzekomo popierać jego tezę, jest nieporozumieniem. W sposób ewidentny, posługując się tekstami soboru i papieży, Miravalle dostosowuje je do swoich założeń. Cytując np. 58 numer *Lumen Gentium*, gdzie jest mowa o współcierpieniu Maryi, interpretuje go jako dowód potwierdzający soborową naukę o współodkupicielstwie, pisząc: „To właśnie w świetle jedynej i ścisłej współpracy Maryi z Odkupicielem, tak przy wcieleniu (Łk 1, 28), jak i w dziele odkupienia na Kalwarii (J 19, 26), Kościół zwraca się do Maryi pod wezwaniem »Współodkupicielki«"[20]. Natomiast w kategoriach jawnego nadużycia trzeba odbierać wypowiedź autora *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, że „Jan Paweł II w sposób pewny i obfity uwspółcześnił stałe nauczanie Magisterium dotyczące roli i doktryny Współodkupicielki" (s. 20). Jan Paweł II nie zrobił tego z prostej przyczyny: stałego i powszechnego nauczania Magisterium o Maryi jako Współodkupicielce nigdy nie było. Niewątpliwą natomiast zasługą Ojca Świętego jest uwspółcześnienie, w sposób pewny i obfity, mariologii.

Swoistym *novum* doktryny II Soboru Watykańskiego jest nie tylko jej pozytywna prezentacja, ale też pominięcie milczeniem kwestii nieznajdujących uzasadnienia teologicznego i rozwijanych jedynie w kręgach pobożnościowych. W sposób szczególny odnosi się to do doktryny z zakresu mariologii, a w niej kwestii współodkupicielstwa Maryi i pośrednictwa łask wszystkich. Przede wszyst-

[17] AAS 41(1908), s. 409.
[18] AAS 5(1913), s. 364.
[19] AAS 10(1918), s. 182.
[20] *Mary, op. cit.*, s. 15.

kim sobór pominął milczeniem sam tytuł „Współodkupicielka", jak i jego treść teologiczną, proponowaną przez pana Miravalle. Sobór przywołał natomiast teksty biblijne podkreślające ścisłe zjednoczenie Maryi z Chrystusem i, w świetle teologii Apostoła Narodów, wskazał na Maryję jako na pierwszą wśród współpracowników Boga (1 Kor 3, 9). Milczeniem pominął również określenie Maryi tytułem „Rozdawczyni łask wszelkich" mimo że od czasów św. Bernarda aż po *Vaticanum II* tytuł ten używany był także przez papieży. Doktrynę o pośrednictwie Maryi Sobór wyjaśnia przez odwołanie się do Jej uczestnictwa w pośrednictwie Chrystusa. Nie jest to bowiem pośrednictwo niezależne, lecz wynikające z jedynego pośrednictwa Odkupiciela. Sobór nie mówi o Maryi i Chrystusie, ale o Maryi w Chrystusie, z Chrystusem, podporządkowanej Chrystusowi[21]. Sobór uczy natomiast o Jej współpracy w dziele zbawienia, która to współpraca nie jest jednak tego samego rodzaju, co jedyne dzieło zbawcze Chrystusa. Uczestnictwo Maryi w zbawczym dziele Boga wyraża sobór określeniami: „współpracowała w zbawieniu człowieka", „służyła tajemnicy odkupienia", „zjednoczona nierozerwalnie z dziełem zbawczym swego Syna", „uczestniczyła w szczególny sposób w dziele Zbawiciela". Współpracować, uczestniczyć, służyć to jednak nie to samo, co współzbawiać czy współodkupiać.

W 1996 roku Stolica Apostolska zwróciła się do obradującego w Częstochowie Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego z prośbą o powołanie Komisji Teologicznej, która wyraziłaby opinię dotyczącą możliwości ogłoszenia nowego dogmatu wiary o Maryi Współodkupicielce, Pośredniczce i Orędowniczce. W skład powołanej przez Kongres Komisji, oprócz 15 mariologów z Kościoła rzymsko-katolickiego, weszli także przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich: prawosławnego, anglikańskiego, luterańskiego, melchickiego. Reprezentowali oni takie kraje, jak: Polska, Włochy, Niemcy, Francja, Anglia, Hiszpania, Portugalia, Chorwacja, Austria, Meksyk, USA, Syria, Grecja, Turcja. Tak bogaty skład geograficzny i wyznaniowy gwarantował obiektywizm Komisji. Jej opinia była jednoznacznie negatywna: „Nie uważamy za stosowne odstępować od perspektywy teologicznej wyznaczonej przez II Sobór Watykański". Opinia Komisji Kongresu, nazwana *Deklaracją Częstochowską*, została zaakceptowana przez Stolicę Apostolską, opublikowana w urzędowym piśmie Papieskiej Akademii Maryjnej[22] i jest przejawem oficjalnego stanowiska Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w tej kwestii.

Tytuły: Współodkupicielka, Pośredniczka i Orędowniczka, jak czytamy w *Deklaracji*, są wieloznaczne i na różne sposoby można je interpretować. Nie wolno

[21] Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel mistero do Cristo e della Chiesa*, Torino 1995, s. 305.

[22] *Dichiarazione della Commisione Teologica del Congresso di Częstochowa*, Pontificia Accademia Mariana — Notiziario, anno II, nr 3, Roma, dicembre 1997, s. 3.

zatem odstępować od doktryny II Soboru Watykańskiego, który w swym nauczaniu nie posłużył się nawet terminem „Współodkupicielka", a w odniesieniu do Pośredniczki i Orędowniczki okazał wielką wstrzemięźliwość[23]. Teologia tych tytułów wymaga bowiem jeszcze dogłębnego studium w odnowionej perspektywie trynitarnej, eklezjologicznej i antropologicznej[24].

WNIOSKI

Jak zatem oceniać inicjatywę Ruchu *Vox Populi Mariae Mediatrici* i zwolenników objawień amsterdamskich na rzecz nowego dogmatu maryjnego? Jest to niewątpliwie inicjatywa chybiona i niefortunna. Przede wszystkim dlatego, że trudno w niej znaleźć wyraz teologii chrześcijańskiej. Dominuje w niej i usprawiedliwia wszystko prywatna pobożność. Stosowana przez zwolenników Ruchu metoda uprawiania teologii to synkretyzm dowolnych wypowiedzi i ich dopasowywanie do własnych, prywatnych i subiektywnych założeń. Dogmat jednak nie jest przejawem pobożności czy spekulacji, ale doktryny i teologii mającej swe uzasadnienie w źródłach Objawienia. Doktrynę proponowaną przez Dr. M. Miravalle jako piąty dogmat maryjny można określić jedynie jako swoistego rodzaju gnozę teologiczną. Można podziwiać determinizm i upór tego człowieka. Wszędzie bowiem tam, gdzie we współczesnym nauczaniu Kościoła z zakresu mariologii pojawiają się wypowiedzi o Maryi i Jej imię, on konsekwentnie zastępuje je terminem „Współodkupicielka". W efekcie odnosimy wrażenie, że cała mariologia katolicka sprowadza się do tego właśnie tytułu. Jego determinizm byłby jednak bardziej efektywny, gdyby zechciał wsłuchać się w głos Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, zamiast być jego nauczycielem, a mariologię tworzyć, opierając się na źródłach Objawienia.

Zusammenfassung

Lehre der Kirche und „Lehren" in der Kirche. Für oder gegen das fünfte marianische Dogma.

Dr. M. Miravalle von der katholischen Universität in Steubenville (Ohio) und die von ihm gegründete Bewegung Vox Populi Mariae Mediatrici schon seit vielen Jahren durch ihre Petitionen bestürmen Heiligen Stuhl mit Forderungen der Verkündung eines neuen Dogmas von Maria der Miterlöserin, Mittlerin und Fürsprecherin. In ihrer Überzeugung ist es nicht nur eine biblisch

[23] Zob. KK 62.

[24] Zob. *Dichiarazione*, s. 3.

begründete Glaubenslehre und Ausdruck des allgemeinen Lehramtes der Kirche, sondern auch ein persönlicher Wunsch von Maria. Die aber im Artikel präsentierten Analysen sowohl biblischen als auch theologischen, lassen keine so weit gehenden Schlüsse zu. Die Argumente für das fünfte marianische Dogma rühren nicht von der Theologie, sondern von der Frömmigkeit her.

tłum. Jacek Jurczyński

ROBERT

Małż
pozycję
istnieje c
są wezwa
Wezwan
konów, k
bowiem
Bożego
Nauc
czasem
tyfikatu
Kościoła
nauczani
II *O zad*
sortio (2
przynosi
Duża
wobec n
w tym z
znajduje
Roku 20

[1] Zob.
red. R. Bi
[2] Jan I
Jubileuszu

SEMINARE
2002, 18

ROBERT BIELEŃ SDB

KAPŁANI I DIAKONI W POSŁUDZE WSPÓŁCZESNEMU MAŁŻEŃSTWU I RODZINIE W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH WSKAZAŃ KOŚCIOŁA

Małżeństwo i rodzina zajmuje niezmiennie w życiu i nauczaniu Kościoła pozycję priorytetową. Dzieje się tak dlatego, że między rodziną a Kościołem istnieje organiczna więź (FC 49). Na mocy tej współzależności wszyscy wierzący są wezwani do ochrony i wsparcia małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie. Wezwanie to szczególnie dotyczy duchowieństwa — biskupów, kapłanów i diakonów, którzy jako pierwsi powinni podejmować posługę wobec rodziny. To oni bowiem zostali ustanowieni przez Jezusa Chrystusa przewodnikami wspólnot Ludu Bożego i szafarzami sakramentów (FC 73).

Nauczanie II Soboru Watykańskiego sprawiło, że lata posoborowe stały się czasem zintensyfikowania działań na rzecz rodziny. Dotyczy to zwłaszcza pontyfikatu Jana Pawła II, który jest okresem wyjątkowo obfitego nauczania i działań Kościoła ukierunkowanych na promocję małżeństwa i rodziny[1]. Wielką kartą nauczania Kościoła na temat rodziny stała się adhortacja apostolska Jana Pawła II *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris consortio* (22.11.1981), a każdy nowy rok pontyfikatu papieża „z dalekiego kraju" przynosi nowe impulsy do działań duszpasterskich wobec rodziny.

Duża część wspomnianego nauczania Kościoła dotyczy posługi duchowieństwa wobec małżeństwa i rodziny, a ostatnie lata przyniosły wiele ważnych wskazań w tym zakresie. Wśród nowych dokumentów Kościoła, wartych odnotowania, znajduje się list apostolski Jana Pawła II na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte* (6.01.2001)[2] i jego przemówienia: do drugiej

---

[1] Zob. R. Bieleń, *Rodzina podstawową drogą współczesnego Kościoła* [w:] *W służbie rodziny*, red. R. Bieleń, Warszawa 2000, s. 50–60.

[2] Jan Paweł II, *List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte"* (2.02.1998), OsRomPol 2:2001, s. 4–23.

grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum* w 1998 r.[3] oraz do uczestników III Światowego Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym w Rzymie w 2000 r.[4], jak również *Rodzina — dar i zadanie, nadzieja ludzkości. Deklaracja Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro* II Międzynarodowego Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego[5] oraz nauczanie II Polskiego Synodu Plenarnego, zwłaszcza dokument „Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie"[6].

Wyodrębniając nowe wyzwania stojące przed duchownymi w posłudze małżeństwu i rodzinie, trzeba wcześniej dookreślić, jaki charakter ma zobowiązanie księży i diakonów do podnoszenia godności małżeństwa i rodziny (KDK 52), wskazać istotną zawartość duszpasterstwa rodzin oraz zróżnicowany udział duchowieństwa w strukturach duszpasterstwa rodzin i w realizacji podstawowych zadań tegoż duszpasterstwa.

OBOWIĄZEK POSŁUGI DUCHOWIEŃSTWA WOBEC MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Rodzina jest podstawową komórką społeczną, w której realizuje się życie każdego człowieka. Dlatego „szczęście osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją małżeństwa i rodziny" (KDK 46). Z tego powodu rodzina jest fundamentalną drogą, po której kroczy Kościół. To podstawowe przeświadczenie znajduje wyraz i szerokie rozwinięcie zarówno

[3] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn nowej ewangelizacji. Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum"* (2.02.1998), OsRomPol 3:1998, s. 36–40.

[4] Jan Paweł II, *Wielki Jubileusz Roku 2000*, OsRomPol 1:2001, s. 12–16.

[5] *Rodzina — dar i zadanie, nadzieja ludzkości. Deklaracja Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro* (dalej cyt. jako: Deklaracja). Wymieniony dokument jest deklaracją końcową przyjętą przez II Międzynarodowy Kongres Teologiczno-Duszpasterski (1–3 października 1998), który poprzedzał II Światowe Spotkanie Rodzin z Ojcem Świętym Janem Pawłem II w Rio de Janeiro (3–5 października 1998). *Deklaracja* składa się ze wstępu oraz czterech rozdziałów zatytułowanych następująco: „Rodzina w burzliwych czasach" (rozdz. I), „Rodzina jako dar" (rozdz. II), „Rodzina jako zadanie" (rozdz. III), „Rodzina jako nadzieja ludzkości" (rozdz. IV). Zob. OsRomPol 1:1998, s. 49–53.

[6] II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie* [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 29–48. Dokument napisany został na podstawie paradygmatu pastoralnego i omawia trzy zagadnienia: katolicką naukę o małżeństwie i rodzinie, współczesne uwarunkowania rodziny oraz wskazania dla działań Kościoła i postulaty wobec władz cywilnych. Punktem wyjścia w opracowaniu dokumentu synodalnego na temat stosunku Kościoła w Polsce do rodziny był dokument roboczy „W trosce o polską rodzinę" — zob. II Polski Synod Plenarny, *W trosce o polską rodzinę* [w:] *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 293–307.

w wielu wypowiedziach Magisterium Kościoła[7], jak i we współczesnych pracach poświęconych temu zagadnieniu[8].

Kościół, chcąc odpowiednio wspierać współczesną rodzinę, jest zobowiązany rozpoznawać dotykające ją procesy, aby móc uchwycić dodatnie i ujemne aspekty obecnej sytuacji małżeństwa i rodziny. Przykładem takiego działania jest rozpoznanie znaków czasu odnoszących się do rodziny dokonane na II Soborze Watykańskim (KDK 47). Można zauważyć, że pomimo upływu ponad trzydziestu lat soborowa analiza blasków i cieni sytuacji współczesnej rodziny pozostaje nadal aktualna.

Konsekwencją rozpoznania znaków czasu na Soborze było wezwanie wszystkich ludzi do wspierania małżeństwa i rodziny. Do tego wsparcia winien czuć się zobligowany każdy chrześcijanin. Powinno się ono przejawiać w pierwszym rzędzie oddziaływaniem na różne wspólnoty i grupy w społeczeństwie i mieć na celu skuteczny rozwój małżeństwa i rodziny (KDK 52). Podobne wezwania można znaleźć w wypowiedziach Jana Pawła II. Papież z jednej strony zaakcentował potrzebę zaangażowania się każdego człowieka posiadającego dobrą wolę w ochronę i wsparcie rodziny, a z drugiej strony określił tę potrzebę jako priorytetową i bardzo pilną (FC 86).

Osoby duchowne, w sposób szczególny wezwane do służby Ludowi Bożemu (KKK 1547), są zobowiązane podejmować wezwanie Kościoła do ratowania i popierania małżeństwa i rodziny. Zobowiązanie do apostolatu rodzin dotyczące wszystkich bez wyjątku kapłanów, podkreślają: „Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną", zaznaczając, że „apostolstwo rodzin jest zadaniem nie tylko dla tych nielicznych kapłanów, którym zostało lub zostanie powierzone duszpasterstwo rodzin, lecz jest wymiarem dziś podstawowym i, można rzec, wszechobecnym apostolatu chrześcijańskiego, do którego powołani są **wszyscy kapłani**, chociaż na różne sposoby i w różnym stopniu zaangażowania"[9] (podkr. — R. B.).

---

[7] Por. FC 1, 3, 86; LdR 2, 17.

[8] Por. m.in.: K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1979; J. Homplewicz, *Pedagogika rodziny*, Rzeszów 2000; F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1982; L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994; J.-L. Flandrin, *Historia rodziny*, Warszawa 1998; J. Kłys, *Rodzina dziedzictwem ludzkości. Zarys etologii*, Szczecin 1995.

[9] Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną* (19.03.1995) [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, wybór K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 127–149, nr 14; (dalej cyt. jako: *Wskazania*).

Należy zaznaczyć, że w literaturze polskiej spotyka się też nieco inne tłumaczenie tytułu omawianego dokumentu — zob. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnienia małżeństwa i rodziny*, Pelplin 1997.

Księża i diakoni mogą bowiem, dzięki mocy płynącej z udzielonych im święceń i posiadanego przez nich charyzmatu kapłańskiego, skutecznie wspomagać małżeństwa i rodziny środkami łaski oraz oświecać je światłem prawdy (FC 73). II Sobór Watykański zobowiązał kapłanów do wspierania małżeństwa i rodziny różnorodnymi środkami duszpasterskimi, takimi jak posługa słowa, kult liturgiczny czy też inne wsparcie duchowe. Duchowni mają z dobrocią i cierpliwością wzmacniać rodziny w przeżywaniu codziennych trudności oraz utwierdzać je w miłości. Dzięki otrzymanej pomocy duchowej rodziny mają możliwość realizować swoje powołanie i promieniować na otoczenie miłością Chrystusa (KDK 52).

Warunkiem niezbędnym w zrealizowaniu posługi kapłanów wobec małżeństwa i rodziny jest odpowiednia formacja duchowieństwa. Przygotowanie do tej posługi musi obejmować w pierwszym rzędzie alumnów seminarium, bowiem okres formacji początkowej wpływa istotnie na późniejsze zachowania księży. Wychowanie do pracy z rodzinami nie może się jednak zamykać tylko do czasu studiów w seminarium duchownym, ale powinno przybierać charakter formacji permanentnej[10].

Małżeństwa i rodziny potrzebują dobrze przygotowanych kapłanów[11], świętych kapłanów[12]. Z tego względu formacja seminarzystów do posługi rodzinie musi być gruntowna i obejmować odpowiedni okres przygotowania (FC nr 73), zaznajamiając alumnów z problematyką życia rodzinnego (KDK nr 52). Albowiem tylko dobrze przygotowani kapłani będą umieli sprostać różnorodnym i wielorakim wezwaniom, jakie stoją przed Kościołem, małżeństwem i rodziną. Podstawowym działaniem umożliwiającym osiągnięcie tak postawionego celu jest „nadanie **centralnej pozycji** problemowi duszpasterstwa rodzin w całokształcie systemu formacyjnego"[13] (podkr. — R. B.).

DUSZPASTERSTWO RODZIN

Duszpasterstwo rodzin jest zbawczą posługą Kościoła ukierunkowaną na małżeństwo i rodzinę (w pierwszym rzędzie katolickie), mającą podbudowę naukową. W ścisłym sensie będzie to działanie określonych struktur Kościoła, w szerokim ujęciu będą to różnorodne działania duszpasterskie mające na celu

[10] Por. B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny* [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1, Warszawa 1980, s. 225–226.

[11] Deklaracja, s. 53.

[12] Matka Teresa z Kalkuty, *Dajcie nam świętych kapłanów* [w:] *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Synod Biskupów 1980*, oprac. A. Szafrańska, Warszawa 1986, s. 57–62.

[13] *Wskazania*, nr 65.

dobro małżeństwa i rodziny. Duszpasterstwo rodzin obejmuje zasięgiem dwie podstawowe płaszczyzny aktywności: działanie duszpasterskie oraz refleksję naukową[14].

Działalność pastoralna duszpasterstwa rodzin polega na nieustannym towarzyszeniu małżeństwu i rodzinie w codziennych chwilach dnia, czyli na progresywnym, krok po kroku (FC 65), pójściu z rodzinami przez życie. Aktywność duszpasterska wobec rodziny obejmuje z jednej strony istniejące i funkcjonujące kościelne struktury duszpasterstwa rodzin od Rady Episkopatu do spraw Rodzin do poradni rodzinnej w parafii. W strukturach tych zaangażowana jest tylko niewielka część duchowieństwa. Księża ci określani są jako duszpasterze rodzin — krajowy duszpasterz rodzin, diecezjalny duszpasterz rodzin, dekanalny duszpasterz rodzin lub parafialny duszpasterz rodzin.

Z drugiej strony do duszpasterstwa rodzin można w sensie szerokim zaliczyć także to wszystko, co robi się dla dobra rodziny w całokształcie duszpasterstwa ogólnego[15]. Ten szeroki wachlarz działań dla jasności wypowiedzi można określić jako apostolat wobec rodziny. Dlatego mówiąc o działaniach księży i diakonów poza strukturami duszpasterstwa rodzin, będzie mowa o apostolacie duchownych wobec małżeństwa i rodziny.

Działanie praktyczne duszpasterstwa rodzin potrzebuje podbudowy teoretycznej. Refleksja naukowa omawianego duszpasterstwa polega na konkretyzacji zadań Kościoła wobec małżeństwa i rodziny oraz na ustalaniu zasad ich realizacji, wskazywaniu błędów, sposobów ich unikania i opracowywaniu metod i środków działania[16]. W tym kontekście duszpasterstwo rodzin jest dziedziną teologii pastoralnej jako nauki o samourzeczywistnianiu się Kościoła w świecie.

Działanie praksystyczne i refleksja naukowa w duszpasterstwie rodzin powinny się wzajemnie uzupełniać i wspierać, aby nie popaść w niebezpieczne skrajności. Praktyka pokazuje bowiem, że działanie bez naukowej refleksji bardzo łatwo staje się chaotyczne i pozbawione celowości. Natomiast teoria pozbawiona odniesienia do praktyki zamienia się w myślenie życzeniowe, niepowiązane z rzeczywistością. Z tego powodu dopiero wtedy, gdy duszpasterstwo rodzin posługuje się komplementarnie i koherentnie praktyką i teorią, może ono pomagać rodzinie realnie odkrywać i przeżywać przez nią wartość specyficznego powołania i posłannictwa małżeńskiego i rodzinnego (FC 69).

Wielką kartą współczesnego duszpasterstwa rodzin jest adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Dokument ten w trzech pierwszych częściach zawiera pod-

---

[14] Por. J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: Próba określenia jego istoty*, RTK 27(1980) z. 6, s. 72.

[15] B. Mierzwiński, *Elementy...*, *op. cit.*, s. 167–169.

[16] Aspekt naukowej refleksji omawia szeroko: P. Poręba, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, RTK 18(1971) z. 3, s. 113–144.

budowę teoretyczną duszpasterstwa rodzin: omawia blaski i cienie rodziny w świecie współczesnym (FC 4–10), zamysł Boży wobec małżeństwa i rodziny (FC 11–16) oraz cztery podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej (FC 17–64). Czwarta, ostatnia część *Familiaris consortio*, ukazuje etapy duszpasterstwa rodzin i jego organizację, pracowników tegoż duszpasterstwa oraz szczególne i nieprawidłowe okoliczności, które w sposób znaczący oddziałują na rodzinę, warunkując w ten sposób odpowiednie działanie Kościoła (FC 65–85).

Duszpasterstwu rodzin Jan Paweł II przypisuje centralną rolę w duszpasterstwie całego Kościoła, określając je jako dziedzinę „bez wątpienia pierwszoplanową" (FC 73) oraz nieodzowną we współczesnym świecie (NMI 47). Papież przypomniał o tym również podczas II Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym w Rio de Janeiro[17].

Wśród pracowników duszpasterstwa rodzin Jan Paweł II na pierwszym miejscu umieszcza biskupów, księży i diakonów. Biskupi są pierwszymi odpowiedzialnymi na terenie swojej diecezji za duszpasterstwo rodzin, a do pomocy mają dwa pozostałe stany kapłaństwa służebnego. Należy podkreślić, że duchowieństwo wobec małżeństwa i rodziny, oprócz zadań wspólnych z innymi wierzącymi, ma do wypełnienia również specyficzne zadania, które są istotne i niezastępowalne (FC 73). Z tego powodu ważne jest dookreślenie miejsca, jakie powinno zajmować duchowieństwo w duszpasterstwie rodzin i w apostolacie wobec rodzin.

ZRÓŻNICOWANY UDZIAŁ DUCHOWIEŃSTWA W DUSZPASTERSTWIE RODZIN

Duszpasterstwo rodzin jest jedną ze struktur współczesnego Kościoła, w której pracują wyznaczeni do tego duchowni. Z drugiej jednak strony Urząd Nauczycielski Kościoła wzywa wszystkich biskupów, prezbiterów i diakonów, również tych zaangażowanych w innych strukturach eklezjalnych, do czynnego zaangażowania się w ochronę i wsparcie małżeństwa i rodziny.

Jak zatem pogodzić te dwie w jakimś stopniu sprzeczne opcje? Przecież każda struktura duszpasterska jest powołana po to, aby objąć kompetentną troską konkretną grupę Ludu Bożego. Z drugiej strony żadna osoba spoza struktur duszpasterstwa rodzin nie powinna wyręczać w obowiązkach duszpasterzy rodzin. Na czym zatem polegają „różne sposoby" i „różne stopnie" zaangażowania duchowieństwa niezatrudnionego w strukturach duszpasterstwa rodzin, zalecane we

[17] Por. Jan Paweł II, *Na drodze Kościoła ku Wielkiemu Jubileuszowi. Audiencja generalna po podróży*, OsRomPol 12:1997, s. 9.

„Wskazaniach na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną" (nr 14)?

Odpowiedzią na te pytania wydaje się usytuowanie duszpasterstwa rodzin w centrum duszpasterstwa ogólnego, zwłaszcza na poziomie parafii. Na takie ujęcie zdaje się wskazywać papież w *Familiaris consortio*. Z jednej strony wzywa on każdą wspólnotę parafialną do głębszego uświadomienia sobie daru łaski i odpowiedzialności za duszpasterstwo rodzin, a z drugiej strony podkreśla bardzo wyraźnie — poprzez użycie w jednym zdaniu dwukrotnie słowa „żaden" oraz raz „nigdy" — że „żaden program duszpasterstwa organicznego nie może nigdy na żadnym poziomie pominąć duszpasterstwa rodzin" (FC 70).

Podobnego zdania są także niektórzy pastoraliści, jak J. Lange, który stwierdził wprost, że „duszpasterstwo rodzin jest integrującą częścią składową duszpasterstwa ogólnego"[18], czy B. Mierzwiński[19]. Również J. Wilk, długoletni kierownik Katedry Pedagogiki Rodziny (Specjalizacja Duszpasterstwo rodzin na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim) opowiadając się za takim rozwiązaniem, wskazuje na podwójną rolę, jaką może spełniać duszpasterstwa rodzin — jest to rola integracyjna i aktywizująca.

Specjalizacja istniejąca w strukturach duszpasterskich Kościoła niesie potrzebę istnienia wspólnego punktu odniesienia przy jednoczesnym zachowaniu specyfiki każdego duszpasterstwa. Duszpasterstwo rodzin jest w stanie pełnić rolę integrującą dzięki swojemu specyficznemu przedmiotowi, jakim jest zbawcza posługa Kościoła ukierunkowana na małżeństwo i rodzinę. Z kolei rola aktywizująca duszpasterstwa rodzin przejawia się w tym, że duszpasterstwo to ciągle wzywa do działania małżeństwo i rodzinę oraz inne podmioty Ludu Bożego, umożliwiając im bycie wspólnotami dynamicznymi, jak też nieustannie uświadamia Kościołowi nowe wyzwania duszpasterskie[20].

Dookreślając zatem miejsce duchowieństwa niepracującego bezpośrednio w strukturach duszpasterstwa rodzin w posłudze eklezjalnej małżeństwu i rodzinie, można stwierdzić, że ci wszyscy księża i diakoni, jako zobligowani przez Kościół do tej służby, powinni na różne sposoby chronić i wspierać rodziny według swoich możliwości i z całych sił. Posługa ta będzie adekwatna i wydajna, gdy będzie się opierała na znajomości zasad działania wobec małżeństwa i rodziny oraz będzie skoordynowana z działalnością innych podmiotów Kościoła.

Z tego powodu duchowni ci powinni korzystać ze wsparcia osób pracujących w strukturach duszpasterstwa rodzin, korzystając z wiedzy tych ostatnich i współ-

---

[18] Por. J. Lange, *Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse. Impulse. Konzepte*, Wien 1977, s. 262.

[19] B. Mierzwiński, *Elementy...*, *op. cit.*, s. 208–209.

[20] J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin. Próba określenia jego istoty...*, *op. cit.*, s. 80.

pracując z nimi. Pracownicy naukowi duszpasterstwa rodzin, konkretyzując zadania Kościoła wobec małżeństwa i rodziny oraz ustalając zasady ich realizacji, pomogą im wychwycić błędy i znaleźć sposoby ich unikania, jak również podadzą opracowywane metody i środki działania. Z kolei pracownicy terenowi duszpasterstwa rodzin, organizując i animując programy i akcje promujące małżeństwo i rodzinę, poddadzą im konkretne propozycje służące ochronie i wsparciu rodziny.

Szczególna rola w aktywizowaniu duchowieństwa do apostolatu wobec małżeństw i rodzin przypada odpowiedzialnym za formację w seminarium duchownym. Jak pouczają *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną*, dopiero nadanie centralnej pozycji zajęciom z duszpasterstwa rodzin w formacji seminaryjnej „pomoże rozpocząć upragnioną odnowę duchową i moralną Kościoła, a tym samym całej rodziny ludzkiej" (nr 65).

Nie mniej ważną funkcję w dalszym rozwijaniu apostolatu duchownych wobec rodzin pełni diecezjalny duszpasterz rodzin, który ma za zadanie rozwijać formację permanentną księży do pracy z rodzinami. Powinien on przede wszystkim uświadamiać wszystkim duchownym w swojej diecezji prymat duszpasterstwa rodzin we współczesnym Kościele w Polsce oraz koordynować współpracę kapłanów w posłudze wobec małżeństwa i rodziny[21].

ZADANIA DUCHOWNYCH WOBEC MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Duszpasterstwo rodzin jest rzeczywistością, która wymaga współpracy teorii i praktyki duszpasterskiej. U podstaw tej zgodności między praktyką i teorią powinny się znaleźć zasady duszpasterstwa rodzin, które umożliwiają zachowanie wewnętrznej tożsamości. Przyjęcie zasad pozwala też określić różnice i podobieństwa pomiędzy duszpasterstwem rodzin i duszpasterstwem ogólnym.

Źródłem omawianych zasad działania duszpasterskiego jest rzeczywistość tworzona przez małżeństwo i rodzinę oraz doktryna Kościoła. Małżeństwo i rodzina, zawierające swoiste powołanie i posłannictwo (FC 69), zajmują szczególne miejsce we wspólnocie eklezjalnej, będąc własnym darem wśród Ludu Bożego (KK 11) i zarazem przestrzenią, w której z woli Bożej realizuje się zbawienie (KDK 48). Doktryna Kościoła jest wielowiekową wiedzą połączoną z doświadczeniem, odwołującą się do nauk pozytywnych, wśród których szczególną rolę odgrywa pedagogika.

W duszpasterstwie rodzin można wyróżnić dwie grupy zasad. Pierwsze mówią o tym, co należy czynić, nadając w ten sposób podstawowy kierunek omawianej

[21] B. Mierzwiński, *Elementy...*, *op. cit.*, s. 206.

posłudze. Nazywają się one zasadami kierowniczymi, są to: teologiczna motywacja, pierwszeństwo środków nadprzyrodzonych oraz uwzględnianie podmiotowości rodziny w duszpasterstwie rodzin. Drugie natomiast informują o sposobie wykonania zalecanych działań i w związku z tym określane są jako zasady realizacyjne. Wśród nich można wyróżnić trzy: aktualizacji, różnicowania i progresji oraz integracji i współpracy[22].

Na bazie wymienionych zasad można ustalić formy działania i zadania. Formy działania odpowiadają na pytanie „Jak to zrobić?" i są związane ściśle z naturą rzeczy małżeństwa i rodziny, natomiast zadania mieszczą się w horyzoncie „Co robić?" i są związane z tu i teraz rodziny. Część form działania wypływa bezpośrednio z charyzmatu kapłańskiego i jest oparta na środkach nadprzyrodzonych, stąd można je określić jako podstawowe. Są to: głoszenie Słowa Bożego, posługa sakramentalna oraz kontakty osobiste księdza-duszpasterza z rodziną jako całością lub z poszczególnymi osobami w kontekście rodziny[23].

Druga grupa działań obejmuje formy pośrednie, oparte na środkach pomocniczych. Ich realizacja jest możliwa do wykonania przez wszystkich ochrzczonych. Są to różnorodnego typu inicjatywy społeczne: pomoc osobom potrzebującym, poradnictwo parafialne, spotkania formacyjne, inicjatywy wydawnicze, działalność radiowo-telewizyjna i komputerowa, prowadzenie bibliotek, robienie gablot informacyjnych itd.[24]

Zadania duszpasterstwa rodzin wskazują na to, co należy zrobić, aby odpowiednio wspomóc małżeństwa i rodziny. Zadania te formułowane są zgodnie z nauczaniem Kościoła, potrzebami czasu i realnymi możliwościami pastoralnymi. Z tego powodu zmieniający się kontekst cywilizacyjno-społeczny jest dla duszpasterstwa rodzin wezwaniem do rozpoznania procesów wpływających na kształt rodziny, a w konsekwencji do modyfikowania zadań ogólnych i wyznaczania zadań szczegółowych.

Zadania duszpasterstwa rodzin dzieli się na fundamentalne, ogólne i szczegółowe. Zadania fundamentalne i ogólne, które wypływają z istoty duszpasterstwa rodzin i są związane z naturą rodziny, powinny być realizowane przez duszpasterstwo rodzin w każdym czasie i okoliczności. Dlatego też żadnego z nich

[22] Por. J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania. (Analiza adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio")*, RTK 33(1986) z. 6, s. 97–108.

[23] Por. B. Mierzwiński, *Formy duszpasterstwa rodzin*, AK 395(1974), s. 406–420; P. Poręba, *Potrzeba...*, *op. cit.*, s. 138–140; J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin* [w:] *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 131–138.

[24] P. Poręba, *Potrzeba...*, *op. cit.*, s. 140–141; J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania...*, *op. cit.*, s. 131–132.

nie można pominąć, ale trzeba je realizować jednocześnie. Zadania fundamentalne pozostają niezmienne, a duszpasterstwo rodzin musi je realizować zawsze. Natomiast zadania ogólne, choć muszą być obecne stale w działalności duszpasterstwa rodzin, to jednak ich realizacja wypływa z potrzeby czasu oraz realnych możliwości pastoralnych. Stąd zadania ogólne są uwarunkowane zachodzącymi przemianami i powinny być stale aplikowane do zmieniającej się rzeczywistości. Zadania szczegółowe duszpasterstwa rodzin są reakcją Kościoła na konkretne, współczesne procesy zachodzące w dzisiejszym świecie i wywierające wpływ na małżeństwo i rodzinę. W Polsce wśród procesów tych wymienić należy przede wszystkim zjawiska związane ze zmianą systemową.

Zadania fundamentalne II Sobór Watykański określił jako „ochrona i wsparcie" małżeństwa i rodziny (KDK 47). Precyzując ten rodzaj zadań, należy wyjść od soborowego rozumienia rodziny. Została ona określona jako instytucja o charakterze sakralnym i naturalnym (KDK 48). Dlatego pierwszym zadaniem fundamentalnym jest ochrona i wsparcie sakralnego charakteru małżeństwa i rodziny, natomiast drugim zadaniem jest ochrona i wsparcie ich charakteru naturalnego. Duszpasterstwo rodzin musi zatem w każdym miejscu i czasie promować małżeństwo i rodzinę jako podstawowe komórki Kościoła mające źródło w stwórczym zamyśle Boga i posiadające specyficzne zadanie w dziele zbawienia oraz jako podstawowe komórki społeczne będące fundamentem rozwoju cywilizacji ludzkiej. Promocja ta musi obejmować z jednej strony ochronę małżeństwa i rodziny przed szkodliwymi tendencjami oddziałującymi na rodzinę z zewnątrz i pochodzącymi od niej samej, a z drugiej strony ma nieść wsparcie umożliwiające pełniejszy rozwój potencjałów naturalnych i duchowych małżeństwa i rodziny.

Drugą grupę zadań duszpasterstwa rodzin stanowią zadania ogólne. Pierwszym zadaniem ogólnym jest obrona wspólnotowego wymiaru rodziny. Małżeństwo i rodzina są w swojej istocie swoistymi i niepowtarzalnymi wspólnotami ludzkimi, kształtowanymi przez poszczególne osoby jako organiczna całość. Wspólnotowość ta stanowi o tożsamości rodzin, będąc zakorzeniona w naturalnych i nadprzyrodzonych właściwościach rodziny.

Drugie zadanie ogólne to obrona wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. W tym obszarze egzystencji mieści się obrona życia dziecka poczętego, zagrożonego aborcją, oraz obrona życia człowieka starego i chorego, zagrożonego eutanazją. Istnieje zatem z jednej strony potrzeba budowania cywilizacji miłości przez głoszenie „Ewangelii życia", a z drugiej strony należy przeciwstawiać się cywilizacji śmierci.

Trzecim zadaniem ogólnym jest wychowanie dzieci i młodzieży do miłości. Stanowi ono podstawę wychowania do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie to zakłada w pierwszym rzędzie oparcie się na wyraźnym systemie etycznym respektującym przekonania wychowywanych oraz na harmonijnym

wkomponowaniu nauczania o miłości w przesłanie o powołaniu mężczyzny i kobiety do wzajemnej, dojrzałej i odpowiedzialnej miłości. Duszpasterstwo rodzin realizuje wychowanie młodego pokolenia do miłości przede wszystkim poprzez pedagogizację rodziców oraz spotkania z dziećmi i młodzieżą.

Czwartym zadaniem ogólnym jest przygotowanie narzeczonych do małżeństwa, które jest realizowane w trzech etapach: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie. Przygotowanie dalsze polega na wychowaniu dzieci i młodzieży do miłości przez rodziców i wspomagające ich instytucje. Przygotowanie bliższe, zwane też katechezą przedmałżeńską, obejmuje młodzież po siedemnastym roku życia. Celem tego etapu jest z jednej strony pozyskanie odpowiedniego zasobu wiedzy, z drugiej zaś strony — i to jest najważniejsze — formacja właściwych postaw młodzieży. Przygotowanie bezpośrednie stanowi katechizacja przedślubna, która obejmuje narzeczonych zgłaszających decyzję zawarcia związku małżeńskiego.

Piątym zadaniem ogólnym jest organizacja poradnictwa parafialnego. Koniecznością duszpasterską współczesnego społeczeństwa jest funkcjonowanie w każdej parafii poradnictwa rodzinnego. Parafialna poradnia życia rodzinnego powinna w pierwszym rzędzie zająć się wychowaniem dzieci i młodzieży do miłości, przygotowaniem narzeczonych do sakramentu małżeństwa oraz pomocą małżeństwom i rodzinom przeżywającym trudności.

Szóstym zadaniem ogólnym są odwiedziny duszpasterskie rodzin. Mieszkanie jest naturalnym miejscem życia małżeństwa i rodziny oraz przestrzenią istnienia i urzeczywistniania się rodziny jako „domowego Kościoła". Odwiedziny duszpasterskie rodzin są zatem sposobem funkcjonowania parafii jako wspólnoty wspólnot. Do podstawowych form wizyty duszpasterskiej w rodzinie należą: kolęda, przywitanie nowo przybyłych do parafii małżeństw i rodzin, udział w uroczystościach rodzinnych, akcja charytatywna, odwiedziny chorych i niepełnosprawnych.

Siódmym zadaniem ogólnym jest tworzenie wspólnot rodzin. Niezwykły rozwój różnorodnych grup i wspólnot małżeńskich i rodzinnych stanowi znak czasu obecnej doby, który należy odczytać i na niego odpowiedzieć. Małżeństwa zaangażowane we wspólnotach rodzin dają przykład chrześcijańskiego życia i gorliwego apostolstwa, przyczyniając się skutecznie do duchowego odrodzenia polskich rodzin. Tworzy to klimat do promowania i wspierania istniejących grup[25].

Zadania szczegółowe duszpasterstwa rodzin wynikają z sytuacji rodzin w Polsce na początku XXI wieku. Można je podzielić na zadania ukierunkowane na wsparcie rodziny jako wspólnoty naturalnej oraz jako wspólnoty religijnej. Osobno wyodrębnia się zadania podejmowane wobec małżeństw i rodzin znajdujących się

[25] Zob. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania. Zadania. Prognozy*, Lublin 2001, s. 212–287.

w sytuacjach trudnych. Przypadki te, niosąc w sobie nieprawidłowości[26], nie są czymś normalnym i stałym. W takiej sytuacji powinny być one zmieniane z pomocą duszpasterstwa rodzin.

Pierwszą grupę zadań szczegółowych stanowią zadania wynikające ze społecznej sytuacji rodziny. Szczególnie ważnym polem działalności duszpasterstwa rodzin jest sytuacja demograficzna polskich rodzin. Głównymi punktami pracy w tej dziedzinie są rozeznanie istniejącej sytuacji, realizowanie programów formacyjnych i informacyjnych, upowszechnianie odpowiedniej metodologii w podejściu do problematyki ludnościowej, promowanie pozytywnego nastawienia do planowania rodziny i wielodzietności. W dziedzinie prawno-politycznej do najważniejszych zadań należy działalność prorodzinna, wzmocnienie zaangażowania pracowników świeckich, współtworzenie polityki prorodzinnej oraz dążenie do przyjęcia za własne przez ustawodawstwo państwowe i polityków wskazań zawartych w Karcie Praw Rodziny. W sferze bytowej wymogiem chwili jest inicjowanie powstawania prorodzinnych programów gospodarczych, zabieganie o płacę rodzinną i właściwe usytuowanie pracy kobiet, dążenie do rozwoju katolickiego środowiska ludzi pracy, udzielanie wielostronnej pomocy rodzinom potrzebującym oraz wspieranie promocji zdrowia. Animacja relacji rodzinnych zakłada rozwijanie pozytywnego modelu rodziny, kształtowanie jej prawdziwego obrazu, rozwijanie w rodzinie i wokół niej atmosfery miłości, m.in. przez budowanie przyjaznego dla niej środowiska oraz dbanie o to, aby działania różnych duszpasterstw były nastawione na działania prorodzinne. Natomiast wśród zadań duszpasterstwa rodzin, mających na celu przeciwdziałanie dysfunkcjom i patologiom rodzin, trzeba wymienić zdecydowaną i różnorodną pomoc udzielaną potrzebującym. Z jednej strony ma to być prewencja, z drugiej dawanie konkretnego wsparcia.

Drugą grupę zadań szczegółowych duszpasterstwa rodzin stanowią te, które *dotyczą religijnej sytuacji małżeństwa i rodziny*. W pierwszym rzędzie powinno to być kształtowanie właściwej postawy rodziny wobec wiary. Wynika z tego potrzeba budowania wśród wiernych rozumienia rodziny jako „domowego Kościoła", rozwijania duchowości małżeńskiej i rodzinnej, zachęcania do wyznawania wiary w kontekście rodzinnym, pogłębiania odpowiedzialności rodziców za wychowanie religijne swoich dzieci oraz dbania o katolicką atmosferę domu. W dziedzinie rozwijania wiedzy religijnej powinno się zabiegać o przepojenie katolickiego nauczania wymiarem małżeńskim i rodzinnym, zachęcać do rozmawiania w domu na tematy religijne oraz wspierać media katolickie i świeckie, aby tematyka rodzinna była w nich obecna w sposób pozytywny. W oddziaływaniu na moralność małżeńską i rodzinną trzeba pogłębiać świadomość wezwania do uświęcania się

[26] Specyficznym wyjątkiem są tutaj małżeństwa mieszane wyznaniowo.

przez życie w „domowym Kościele", rozwijać właściwe podejście do ludzkiej płciowości. Oddziałując zaś na praktyki religijne, należy dokonywać sakramentalizacji rodzin, rozwijać liturgię rodzinną, praktyki nadobowiązkowe i zwyczaje religijne spełniane w kontekście domowym. W celu polepszania więzi małżeństw i rodzin ze wspólnotą eklezjalną należy uczynić parafię miejscem stałej, komplementarnej i wyraźnie odczuwalnej opieki duszpasterskiej nad małżeństwem i rodziną. Jest to możliwe do osiągnięcia przez otwarcie parafii na laikat, wychowywanie do życia w Kościele, tworzenie miejsc spotkań rodzin w parafii oraz rozwijanie różnych form osobistego zaangażowania w parafii.

Trzecią grupę zadań szczegółowych duszpasterstwa rodzin tworzą zadania wobec przypadków trudnych. Rodzina znajdująca się w sytuacji trudnej to rodzina, która żyje w niesprzyjających okolicznościach zewnętrznych (np. niepełność rodziny, brak mieszkania, dyskryminacja społeczno-polityczna itp.), kiedy małżonkowie żyją w małżeństwie mieszanym wyznaniowo lub w sytuacji nieprawidłowej (małżeństwo na próbę, wolny związek, zawarcie samego tylko małżeństwa cywilnego, życie w separacji lub po rozwodzie oraz powtórny związek rozwiedzionych) oraz gdy jakaś osoba jest pozbawiona rodziny (FC 77–85). We wszystkich tych przypadkach duszpasterstwo rodzin powinno podjąć stosowane działania.

Rodzina jest wpisana w misterium Jezusa Chrystusa i do swojego rozwoju potrzebuje właściwie pojętej ascezy. Dlatego życie małżeńskie i rodzinne wymaga ofiary i wyrzeczenia się, znoszenia codziennych lub wyjątkowych problemów i trudów towarzyszących ludzkiej egzystencji. Bez misterium Jezusa nie można zatem do końca pojąć istoty małżeństwa i rodziny, a tym bardziej jej realizować. Przy braku perspektywy wiary, wsparcia czynnika religijnego w codziennym życiu, egzystencja rodziny musi ulec i podlega licznym załamaniom, ponieważ nadprzyrodzone środki są lekarstwem na wiele bolączek codzienności.

Pomoc małżeństwom i rodzinom mającym problemy należy niewątpliwie do istotnych zadań parafialnej poradni życia rodzinnego, parafii oraz innych struktur duszpasterstwa rodzin. Doświadczenie uczy, że niewiele osób, które znajdują się w sytuacji kryzysu, dociera do poradni życia rodzinnego. Dlatego potrzebą chwili jest nawiązanie przez duszpasterstwo rodzin kontaktu z rodzinami zagrożonymi, co można osiągnąć przez poszukiwanie takich rodzin w parafii, ścisłe współdziałanie duszpasterzy z poradnią rodzinną oraz reklamowanie działalności poradni życia rodzinnego.

Wśród zadań duszpasterstwa rodzin mających na celu wsparcie rodzin znajdujących się w sytuacjach trudnych należy w pierwszym rzędzie wymienić pomoc rodzinom w rozwiązywaniu konfliktów. Sytuacje trudne nie są w stanie początkowym znakami rozpadu, ale raczej szansą rozwoju, jeśli zostaną przezwyciężone. Niezdolność do porozumienia oraz coraz to głębsze popadanie w krąg

nieporozumień prowadzi do faktycznego kryzysu i rozpadu. Duszpasterstwo rodzin powinno wychowywać do partnerstwa oraz stwarzać szanse, aby małżonkowie racjonalnie rozważyli swoje sprawy i powstające konflikty.

Duszpasterstwo rodzin powinno okazać pomoc małżeństwom i rodzinom żyjącym w kryzysie. Pomocą tą powinny być objęte również małżeństwa niesakramentalne, których nie można zostawić samym sobie. Rodziny te muszą mieć poczucie, że Kościół o nich nie zapomniał. Następnie należy szukać dróg rozwiązania ich problemów duchowych i materialnych, kierując się w tym wskazaniami Kościoła, aby miłość była czyniona w Prawdzie. Pomoc osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych powinna odznaczać się większym dynamizmem i ogarniać całość problematyki, czyli zawierać zarówno opiekę duszpasterską nad osobami żyjącymi w takich związkach, jak i zapobieganie powstawaniu związków niesakramentalnych[27].

Wymienione powyżej zadania mają być realizowane nie tyle przez samo duszpasterstwo rodzin, ale pod jego kierownictwem lub wspólnie z innymi podmiotami działalności Kościoła. Duszpasterz rodzin musi zatem z jednej strony zabiegać, aby wszystkie zadania były realizowane, animując do posługi małżeństwu i rodzinie całe duchowieństwo. Z drugiej strony powinien on przejmować inicjatywę tam, gdzie ma możliwość samodzielnego realizowania wymienionych zadań razem ze współpracownikami.

Natomiast duchowni pracujący poza strukturami duszpasterstwa rodzin powinni wespół z Ludem Bożym, a zwłaszcza z rodzinami, realizować wszystkie zadania ogólne. Duchowni ci powinni starać się rozpoznawać nowe impulsy wypływające ze znaków czasu i realizować w ten sposób zadania szczegółowe.

W realizowaniu wymienionych form i zadań duszpasterstwa rodzin osoby duchowne muszą pamiętać szczególnie o podmiotowości rodziny, aby nie uprzedmiotawiać tych, którym służą. Ksiądz lub diakon powinien zatem uświadamiać sobie i realizować podwójną funkcję duszpasterza wobec małżeństwa i rodziny — usprawniającą i dopełniającą. Funkcja usprawniająca polega na wydobywaniu i ożywianiu naturalnych darów, które są złożone w małżeństwie i rodzinie jako wspólnocie ludzkiej i sakramentalnej. Natomiast funkcja dopełniająca wiąże się ściśle z charyzmatem kapłańskim, a polega na głoszeniu Słowa i sprawowaniu sakramentów.

[27] R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce...*, *op. cit.*, s. 289–400.

NOWE WSKAZANIA DLA DUCHOWIEŃSTWA W POSŁUDZE MAŁŻEŃSTWU I RODZINIE

Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* i w przemówieniach do drugiej grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą *ad limina Apostolorum* w 1998 r. oraz do uczestników II i III Światowego Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym, jak również II Polski Synod Plenarny oraz uczestnicy II Międzynarodowego Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego, podejmując się oglądu sytuacji współczesnej rodziny, dokonali cennego osądu oraz zaproponowali na tej podstawie różnorodne działania. Niektóre z tych wskazań nie są same w sobie nowe, ale zostały wymienione jako najpilniejsze do realizacji w obecnym czasie. Wśród nich znajdują się także propozycje dla duchowieństwa, w pierwszym rzędzie dla duszpasterzy rodzin, które zostaną poniżej wypunktowane.

Wcześniej jednak należy zauważyć, że część z wymienionych w nowych dokumentach działań są to zadania fundamentalne i ogólne duszpasterstwa rodzin. Poddane analizie dokumentny zalecają zatem ochronę i wsparcie sakralnego charakteru małżeństwa i rodziny oraz ochronę i wsparcie ich charakteru naturalnego, jak również wskazują na potrzebę realizacji zadań ogólnych — obronę wspólnotowego wymiaru rodziny, obronę wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, wychowanie dzieci i młodzieży do miłości, przygotowanie narzeczonych do małżeństwa, organizację poradnictwa parafialnego, odwiedziny duszpasterskie rodzin oraz tworzenie wspólnot rodzin[28]. Ponieważ zadania podstawowe zostały już omówione powyżej, dlatego w tym miejscu zostaną przedstawione tylko nowe zadania szczegółowe oraz wskazania związane z tworzeniem jak najlepszych uwarunkowań dla realizacji zadań duszpasterstwa rodzin.

[28] Każdy z omawianych nowych dokumentów Kościoła mówi na temat zadań fundamentalnych. Natomiast inaczej jest w przypadku zadań ogólnych. Wszystkie zadania ogólne omawia tylko jeden dokument — II Polski Synod Plenarny (zob. II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia*..., dz. cyt., 32–65). Po dwa zadania ogólne pomija papież we wskazaniach dla biskupów polskich z 1998 r. (odwiedziny duszpasterskie rodzin i tworzenie wspólnoty rodzin; zob. Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn*..., *op. cit.*, s. 37–38) oraz Deklaracja II Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro (organizację poradnictwa parafialnego i odwiedziny duszpasterskie rodzin; por. Deklaracja, s. 51–53). Przemówienia Jana Pawła II do uczestników III Światowego Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym w Rzymie w 2000 r. omawiają trzy zadania ogólne: ochronę wspólnotowego wymiaru rodziny, obronę wartości i nienaruszalności życia ludzkiego oraz wychowanie dzieci i młodzieży do miłości (zob. *Wielki Jubileusz Roku 2000*..., *op. cit.*, s. 12–16). List apostolski *Novo millennio ineunte* z zadań ogólnych wymienia tylko ochronę wspólnotowego wymiaru rodziny (por. NMI 47).

1. Stała formacja kapłanów[29]

Potrzeba permanentnej formacji duchowieństwa została już poruszona. Uzupełniając powyższy wywód należy dodać, że formacja duchownych do pracy z małżeństwem i rodziną niesie wymóg systematyczności i ciągłości[30], w tym również powiązania z ogólną formacją kapłańską[31]. Formacja do pracy z rodziną musi obejmować integralnie trzy płaszczyzny: intelektualną, duchową i pastoralną[32]. Akcent wychowawczy powinien być położony na zrozumienie przez duchownych priorytetu duszpasterstwa rodzin w Kościele[33].

Ponieważ najpełniejszym dokumentem Kościoła omawiającym wychowanie duchowieństwa do pracy z rodzinami są *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną*, dlatego należy dążyć do dokładnej znajomości tego dokumentu wśród kleru i zabiegać o wprowadzanie jego wskazań w życie[34].

---

[29] *Deklaracja*, s. 53.

[30] *Wskazania na temat formacji seminarzystów odnośnie problemów związanych z małżeństwem i rodziną* uzasadniają to w następujący sposób: „Formacja stała jest zasadniczym i niezastąpionym składnikiem wychowania do apostolstwa rodzin i dlatego musi być systematyczna, prawdziwie skuteczna i skoordynowana z programem studiów w seminarium". Wskazania, nr 60.

[31] Szerzej problem ten omawia: P. Laghi, *Być kapłanem dzisiaj* [w:] *Krzywda i przebaczenie*, red. T. Huk, A. Foltańska, Kraków 1997, s. 143–152; *idem*, *Wyższe seminarium duchowne jako doskonałe miejsce formacji przyszłych kapłanów* [w:] *Krzywda...*, *op. cit.*, s. 153–169; tegoż, *Wyniki wizytacji apostolskiej przeprowadzonej w seminariach diecezjalnych i domach formacji zakonnej w Polsce*, HD 4:1993, s. 6–18; J. Augustyn, *Formacja do kapłaństwa dzisiaj. Na marginesie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Ethos" 1997, nr 38–39, s. 126–136; J. Krucina, *Formacja stała księży według adhortacji „Pastores dabo vobis"*, HD 4:1993, s. 35–45; K. Meissner, *Uwagi o przygotowaniu kleryka do zadań apostolskich względem rodziny oraz do życia w celibacie*, AK 350–351(1967), s. 164–169.

[32] *Wskazania*, s. 4–23.

[33] *Deklaracja*, s. 53. Przytoczyć tu można również niektóre wypowiedzi Jana Pawła II: „Należy przeto raz jeszcze podkreślić pilną potrzebę duszpasterskiej obecności Kościoła dla podtrzymania rodziny. Trzeba podjąć każdy wysiłek, ażeby zorganizować i rozwinąć duszpasterstwo rodzin, troszcząc się o tę pierwszoplanową dziedzinę [...] (FC 65), „Kościół [...] uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań" (LdR nr 2).

[34] Por. P. Laghi, *Formacja przyszłych kapłanów do duszpasterstwa rodzin w warunkach współczesnych* [w:] *Krzywda...*, *op. cit.*, s. 170–184; J. Buxakowski, *Prezentacja dokumentu „Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny" i jego percepcja w polskiej rzeczywistości*, „Sprawy Rodziny" 1995, nr 39–40, s. 45–56.

2. Działania organizacyjne na płaszczyźnie episkopatów i diecezji[35]

Prawidłowo zorganizowane wspieranie małżeństw i rodzin w ramach duszpasterstwa ogólnego oraz duszpasterstwa rodzin potrzebuje odpowiedniej organizacji. Z tego względu ważnym warunkiem skuteczności działania duszpasterstwa rodzin jest systematyczne rozwijanie jego struktur i dostosowywanie ich do aktualnych potrzeb[36].

W Rio de Janeiro zarówno papież, jak i uczestnicy II Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego podkreślili konieczność tworzenia sprawnych i odpowiednich struktur w ramach Episkopatów i diecezji, zwłaszcza należytą organizację prac Rad Episkopatów do spraw Rodziny oraz Diecezjalnych Rad do spraw Rodziny. Głównym zadaniem tych rad jest opracowywanie programów i planów duszpasterskich, które następnie powinny być wprowadzane w życie w sposób wspólnotowy, w dialogu z różnymi podmiotami duszpasterstwa i dynamicznie[37].

W polskim Kościele katolickim Rada Episkopatu Polski do spraw Rodziny powstawała jako jedna z pierwszych w Kościele powszechnym[38], z tego względu obecnie należy tylko systematycznie usprawniać działalność tejże Rady[39]. Natomiast inaczej wygląda sytuacja w diecezjach i dlatego II Polski Synod Plenarny zachęca do organizowania przy ordynariuszu Diecezjalnej Rady do spraw Rodziny. Uczestnicy Synodu podkreślają, że Diecezjalne Rady do spraw Rodziny powinny być narzędziami wspierania i rozwijania duszpasterstwa rodzin na wszystkich szczeblach diecezji. II Polski Synod Plenarny zaleca także Diecezjalnym Ośrodkom Duszpasterstwa Rodzin wypracowywanie strategii duszpasterskiej, opracowywanie materiałów pomocniczych oraz prowadzenie studium życia rodzinnego jako kuźni kadr dla posługi pastoralnej wobec małżeństwa i rodziny[40].

---

[35] *Deklaracja*, s. 53.

[36] Jan Paweł II w *Familiaris consortio* wyróżnił trzy rodzaje struktur duszpasterstwa rodzin: wspólnotę kościelną (FC 70), rodzinę chrześcijańską (FC 71) i stowarzyszenie rodzin dla rodzin (FC 72).

[37] Por. Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny...*, *op. cit.*, s. 13; *Deklaracja*, s. 53.

[38] Por. T. Kukołowicz, *Z historii duszpasterstwa rodzin w Polsce*, „Sprawy Rodziny" 1988, nr 13–14, s. 30–34.

[39] Przykładem reorganizacji Rady Episkopatu Polski do spraw Rodziny jest wprowadzony w 1994 r. podział na nowe zespoły: formacji poradnictwa rodzinnego, przygotowania do małżeństwa, współpracy z Synodem, duchowości małżeństwa, współpracy z „Akcją Katolicką", pomocy społecznej oraz doktrynalno-naukowy. Por. *Protokół z posiedzenia Komisji Episkopatu Polski do spraw Rodziny odbytego w Warszawie dnia 14 grudnia 1994 r.*, „Sprawy Rodziny" 1995, nr 39–40, s. 43–44.

[40] II Polski Synod Plenarny, *W trosce o polską rodzinę...*, *op. cit.*, s. 304–306.

3. Dostarczenie rodzinie poczucia ogarnięcia miłością i opieką Kościoła[41]

Rodzina potrzebuje poczucia ogarnięcia miłością i opieką Kościoła, które zapobiega powstawaniu w członkach rodziny uczucia osamotniona w czasie podejmowania wysiłków zmierzających do zachowania swej tożsamości[42]. Jak bowiem uczył wielki wychowawca św. Jan Bosko nie wystarczy, że wychowawca kocha w sercu swoich wychowanków. Potrzeba jeszcze ich o tym poinformować i okazywać tę miłość w różny sposób, a wtedy będą ją odczuwali[43].

Rodzina będzie czuła wsparcie Kościoła wówczas, gdy nie pozostawi się jej samej w walce o swoje prawa, ale gdy będą bronione jej prawa i podstawowe wartości, gdy otrzyma pomoc w realizacji swego posłannictwa i zadań oraz gdy nie będzie krzywdzona i profanowana[44].

4. Pogłębianie świadomości o miejscu i roli rodziny w społeczeństwie[45]

Pogłębianie świadomości o miejscu i roli rodziny w społeczeństwie wymaga wzmożonego wysiłku połączonego ze współpracą z jak największym gronem ludzi dobrej woli. Celem takiego postępowania jest przywrócenie w polskim społeczeństwie w powszechnym odczuciu społecznym przekonania, że rodzina i życie odgrywają podstawową rolę w państwie oraz budowanie szacunku dla tradycyjnych wartości rodzinnych i wychowanie do takiej postawy[46].

5. Formacja ewangeliczna rodzin chrześcijańskich[47]

Egzystencja współczesnej rodziny naznaczona jest szeroką i agresywną kampanią medialną, którą prowadzą zwolennicy „cywilizacji śmierci". Gdy dochodzi do tego brak znajomości zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny członkowie

---

[41] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 38.

[42] *Ibidem*, s. 38.

[43] Por. J. Bosko, *List o stanie Oratorium* [w:] L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986, s. 252.

[44] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 38.

[45] *Ibidem*, s. 38.

[46] *Ibidem*, s. 38.

[47] NMI 47.

rodziny zaczynają się gubić. Powoduje to osłabienie więzi małżeńskiej oraz więzi pomiędzy rodzicami i dziećmi, co prowadzi do poważnych kryzysów instytucji rodziny (NMI 47). Objawami trudnej sytuacji rodziny w Polsce jest m.in. wzrastająca liczba rozwodów[48], szeroka akceptacja wolnej miłości, seksu bez ograniczeń i trwałego pożycia z jednym partnerem bez żadnego ślubu[49], jak również atak na życie oraz braki w wychowaniu dzieci i młodzieży[50].

Dlatego potrzebna jest solidna formacja ewangeliczna rodzin. Powinna ona prowadzić do zgłębiania zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, a następnie do wprowadzania go w życie. Postępowanie takie powoduje, że rodzina staje się „domowym Kościołem", czyli podmiotem działania w Kościele, a zarazem w świecie współczesnym (NMI 47)[51].

II Polski Synod Plenarny, mówiąc o zaktywizowaniu rodziców, wskazuje na potrzebę uświadamiania im, że ich życie chrześcijańskie jest drogą realizacji powołania i uświęcenia oraz że podstawowa formacja ich dzieci dokonuje się w domu przede wszystkim przez przykład postępowania rodziców i świadectwo ich modlitwy. Natomiast katecheza i formacja parafialna są tylko uzupełnieniem tego pierwotnego wychowania rodzinnego[52].

6. Nauczanie i przepowiadanie na temat godności ludzkiego życia, małżeństwa i rodziny[53]

Dzisiejszy człowiek poddawany jest wielostronnym naciskom, zwłaszcza ze strony środków społecznego przekazu i środowisk społecznych, w których żyje. *„Rodzina — dar i zadanie, nadzieja ludzkości". Deklaracja Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro* wymienia wśród głównych przejawów łamania godności człowieka i rodziny deptanie praw rodziny, totalną opozycję wobec samej koncepcji rodziny połączoną z mentalnością przeciwną życiu, małżeństwu i ro-

[48] Pełnomocnik Rządu do spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 24–28.

[49] FC 6; W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 72–81.

[50] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 37; II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia...*, *op. cit.*, nr 27–31; NIM 47.

[51] Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła...*, *op. cit.*, s. 14–16; II Polski Synod Plenarny, *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa* [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 51.

[52] II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia...*, *op. cit.*, nr 36.

[53] *Deklaracja*, s. 53.

dzinie, jak również różnorodne formy przemocy, niesprawiedliwość ubóstwa, a nawet istniejącą w niektórych krajach faktyczną wojnę przeciwko rodzinie[54].

W związku z tym duszpasterze muszą na różnorodne sposoby głosić godność osoby ludzkiej oraz godność małżeństwa i rodziny. Należy zauważyć, że wezwania skierowane do Kościoła przez II Sobór Watykański w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* nic nie straciły na swej aktualności i powinny być dalej wskazówką dla działalności duszpasterstwa rodzin[55].

7. Pogłębianie duchowości rodziny[56]

Istotą duchowości jest skierowanie człowieczeństwa ku Bogu, które jednocześnie obejmuje stosunek człowieka do samego siebie i do otoczenia[57]. Duchowość małżeńska i rodzinna jest ukierunkowaniem na Boga, bliźniego i siebie samego skoncentrowanym wokół prawdy o rodzinie jako „domowym Kościele"[58]. Naukę o duchowości małżeńskiej i rodzinnej w czasach posoborowych omówił szeroko Paweł VI w przemówieniu do uczestników ruchu „Équipes Notre-Dame"[59], jak i Jan Paweł II w *Familiaris consortio*, prezentując uczestnictwo rodziny w życiu i misji Kościoła (nr 49–64).

W sposób szczególny w pierwszym rzędzie Kościół zobowiązuje i zachęca duchowieństwo do wpierania małżonków i rodziny na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Wezwania skierowane do księży obrazują dobrze słowa Pawła VI wypowiedziane do kapelanów „Équipes Notre-Dame": „Na podstawie swego długiego i bogatego doświadczenia wiecie, że wasz celibat poświęcony Bogu uzdalnia Was w szczególny sposób do tego, żebyście byli dla rodzin, na ich drodze do świętości, czynnymi świadkami miłości Pana w Kościele. Pomagajcie im dzień po dniu »chodzić w światłości« (por. 1 J 1, 7), właściwie myśleć, tzn. oceniać swoje postępowanie w prawdzie; poprawnie chcieć, tzn. skierować ich

[54] *Deklaracja*, s. 49–50.

[55] Rozdział *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* poświęcony relacjom Kościoła z rodziną został zatytułowany: „Poparcie należne godności małżeństwa i rodziny". Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 575.

[56] *Deklaracja*, s. 53.

[57] Por. S. Witek, *Duchowość religijna* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 331.

[58] Por. M. Marczewski, *Duchowość małżeństwa i rodziny*, „Chrześcijanin w Świecie" 1984, nr 2, s. 35–47.

[59] Por. Paweł VI, *Rodzina szkołą świętości*, AK 396(1975), s. 3–13.

wolę, jak to jest u ludzi odpowiedzialnych, do dobrego i prawidłowo działać, tzn. stopniowo uzgadniać ich życie, wśród różnych jego wydarzeń, z tym ideałem małżeństwa chrześcijańskiego, do którego oni szlachetnie zmierzają"[60].

8. Duszpasterska troska o dzieci[61]

Dzieci są wielką nadzieją dla przyszłości Kościoła i świata. Troska o dzieci jest sprawą pilną, albowiem różne patologie uderzające w rodzinę w pierwszym rzędzie ranią tę najmłodszą część ludzkości. Z tego powodu opieka nad dziećmi powinna stanowić priorytet w działaniach duszpasterskich.

Zwłaszcza duchowni powinni pilnie objąć duszpasterską troską dzieci[62]. Pomoc dzieciom dokonuje się w pierwszym rzędzie przez wsparcie ich rodziców w misji rodzicielskiej. Księża i diakoni powinni zatem przekazywać rodzicom „Ewangelię życia", otwierając ojca i matkę na przyjęcie życia i jego rozwijanie poprzez wychowanie. Jako wzór rodzicielstwa należy przedstawiać rodzicom Świętą Rodzinę i pomagać im naśladować św. Józefa i Najświętszą Maryję Pannę[63]. Należy również uświadamiać rodziców, że wychowanie dzieci wymaga we współczesnych czasach wiele uwagi oraz że są oni wezwani do zaspokajania prawdziwych potrzeb swego potomstwa (NMI 47). Następnie duchowni powinni włączać się w obronę dzieci przed krzywdą i wyzyskiem, jak również wspierać bezpośrednio dzieci poprzez okazywane im wsparcie duchowe i materialne (NMI 10)[64].

W duszpasterstwie dzieci należy również pomagać dziecku w wytwarzaniu sobie obrazu Boga, w odkryciu potrzeby skupienia i modlitwy, w ukształtowaniu własnego sumienia. Duszpasterze powinni wspierać rodziców w wychowaniu dzieci do życia rodzinnego i społecznego oraz w wychowaniu i uświadamianiu seksualnym, w wychowaniu do życia w szkole oraz w wychowaniu do dobroczynności chrześcijańskiej i do życia w Kościele[65].

---

[60] *Ibidem*, s. 10–11.

[61] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 39; NMI 10, 47; *Deklaracja*, s. 53.

[62] *Deklaracja*, s. 53.

[63] Jan Paweł II, *Dzieci wiosną rodziny i społeczeństwa...*, *op. cit.*, s. 12–14; *idem*, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła ...*, *op. cit.*, s. 14–16.

[64] Jan Paweł II, *Dzieci wiosną rodziny i społeczeństwa...*, *op. cit.*, s. 12–14.

[65] Por. R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci* [w:] *Dziecko*, red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Warszawa 1984, s. 149–151.

9. Duszpasterska troska o młodzież[66]

Duszpasterstwo rodzin, troszcząc się o rodzinę, nie może zapominać o młodzieży. To młode pokolenie jest nadzieją świata i Kościoła. Tymczasem młodzież będąc w okresie dorastania sprawia dorosłym różnorodne kłopoty i zdarza się, że zaczyna oddalać się od rodziców i Kościoła, wystawiając się na bardzo liczne zagrożenia dzisiejszych czasów.

W działalności pastoralnej wobec młodzieży potrzebna jest w pierwszym rzędzie dynamiczna obecność kapłanów i diakonów wśród nich[67]. Należy ukazywać młodemu pokoleniu prawdziwe oblicze Jezusa Chrystusa, a wtedy młodzi będą umieli sprostać wyzwaniom, które przynosi im codzienne życie (NMI 9).

Ponieważ pierwszymi wychowawcami młodzieży są ich rodzice, dlatego duchowni są zobowiązani wspierać misję wychowawczą rodziców. W sposób szczególny powinni oni pomagać ojcu i matce w religijnym wychowaniu młodego pokolenia. Duchowni mają również wspierać rodziców w budowaniu ich relacji z innymi podmiotami wychowawczymi — szkołą i państwem, animując współpracę pomiędzy ojcem i matką a szkołą, państwem i Kościołem[68].

Istnieje potrzeba rozwijania parafialnego duszpasterstwa młodzieży. Ma ono być dopełnieniem wychowania religijnego w domu oraz uzupełnieniem katechezy szkolnej[69]. W sposób szczególny należy dążyć do tworzenia pozytywnych wychowawczo środowisk oraz wspólnot młodzieżowych. Wiek dorastania niesie bowiem potrzebę przynależenia do małej grupy, a wspólnoty i środowiska chrześcijańskie są najlepszym miejscem rozwoju każdego człowieka wierzącego[70].

10. Działania wspólne z ludźmi dobrej woli

Księża i diakoni w działalności duszpasterskiej powinni na różne sposoby wspierać inicjatywy wszystkich ludzi dobrej woli nienależących do Kościoła katolickiego, którzy są zainteresowani ochroną i poparciem małżeństwa i rodziny. Współpraca ta może obejmować wiele dziedzin życia.

Wśród zadań możliwych do wspólnej realizacji wymienić można m.in. wspieranie ruchów małżeńskich i rodzinnych; rozwijanie inicjatyw promujących wy-

---

[66] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 39; NMI 9.

[67] *Ibidem*, s. 38–39.

[68] *Ibidem*, s. 38–39; II Polski Synod Plenarny, *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji*, nr 51.

[69] Jan Paweł II, *W trosce o wielki i ofiarny czyn...*, *op. cit.*, s. 39; II Polski Synod Plenarny, *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji...*, *op. cit.*, nr 51.

[70] II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia...*, *op. cit.*, nr 39.

chowanie dzieci i młodzieży, zwłaszcza wychowania do miłości; promowanie ruchów młodzieżowych kształtujących autentyczną postawę ludzką; wspieranie ruchów przezwyciężających problem narkomanii; rozwijanie działalności chroniącej życie; podejmowanie inicjatyw społecznych nakierowanych na zmianę prawa i polityki rządów na prorodzinną; promowanie działań zmierzających do kształtowania prorodzinnej gospodarki; rozwijanie autentycznych form przezwyciężania ubóstwa materialnego przez wspieranie rodzin ubogich i wielodzietnych; promowanie inicjatyw wydawniczych rozpowszechniających naukę Kościoła o małżeństwie i rodzinie oraz o duszpasterstwie rodzin[71].

W sposób szczególny duchowni powinni rozwijać współpracę z zakonnikami i zakonnicami oraz z laikatem, który w Polsce jest mało aktywny duszpastersko[72]. Następstwem małego zaangażowania osób świeckich w duszpasterstwo jest też zauważalny brak świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, szczególnie w parafialnych Poradniach Życia Rodzinnego. Natomiast współpraca oraz aktywizacja rodzin prowadzi do zaangażowania pewnej liczby osób świeckich w działalność duszpasterstwa rodzin. Dlatego rozwijanie współpracy duchownych z laikatem, zwłaszcza z małżeństwami i rodzinami, powinno stać się przedmiotem szczególnej troski. Potrzebne jest zatem uznanie i docenienie dotychczasowej pracy osób świeckich oraz stworzenie laikatowi odpowiedniej atmosfery w pracy duszpasterskiej i właściwych warunków w ich posłudze eklezjalnej.

Również niewykorzystanym zapleczem osobowym duszpasterstwa rodzin pozostają ciągle osoby zakonne, szczególnie zakonnice, których Papieski Komitet Rodziny nazywał *wychowawcami rodzin*[73].

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie II Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro Jan Paweł II skierował do uczestników, a za ich pośrednictwem do wszystkich ludzi wspierających małżeństwo i rodzinę, zachętę, aby „starali się jak najgłębiej poznać i z entuzjazmem upowszechniać owoce jego obrad, prowadzonych w duchu całkowitej wierności Magisterium Kościoła"[74]. To wezwanie Papieża znalazło się u podstaw powstania niniejszego artykułu, który nie jest wyczerpującym ujęciem tak obszernego i ważnego tematu, ale zaproszeniem do dalszej dyskusji.

---

[71] *Deklaracja*, s. 51–53.

[72] Por. II Polski Synod Plenarny, *Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce* [w:] *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 195–199.

[73] FC 74; II Polski Synod Plenarny, *W trosce o polską rodzinę...*, *op. cit.*, s. 306.

[74] Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny...*, *op. cit.*, s. 12.

Duchowni bowiem, korzystając z rozeznania znaków czasu, mają podejmować pilną i wszechstronną posługę miłości wobec małżeństwa i rodziny. Wsparcie księży i diakonów okazywane rodzinie nie rozwiąże wszystkich problemów życia rodzinnego, bo to jest niemożliwe. Ale dynamiczna obecność duchowieństwa w duszpasterstwie małżeństw i rodzin, nacechowana bliskością wobec rodziny w codziennych radościach i trudnościach oraz umiejętnym pomaganiem rodzinie zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa będzie solidnym wkładem w podniesienie godności małżeństwa i rodziny we współczesnym świecie (KDK 52)[75].

Riassunto

Presbiteri e diaconi nel servizio della contemporanea coppia e famiglia alla luce delle nuove indicazioni della Chiesa

La coppia e la famiglia costituiscono per la Chiesa una realta prioritaria perché tutti i credenti sono con tutta la forza chiamati a tutelare e sostenere queste basilari alla vita sociale umana della comunità. Questo impegno riguarda in particolare modo il clero — Vescovi, Presbiteri e Diaconi, che per primi devono assumere il servizio nei riguardi della famiglia. Dopo aver precisato il carattere di questa esigenza riguardante il clero; dopo aver mostrato essenza della pastorale delle famiglie come pure indicare alla differenziazione della partecipazione del clero nelle strutture pastorali delle famiglie e nella realizzazione dei basilari compiti di questa pastorale, nel suddetto articolo vengono individuate nuove sfide, che stanno di fronte al clero nel compiere il servizio nei riguardi della coppia e della famiglia.

[75] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów w dniu 23 lutego 1980 r.* [w:] *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Synod Biskupów 1980*, Warszawa 1986, s. 11.

SEMINARE
2002, 18

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

Z TOŻSAMOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

W ludzie Bożym Nowego Przymierza, eschatologicznej społeczności pełni czasów, pielgrzymującej przez ziemię i znaczonej zwłaszcza niepowtarzalnym darem Jezusa z Nazaretu, staje wielkie bogactwo posług i zadań chrzcielnych. To właśnie ostatecznie bazują one na tym pierwszym sakramencie, bramie innych. Wpisane są w nie liczne zobowiązania, a szczególnie świadectwa, kultu i posługi. Zawierają w sobie szerokie możliwości osobowego spełniania siebie oraz zaofiarowania siebie Bogu i bliźnim, zawsze ku osobowej doskonałości i świętości, oczywiście w różnych wspólnotach czy społecznościach.

Szczególnie kapłaństwo, i to oczywiście powszechne zapoczątkowane w wyrazie wody chrzcielnej, staje ciągle jako niezwykłe zobowiązanie, a zarazem i twórcze zadanie zaofiarowane dla wszystkich chrześcijan niosących na ziemi odpowiedzialnie orędzie Jezusa z Nazaretu. Ten wyjątkowy oraz niepowtarzalny dar wody i Ducha, spotkany w mocach Pana, wyzwala jednocześnie wielość zadań, ale z drugiej strony daje także wielość łask i mocy, zwłaszcza aby być dla współczesnego świata czytelnym świadkiem chrześcijańskiej wiary i jej zbawczego orędzia.

Na fundamencie tego sakramentu, bramy każdego indywidualnego chrześcijańskiego powołania i jednocześnie wejścia w zbawczą wspólnotę nowych czasów, budowane jest osobowo zadanie dla innych, a w tym dla kapłaństwa sakramentalnego. Ten wyjątkowy dar osobowej świętości, własnej i niepowtarzalnej drogi powołania oraz oddania także dla innych w posłudze ewangelizacyjnej w ramach ludu Bożego Nowego Przymierza pozostaje jednym ze znaków czasów eschatycznych, czasów dziś się wypełniających.

I

Apostołowie otrzymali pełnię władzy kapłańskiej bezpośrednio od samego Jezusa Chrystusa, podczas Ostatniej Wieczerzy, w czasie ostatniego spotkania z Nim, jako Najwyższym Arcykapłanem Nowego Przymierza, przed paschalnym misterium Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Władza ta, przez włożenie rąk przechodzi na ich sukcesorów, skutkiem czego istnieje w Kościele nieoceniony skarb sukcesji apostolskiej, posiadającej swój ostateczny fundament w Piotrze, Rybaku z Galilei. Nie można jednak współcześnie przemilczeć drażliwości oraz trudów ekumenicznych dyskusji wokół tej kwestii w bogactwie chrześcijańskich dróg, a zwłaszcza o tradycji prawosławnej oraz protestanckiej.

Chrystus między innymi w różnorodności posługi apostolskiej staje się ostatecznie kamieniem węgielnym Kościoła, tj. swej upragnionej społeczności ludu Bożego Nowego Przymierza, która ma definitywnie oraz owocnie spełnić wszystkie zapowiedzi Starego Testamentu. Zgodnie z Jego wolą, Apostołowie stają się filarami i fundamentami Kościoła; na nich on się faktycznie wspiera i oni wreszcie znaczą jego podstawowe oraz dostrzegalne wymiary zewnętrzne, pełnię autentyczności przekazu wiary, a także jedyną i zobowiązującą poprawność jej interpretacji.

W dniu Pięćdziesiątnicy, pod przewodem Matki Pana i Królowej Niebios, faktycznie rozpoczynają się Dzieje Apostolskie. To przepełnione łaską zapoczątkowanie ich spełniania się. Jeśli zatem bardzo ściśle interpretować sens tej księgi i niesionego tam dzieła zbawczego, to urasta ona do szczególnego znaku historycznego świadectwa. Można zatem powiedzieć w pewnym sensie, iż wszystko, co wydarzyło się w następnych stuleciach czy tysiącleciach chrześcijaństwa, jest także dalszym, choć oczywiście innym, trwaniem Dziejów Apostolskich, a jednocześnie również ciągle żywą historią Kościoła.

Od tego momentu, tj. obfitego daru Ducha Świętego, datują się także pierwsi wymowni świadkowie Chrystusa i pierwsi Jego wyznawcy, którym On z wielkim zaufaniem powierzył podstawowy depozyt wiary oraz prawd życia i postępowania moralnego. Według woli Mistrza z Nazaretu Kościół powinien dalej, tj. aż do skończenia czasów, spełniać swoje dzieła i zadania, opierając się zawsze na życiodajnym nauczaniu i mocy Apostołów. Zresztą takim winien być, jeśli pragnie być jednocześnie przekazującym skutecznie nienaruszony depozyt wiary i jednocześnie komunikujący łaskę, którą sam otrzymał obficie od Chrystusa Jezusa, a którą wszyscy wierni także mogą otrzymać.

Poprzez wieki społeczność Kościoła nieustannie kontynuuje żywotne bycie ciągle zanurzone w Apostołach, w tych którzy otrzymali tak czytelnie Ducha i jednocześnie usprawiedliwienie pochodzące bezpośrednio od samego Chrystusa. Z powodu tego zanurzenia w Panu Kościół istniejący i pracujący w czasach współ-

czesnych staje się zwłaszcza duchową, a także braterską wspólnotą wiary, miłości i nadziei. W tym kontekście należy zawsze pamiętać, że Kościół — z woli samego Chrystusa — jest także wspólnotą hierarchiczną, widzialną oraz instytucjonalną. Pomiędzy tymi dwoma zasadniczymi aspektami Kościoła, tj. znamionami jak on się jawi, winna panować komunijna harmonia, która została dana chrześcijanom przez Apostołów. Przecież ostatecznie każdy ochrzczony, a zwłaszcza kapłan jest odpowiedzialny za budowę apostolskiego Kościoła. Wszyscy kapłani winni być sukcesorami Apostołów i ich najbardziej znaczącymi współpracownikami.

Kapłani, oficjalni jego reprezentanci, obok biskupów, są podstawowymi budowniczymi apostolskości Kościoła, zwłaszcza gdy są przede wszystkim wierni nauczaniu Apostołów, gdy starają się go ciągle coraz głębiej i szerzej zrozumieć oraz coraz lepiej zaświadczać mu nauką oraz życiem. Ta harmonia jedności jest istotnym czynnikiem, także dla samego ukazania Kościoła, również innym, a oczywiście dalej i jego poprawnego rozeznania oraz zrozumienia.

Kapłani najlepiej budują apostolski Kościół, gdy właściwie przeżywają swoje kapłaństwo oraz niesioną misję ewangelizacyjną. Jawi się ono m.in. jako święta misja przepowiadania Bożego orędzia, otrzymana fundamentalnie od Kościoła, i to za pośrednictwem Apostołów, którzy na zawsze winni pozostać dla każdego kapłana najdoskonalszym wzorem. To oni są przecież pierwszymi kapłanami Nowego Przymierza, nie tylko w sensie historycznym, ale przede wszystkim teologicznym i istotowym w ramach Kościoła, nowej społeczności ludu Bożego.

Kapłani najdoskonalej budują oraz rozwijają Kościół Apostołów, gdy są najściślej animowani przez gorliwość, duchowość i dzieła ewangelizacyjne samych Apostołów, dla owocnego przekonania dusz do Chrystusa. Są takimi, gdy w szczególny sposób baczą na zasadę Pawłową: „i owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaje to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa" (Flp 3, 8) i zabiegają, by przekonać innych dla Chrystusa. Jest bardzo ważnym dla kapłanów, a także dla wszystkich chrześcijan, aby być zawsze prawdziwym, głębokim i wręcz zasadniczy misjonarzem starającym się *instaurare omnia in Christo*[1].

To uczucie bezgranicznego oraz ufnego oddania się Chrystusowi. W tym kontekście najwyższą wartością jest egzystencjalne poznanie osoby Chrystusa (por. Flp 3, 10). Zakłada ono — już w kategoriach Starego Testamentu — m.in. wybór, nawrócenie oraz zmianę życia (por. Pwt 4, 39; 11, 2; 1 Krl 2, 12; Jr 1, 5).

[1] Por. J. Dupont, *Syn Christo. L'union avec le Chist suivant saint Paul. I. Avec le Chist dans la vie future*, Bruges 1952, s. 180; P. Hoffmann, *Die Toten in Christo*, München 1966 s. 296–301; J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, s. 73–74.

Widząc gorliwość swego zaangażowania i oddania Zbawicielowi, Apostoł narodów powie o Nim: „Pan mój". Obok pewnego entuzjazmu to także, co jest o wiele ważniejsze, sąd o wartości. Występujący tu czasownik „wyzułem się", mówiący o „zapisaniu na stratę" oraz określenie „uznanie za śmieci" to nie tyle swoista pogarda dla przywilejów czy wyróżnień (por. Dz 23, 6–9), ale przede wszystkim wskazanie, iż zbędne, a nawet szkodliwe jest opieranie się na nich w drodze do Boga, mianowicie w „pozyskaniu Chrystusa" (por. Flp 1, 21)[2].

Gdy kapłani budują apostolski Kościół w czasie i w wieczności — co do pochodzenia — sami jednoznacznie kładą także fundamenty pod własną oczekiwaną paruzję, ostateczne spotkanie z Panem (por. Mt 19, 28; Ef 2, 20). Jest to jednak także ciągłe odwołanie się do biblijnej prawdy trwałych i wielowarstwowych murów niebieskiego Jeruzalem, zwłaszcza jak to symbolicznie widzi św. Jan Apostoł: „A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu apostołów Baranka" (Ap 21, 14)[3].

Podczas jednej ze swych publicznych audiencji papież Pius XI zapytał kiedyś bardzo twórczo seminarzystów: „Ile cech ma prawdziwy Kościół?". Jeden z seminarzystów w odpowiedzi wskazał: „Cztery, Kościół jest jeden, święty, katolicki i apostolski". „A jednak jest pięć", odpowiedział niespodziewanie i wręcz dziwnie papież. „Co to znaczy?", jaki ma sens takie postawienie problemu. Seminarzysta nie wiedział jednak, co odpowiedzieć, zakłopotany i wręcz zdziwiony. Wówczas papież wyjaśnił: „Kościół jest także prześladowany — czy ty nie pamiętasz o tym?". To nawiązanie do słów samego Mistrza: „Jeśli mnie prześladowali, to i was będą prześladować. Jeżeli moje słowo zachowali, to i wasze będą zachowywać" (J 15, 20)[4]. Ostatecznie współczesny świat nienawidzi Apostołów oraz innych świadków, gdyż znienawidził ich Mistrza z Nazaretu.

Mistrz z Nazaretu kilkakrotnie przypomniał Apostołom, że koleje ich życia będą czy przynajmniej mogą być podobne do tych, jakie Jemu przypadły w udziale

---

[2] Por. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, t. 2, Brescia 1972, s. 218; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła Do Filipian — do Kolosan — do Filemona — do Efezjan. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1962, s. 51–55, 94–100; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, t. 1: Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes, Rom 1967, s. 302–308; P. Volz, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde im nuetestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, s. 233–235; H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 4, München 1959, s. 1166–1198.

[3] Por. Zedda, *op. cit.*, t. 2. s. 264; I. Broer, *Das Ringen der Gemeinde um Israel. Ein exegetischer Versuch über Mt 19, 28* [w:] *Jesus und der Menschensohn*. Für A. Vogtle. Hrsg. R. von Pesche, R. Schnackenburg, O. Kaiser. Freiburg 1975 s. 148–165.

[4] Por. L. Stachowiak, *Verfolgung* [w:] *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1967 kol. 1816–1817; C. Spicq, *La persécution — loi de la vie chrétienne* [w:] *Hommage aux catholiques suisses*, Freiburg 1954 s. 87–99.

(por. J 13, 16; Mt 10, 24). Podczas życia na ziemi Jezus występował w obronie uczniów i ściągnął na siebie nienawiść wrogów. Co więcej, troszczył się o nich, a także o wielu innych potrzebujących. Ale kiedy Pan odejdzie, zdaje się, że prześladowania dosięgną także samych apostołów, dając im szczególną sposobność do dawania świadectwa (por. Łk 21, 12–19; Mt 24, 9–14; Mk 13, 9–13). Zatem nienawiść ze strony świata nie może ominąć prawdziwego ucznia Jezusa[5].

W tym kontekście może między innymi nasuwać się pytanie, czy zatem kapłani wraz z biskupami nie powinni w szczególny sposób celebrować istotnych znaków Kościoła — jedności, świętości, katolickości i apostolskości? To zobowiązanie nie dotyczy tylko działania dla innych, nie jest świadectwem na zewnątrz, ale także, a może najpierw i przede wszystkim, ma ścisłe odniesienie do osobowej drogi powołania.

II

Ostatecznie zasadniczy element sakramentalnej posługi kapłańskiej wskazuje wyraźnie na potrzebę promocji i rozwijania obecności oraz czytelności znaków Kościoła we współczesnym świecie. To wskazywanie jego specyficznych znaków, które nie są z tego świata, choć do niego adresowane, i niekiedy mogą wręcz być znakami sprzeciwu; budzić negację czy bunt, a nawet wrogość i agresję. Oczywiście, może to dotyczyć także wielorakich znaków zewnętrznych.

Kapłani, między innymi czerpiąc obficie ze świetlanych znaków przeszłości, winni współcześnie dawać osobiste i zarazem przekonujące świadectwo o znakach Kościoła. W obecnej rzeczywistości te celebracje, promocje i świadectwa mogą także przynieść niekiedy nawet i prześladowania ze strony świata i ze strony szatana, który nieustannie stara się nadal budować swoje własne diabelskie mistyczne ciało, ale zawsze na ruinach jedności Kościoła, jego świętości, uniwersalności i apostolskości. Ta walka pozostanie aktualna w ziemskim pielgrzymowaniu.

Zatem kapłani winni być zawsze pewni, że wówczas, gdy świadczą czytelnie o pięciu podstawowych znakach Kościoła, narażają się na ewentualny oczekiwany jeszcze dodatkowy znak jego prawdy. Kościół prześladowany to zgodnie z zapewnieniem samego Chrystusa, znak, iż ostatecznie to On sam w nim doświadcza

[5] Por. O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden 1963, s. 178–181; A. Grail, *De la Morale du Nouveau Testament*, LeV 1955, nr 21, s. 7–9; O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris 1957, s. 135–139; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Évangile et Épîtres)*, Paris 1965, s. 155–157; G. F. Snyder, *Jo 13:16 and the Anti-Petrinism of the Johannine Tradition*, BiR 16:1971, s. 5–15.

znaków sprzeciwu. Spełniający zaś tę posługę znaku bez wątpienia zasługują już tu na ziemi na miano błogosławionych, czyli szczęśliwych: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 10)[6].

Prześladowanie tylko wtedy daje prawo do królestwa, kiedy dotyka człowieka z powodu „sprawiedliwości", czyli faktycznie wprost świętości pojmowanej zarówno ogólnie, jak i w poszczególnych przejawach życiowych ziemskiego pielgrzymowania. Oczywiste zatem jest, że ci wszyscy, którzy z powodu uczciwego życia lub jakiejś cnoty doznają prześladowań, stają się godnymi królestwa. Zawsze chodzi oczywiście o świętość, którą może dać i faktycznie daje tylko sam Jezus z Nazaretu. Nagrodą jest tutaj największy dar, bo Chrystusowe królestwo. Jest to ta sama nagroda, którą wymienia także w nieco innej formie pierwsze błogosławieństwo (por. Mt 5, 3; Łk 6, 20)[7].

Błogosławieństwo przyobiecane tym, którzy cierpią prześladowania, pozwala rozwiązać przynajmniej po części odwieczny problem i pytania o miejsce cierpienia i zła w świecie. Ono twórczo skłania do podejmowania największych wysiłków, widzi ich sens i każe nieustannie oraz wytrwale brać krzyż Chrystusowy na własne ramiona. Cierpiących w ten sposób spotka za to wywyższenie lub, mówiąc dokładniej, współwywyższenie z samym Chrystusem: „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię"[8] (Flp 2, 9).

Wszyscy świadkowie Kościoła, ale szczególnie kapłani oraz biskupi, nie powinni nigdy ustawać w dziele bycia światłem dla świata, ponieważ sam Kościół — mimo wielorakich braków swych członków — zawsze jaśnieje niezmąconym

[6] Por. L. Di Pinto, *Amore e giustizia: il contributo specifico del vangelo di Matteo* [w:] *Amore — Giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentali e neotestamentali*, ed. G. Di Gennaro, L'Aqulia 1980, s. 368–374; H. J. Muszynski, *Błogosławieni Pana. Rozważania na temat błogosławieństw w Kazaniu na Górze*, Gniezno 1996, s. 113–126; C. H. Dodd, *Beatitudes: a Form-critical Study* [w:] *idem*, *More New Testament Studies*, Manchester 1968, s. 1–10; J. Palyga, *Autoportret Jezusa. Kazanie na Górze*, Warszawa 1997, s. 103–112.

[7] Por. G. Schwarz, *„Ihnen gehort das Himmelreich"? (Matthaus V.3)*, NTS 23:1977, s. 341–343; Muszyński, *op. cit.*, s. 27–35; J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980, s. 74–75; C. H. Dodd, *The Béatitudes* [w:] *Mélanges bibliques rédiges en l'honneur de André Robert*, Tournai (b.r.w.) (1956?), s. 404–410; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 99–100.

[8] Por. E. Hamel, *Les dix paroles. Perspectives bibliques*, Bruxelles 1969, s. 130–131; H. Langkammer, *U podstw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976 s. 144; W. Kasper, *Gesetz und Evangelium*, SM, t. 2 kol. 371; H. Hiebert, *The Foundations of Paul'a Ethics* [w:] *Essays in Morality and Ethics. The Annual Publication of the College Theology Society*, ed. J. Gaffney, New York 1980 s. 50–54; J. Nagórny, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29:1982, z. 3, s. 52–54; J. Stepień, *Teologia świetego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 112–114.

światłem samego Chrystusa. Gdy Pius VII został uwięziony we Francji przez Napoleona Bonaparte, wówczas kardynał Ercole Consalvi wytrwale wspierał Wikariusza Chrystusa w jego postanowieniu stabilnego trwania w obronie niezbywalnych praw Kościoła i jego wolności w posłudze dla zbawienia dusz. Szczególnie słynna jest jego wypowiedź skierowana do Ojca Świętego: „Jeśli słońce jest przykryte przez przechodzącą chmurę, to ono wówczas nie staje się chmurą". Zatem pomimo zagęszczenia się także współcześnie wielu chmur świadkowie Kościoła pozostają zawsze jak słońce, które winno oświecać pielgrzymie drogi wszystkich ludzi, a zwłaszcza chrześcijan, tj współbraci oczekujących znaków świadectwa.

Kościół pięknieje i rozkwita w Chrystusie tak wobec siebie samego, jak również świata wraz z niesionym czytelnym światłem jedności, świętości, katolickości i apostolskości, które kapłani, a zwłaszcza biskupi powinni szczególnie aktywnie promować, bardziej przez własny przykład niż głoszone słowa czy deklaracje. To znaki ich życia, osobowego przepowiadania, a przede wszystkim niesionego świadectwa. To zasadniczy wymiar twórczego zaangażowania w spełniane oraz przeżywane powołanie.

Aby stać się żywymi znamionami oraz znakami Kościoła w całym łańcuchu historycznym apostolskości, i zarazem także owocnym ziarnem ku wielorakim oczekiwanym owocom, kapłani powinni codziennie stawać się tymi, kim są, poprzez stały proces koherencji z własną tożsamością. W tej eschatologicznej rzeczywistości istotna jest zatem autentyczna wierności własnej identyczności oraz tożsamości, pojętych ontologicznie oraz egzystencjalnie. To fundament bycia kapłanem w kapłaństwie.

Przede wszystkim kapłani są, czy przynajmniej powinni być, ludźmi stałej modlitwy i wytrwałej kontemplacji. Aby utrzymać dynamicznie ten poziom wymagań winni zatem żyć przede wszystkim żywą jednością, a może bardziej dynamiczną komunią z Chrystusem — Kapłanem, Prorokiem i Królem. Z tej komunii sakramentalnej kapłani jakby odtwarzają — reprodukują Eucharystyczną ofiarę, wraz z całą jej skutecznością, a zwłaszcza związane z nią stałe orędownictwo, także za innych wobec Pana. Kapłański charakter ministerium zapoczątkowanego w ordynacji jest zatem w swej najgłębszej istocie podstawowym dla każdego osobowego zrozumienia własnej tożsamości i specyfiki duchowej realizowanego powołania indywidualnego na drodze prezbiteratu oraz episkopatu.

Kapłańska tożsamość jest fundamentalnie oparta na stałej osobowej bliskości z Bogiem i Kościołem. Wszystko to powinno praktycznie prowadzić do konsekracji kapłańskiego życia, zwłaszcza przez kontemplacyjną jedność z Chrystusem — Królem, Prorokiem i Pośrednikiem w nowej ekonomii zbawienia. To jest określane przez Najświętszą Ofiarę Mszy św., Modlitwę Liturgii Godzin i także przez prywatną modlitwę kontemplacyjną. Kapłańska tożsamość jest określona przez

nieustającą służbę Chrystusowi Prorokowi, w przepowiadaniu i głoszeniu Słowa Bożego. Do tego dochodzi jeszcze gromadzenie się nowotestamentalnej kościelnej wspólnoty Nowego Przymierza w imię Chrystusa Pasterza, oczywiście zawsze w mocach Ducha Świętego, ożywiającej twórczo siły ewangelizacyjne czasów eschatologicznych.

Równowaga między tymi trzema podstawowymi funkcjami spełnianego ministerium wskazuje na kapłański charakter specyficznej duchowości, która winna być udziałem wszystkich kapłanów oraz biskupów Są oni przecież wezwani, aby być twórczymi ludźmi Eucharystycznej Ofiary, Liturgii Godzin i kontemplacyjnej modlitwy indywidualnej. Przede wszystkim żywa więź między kapłaństwem sakramentalnym i Najświętszym Sakramentem, Mszą św. jest przecież stałą cechą całej Tradycji, Wschodu i Zachodu, Magisterium Kościoła odnośnie do świętości kapłanów, którzy mają zawsze wiernie żyć kapłańskim powołaniem, oraz *sensus fidelium* chrześcijańskiej wierności. Te elementy syntetyzują bogactwo fundamentów tego powołania.

Aby w pełni zrozumieć naturę kapłaństwa Chrystusa, Najwyższego Arcykapłana, który żyje w czasie w każdym wyświęconym, wszyscy kapłani powinni być zawsze świadomi ofiarniczego charakteru składanej codziennie Eucharystii, pamiątki jedynej Ofiary Pana, ofiarowanej Ojcu z miłości, w mocach Ducha Świętego, jako owocne wstawiennictwo za Kościół i we wszystkich potrzebach ludzi oraz świata. Związek z Eucharystią pozostanie na zawsze fundamentem istoty oraz posługi kapłańskiej.

Zatem w tym kontekście, czy kapłani mogą być nieporuszeni, nieczuli — i to wręcz aż do łez — jeśli myślą o wszystkich tych (ludzie i dzieła świata), za których Pan jedyny raz, ale skutecznie złożył swoją niepowtarzalną ofiarę, patrząc jednocześnie na Kalwarię oraz Krzyż i gdy wręcz prawie czuje się krople Przenajdroższej zbawczej Krwi Chrystusa. Można zatem pytać się, czyż nie spada ona jakby, w swym niewyczerpanym żarze miłości, na każdego człowieka, a zwłaszcza na kapłanów, którzy słowami konsekracji sprowadzają ją na ołtarz w Eucharystii?

Codzienna celebracja Eucharystii, mimo że (z wielu różnych racji) nie uczestniczą w niej czasem wierni, pozostaje jednak nadal podstawowym źródłem odnowy każdego zadanego charyzmatycznie i osobowo kapłaństwa sakramentalnego. Zatem pozostawać autentycznie przepojonym kapłańską tożsamością, a jednocześnie otwartością dla dobra wszystkich ludzi, do których Bóg kieruje każdego wyświęconego kapłana, jest wręcz niesamowicie ważne, wręcz konieczne, aby być uważnym i poprawnie rozeznać rzeczy eschatologiczne. Kapłani w swej specyfice święceń są przecież przede wszystkim uczynieni na obraz ciała i sensu zbawczego, który nie zna granic swego Mistrza i Pana.

W tym kontekście rozeznania Eucharystii, na przykład, szeroka i bardziej otwarta troska winna dotyczyć muzyki sakralnej, hymnów liturgicznych, architektury, mebli kościelnych, i szeroko pojętej sztuki sakralnej itd. Także i tu odpowiednie formy, style, konwencje istotnie pomagają w zrozumieniu przesłania teologicznego, ponieważ, niestety, schematyczny oraz zimny formalizm zazwyczaj powstrzymuje ich rozwój, a wręcz je niszczy. U każdego kapłana oraz biskupa, i to oczywiście konsekwentnie każdego dnia szczególne miejsce powinno być przeznaczone dla misterium celebracji Eucharystii, dla adoracji Najświętszego Sakramentu, dla indywidualnej kontemplacji i chwil milczenia.

Codzienne, a niekiedy tylko sporadyczne uczestnictwo wiernych w liturgii nie powinno być nigdy identyfikowane z robieniem czasem wręcz na siłę przez niektórych parafian czegokolwiek spektakularnego, zwłaszcza zewnętrznego i to za wszelką cenę, adresowanego do innych (niestety, jest to współcześnie dość często spotykane, zwłaszcza w wydaniu młodych kapłanów). Tutaj, co jest czymś wyjątkowym oraz niezapomnianym, kapłan i wierni są ostatecznie przecież zaangażowani w misterium, które zawsze przekracza ludzkie zrozumienie i percepcję.

Partycypacja w misterium paschalnym przekazu Pana z Nazaretu zawiera trudne do pełnego uświadomienia, ale jednocześnie niezwykle odpowiedzialne twórczo, poruszanie się w Nim, czyli w Jego prawdzie i niesionym dla współczesności przesłaniu ewangelizacyjnym. Jest to ostatecznie także pewna zewnętrzna rzeczywistość, oczywiście manifestująca się w różnych znakach oraz formach. Idzie tu o pozytywne oraz twórcze otwarcie zwłaszcza siebie samego na realną obecność boskości w dziejach zbawienia i całej ludzkości oraz świata. To jest faktycznie osobowe i egzystencjalne doświadczenie zbawienia osobowego, które obejmuje wszystkich ludzi, ale przybliża się jako pewna propozycja skierowana indywidualnie do każdego człowieka, danego miejsca i czasu oraz przestrzeni. Doświadczenie owo jakby pragnie osiągnąć czy dotknąć każdego, i to w całym osobowym bogactwie, a z drugiej strony nie chce nikogo pominąć czy opuścić w bogactwie egzystencjalnym i twórczym proponowanej szansy doskonałości i rozwoju.

Dalej dzieło Pana Nowego Przymierza, Jezusa z Nazaretu, to faktyczne i zapoczątkowane zarazem niezgłębione dzieje czasów eschatologicznych, w które jakby wręcz radykalnie wtargnął Chrystus, tj. w dzieje ludzkości i każdego człowieka indywidualnie oraz we wszystkie inne w wielorakich ich wyrazach wspólnotowego życia oraz działania. Wreszcie ta niezobowiązująca konieczność miłości, jako podstawowa przesłanka budowy Królestwa Bożego, w każdym człowieku i w każdym miejscu, niezależnie od czasu czy innych uwarunkowań, winna być znakiem Nowego Przymierza, ku budowaniu przyszłości oraz pełni nowych eschatologicznych czasów.

III

Wskazując na jeden z ważnych elementów kapłańskiej tożsamości, trzeba wyraźnie podkreślić, że idzie tu nie tylko o egzystencjalną, ale przede wszystkim o ontyczną i dynamiczną rzeczywistość bycia człowiekiem Boga. Być Bożą osobą, w znamionach Chrystusa, to z jednej strony zobowiązanie, ale z drugiej niezwykle twórcze zadanie, które wręcz przekracza ramy miejsca i czasu, a więc ma zatem odniesienie eschatologiczne, spełniane jednak już w wyrazie antycypacji w realiach ziemskiego pielgrzymowania wiary. Wreszcie nie można także zapomnieć o nieokreślonym i wręcz trudnym do objęcia darze zaofiarowanych łask i mocy.

Św. Paweł, pisząc bardzo emocjonalnie do swego umiłowanego ucznia Tymoteusza, wskazuje m.in. na chciwość, która, jego zdaniem, jest jednym wielu źródeł wszelkiego zła i grzechu, mówiąc jednocześnie niezwykle sugestywnie oraz także jakby delikatnie, że tylko w nowości eschatologicznej należy szukać pewnych dróg ku przyszłości negacji oraz walki ze złem i jego wielorakimi oznakami. Apostoł narodów stwierdza wyraźnie: „Ty natomiast, o człowiecze Boży, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością" (1 Tm 6, 11). Każdy kapłan Nowego Przymierza powinien być zatem przede wszystkim człowiekiem Boga, a dokładniej Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa. W czasach eschatologicznych, które z zasady nie akceptują grzechów, trzeba pamiętać, że każdy kapłan podchodzi do nich z miłosierdziem oraz przebaczeniem, znaczonymi nadzieją ku przemianie osobowej oraz społecznej czy wspólnotowej.

Człowiek Bogu oddany, inaczej Boży (por. 2 Tm 3, 17), to zazwyczaj ktoś, kto został obdarzony specjalną mocą Bożą i ma wypełnić jakąś misję, jakieś szczególne powołanie czy zadanie (por. 1 Sm 2, 27; Pwt 33, 1). Z innej jakby strony mężem Bożym jest się nie tylko dlatego, że jako chrześcijanin jest się rzeczywiście dzieckiem Bożym, ale głównie z tego powodu, że przez swoje posłannictwo i posiadaną władzę jest się spadkobiercą przywilejów i miana proroków starotestamentalnych, którzy są nazywani najczęściej „mężami Bożymi" (por. 2 Krl 13, 1.4.6–7; Ps 90, 1; 2 Kor 8, 14; Joz 14, 6).

Jeżeli, zgodnie z Nowym Przymierzem, żaden chrześcijanin nie może dwóm panom służyć, to ci mężowie Boży w szczególności muszą być wyjątkowo wierni i oddani bez reszty samemu Bogu. Dlatego Paweł nakazuje Tymoteuszowi uciekać od mamony, o której była mowa w tekście poprzedzającym, a jednocześnie dokładać wszelkich starań, by całe jego życie było samą sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością[9] (por. 1 Tm 6, 7–11). Tylko

[9] Por. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Théssaloniciens*, Paris 1956, s. 629–632.

wówczas będzie ono dynamicznym argumentem nie mniej przekonującym niż sama nauka, a raczej jeszcze bardziej oczekiwanym jako znak autentycznego życia i świadectwa.

Zatem w codziennej praktyce duszpasterskiej, w dziełach ewangelizacyjnych powiedzieć do kogoś o kapłanie: „On jest człowiekiem Boga", nie oznacza powiedzieć czegokolwiek zdawkowego i zarazem mało zobowiązującego: ale z drugiej strony pozostaje jednak kwestia teologiczna — nie powiedzieć czegoś za dużo, zwłaszcza czegoś, co przekracza teologiczne oraz duszpasterskie oczekiwania wobec kapłaństwa. To jednak słowo jest niezwykle zobowiązujące tak w wymiarze oceny, wartościowania, a nawet opinii, jak i oczekiwań oraz nadziei, a także szczególnej jedności z Bogiem.

List do Hebrajczyków, jako jedyny z kart Nowego Testamentu, proponuje wręcz niezwykłą, a zarazem dramatyczną w swym szczególnym zobowiązaniu opinię teologiczną czasów apostolskich, a zapewne też duszpasterską o kapłanach, a szerzej i o innych posługujących w ludzie Bożym. Ma ona także cechy znaczone znamionami wyjątkowej łaski oraz znaki posługi ku przyszłości, tak bliższej, jak i dalszej. „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy" (Hbr 5, 1). To fundamentalne stwierdzenie teologiczne, które niesie w sobie bogactwo faktów oraz nadziei zbawczych.

Wobec Jezusa z Nazaretu, Jedynego zbawczego Pośrednika Nowego Przymierza, św. Paweł zachęca wręcz wszystkich do przybliżenia się z ufnością oraz zaufaniem do Boga, co w Starym Testamencie było wręcz prawie wyłącznym przywilejem kapłanów (por. Wj 28, 1). „Tron łaski", „tron Majestatu" (por. Hbr 8, 1), „tron Boga" (por. Hbr 12, 2) — są to wręcz określenia samego Boga, który dopiero dzięki Chrystusowi, co więcej, zwłaszcza w Nim samym, staje się szczególny, osobowy oraz jednocześnie bliski człowiekowi i ludzkości (por. Rz 5, 2; Ef 2, 18; 3, 12), a dalej gotów do niesienia nieustannej oraz wytrwałej pomocy we wszystkich potrzebach[10].

Zatem dobrze znany adresatom, szczególnie Żydom, model arcykapłana Starego Przymierza służy autorowi Listu do Hebrajczyków do wykazania, jak urze-

[10] Por. E. Schweizer, *Was ist der Heilige Geist? Eine bibeltheologische Hinführung*, Conc 19:1979, nr 10, s. 496; K. Stadler, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962, *passim*; A. Jankowski, *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej*, RBL 30:1977, s. 59–63; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962, s. 293–298; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: „Etos", Kraków 1984, s. 31–32; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 261–264.

czywistniają się w Chrystusie istotne cechy tego kapłańskiego pośrednictwa. Tym razem jednak szczególnie bierze on pod uwagę trzy z nich, wyjątkowo ważne, a mianowicie: naturę ludzką, przeznaczenie społeczne i ustanowienie przez Boga.

„Z ludzi brany" musi zatem być ich wiarygodnym przedstawicielem, ale ostatecznie uprawnionym przed Bogiem do zbliżania się ku Niemu, zwłaszcza w ich imieniu (por. Wj 28, 1; Lb 18, 1.7). „Dla ludzi", zatem sprawuje on liczne i czasem skomplikowane rytualnie czynności kapłańskie, z których autor ogólnikowo wymienia tylko należące do kultu, pomijając na przykład aktualne wówczas jeszcze uprawnienia administracyjne i karne, jak przewodniczenie sanhedrynowi. A nawet spośród spraw kultu wymienia tylko składanie ofiar, co było najważniejszym składnikiem liturgii Starego Przymierza: „Nie powinniście pokazywać się przede Mną z próżnymi rękami" (Wj 23, 15; 34, 20).

Dar i żertwy tu wymienione — to nie tyle techniczne terminy oznaczające poszczególne rodzaje ofiar (pokarmowe i krwawe), ile podkreślenie o wiele ważniejszych dwóch czynników istotnych kultu: daru duchowego i materialnej żertwy. Umieszczony tutaj wymowny dodatek „za grzechy" jest dalszym dowodem, że myśl Apostoła Narodów zmierza wyraźnie do najistotniejszego zadania pośrednictwa kapłańskiego — do ekspiacji, do odkupienia. Zatem wszystkie późniejsze obrazy typologiczne w tym liście będą ostatecznie zaczerpnięte z Dnia Pojednania.

Rzeczywiście wszyscy kapłani Nowego Przymierza zostali w nowej ekonomii zbawienia ukonstytuowani twórczo, aby szczególnie i zarazem ostatecznie uczestniczyć w rzeczach zbawczych właściwych dla samego Boga Stwórcy oraz Zbawcy, Jezusa Chrystusa, spełniającego definitywnie wszystkie mesjańskie zapowiedzi i oczekiwania. Bez Jezusa z Nazaretu nowość dzieł zbawczych byłaby niemożliwa, zwłaszcza w bogactwie swej obecności, a szczególnie konkretnej skuteczności zbawczej. Wszyscy zatem winni być ludźmi Boga, Jego czytelnymi znakami, tak fizycznie, jak i duchowo, i to w miarę w jak najdoskonalszej formie życia oraz świadectwa chrześcijańskiego, spełnianych na wielorakich drogach powołania zróżnicowanych wobec dróg szczegółowego i osobowego powołania każdego ochrzczonego.

Dlatego w wyborze między materialnymi i duchowymi, czasowymi i wiecznymi, ludzkimi i Bożymi kryteriami wartości, kapłani oraz biskupi powinni zawsze wybierać duchowe, wieczne i Boże wartości, oparte ostatecznie na Jezusie Chrystusie, który jest Panem oraz Najwyższym Kapłanem nowego czasu i nowej historii, odniesionej jednocześnie do eschatologicznego jej wypełnienia się i pełni paruzji. Jezus z Nazaretu jest ich fundamentem i jedynym gwarantem oraz ostateczną szansą owocnego spełnienia się. Zatem jakby w podstawowym centrum osobowym człowieka i autentycznego zatroskania o niego, kapłani muszą reprezentować

twórczo i wręcz bronić Boga, wraz z całą Jego wizją, w Jego interesach antropologicznych, a także zwyczajnych interesach czysto zbawczych, zaofiarowanych przez naszego Pana i Zbawiciela.

Okazuje się, że ta misja Pana Nowego Przymierza, Jezusa z Nazaretu, bardziej niż każda inna, czasem zbyt teoretyczna i, niestety, daleka od życia, obliguje jednak zawsze i wszędzie wszystkich kapłanów — dana wszystkim innym wspólnotom zbawczym — do coraz bardziej wytężonej i zarazem potrójnej, w swym podstawowym wyrazie, pracy zadanej w zobowiązaniu takich samych niezbywalnych święceń kapłańskich.

Pierwszym zobowiązaniem jest tutaj kontynuacja osobowego rozwoju, a dalej wiary, w jakimś sensie niepowtarzalna m.in. w wyrazie niezwykłego wysiłku dla oddzielenia ludzi autentycznej wiary i jej żywego świadectwa od bardzo zróżnicowanego, zwłaszcza współcześnie, świeckiego stylu światowego myślenia i pewnego świadectwa, ale ostatecznie dalekiego od wiary i miłości, a także nadziei.

Widoczne i doświadczane tu oddzielenie zapewnia kontrolę nad samym niesionym kapłaństwem i zarazem swoisty wewnętrzny balans, który jest przecież wręcz konieczny zwłaszcza dla tych którzy powinni iść znakiem życiowego, i to sakramentalnego świadectwa, tj. autentycznego chodzenia za Bożym nauczaniem wiary, a zwłaszcza wielorakimi wskazaniami moralnymi.

Drugim zobowiązaniem czy zadaniem jest proces interioryzacji, który pozwala kapłanom na wejście w *conversation in coelis* i wręcz habitualny dialog z samym Bogiem, zawsze otwartym na każdego człowieka, a zwłaszcza potrzebującego lekarza (por. Mt 9, 12; Mk 2, 17; Łk 5, 31).

Natomiast trzecim zadaniem jest naśladowanie Chrystusa, tak aby w konsekwencji stać się, i rzeczywiście być widzialnym, prawdziwym obrazem Bożego Mistrza z Nazaretu.

Jako człowiek Boży, kapłan powinien zawsze wytrwale szukać i jednocześnie przede wszystkim rozeznawać myśli samego Boga, kierowane — choć w różny sposób — nieustannie ku niemu oraz całemu ludowi Bożemu Nowego Przymierza. Powinien on poświęcać zdecydowanie i jednoznacznie zawsze samego siebie dla dzieła twórczego oddzielenia siebie samego od świata. To z kolei winno wyzwalać między innymi znaczne pogłębienie osobowego życia wewnętrznego oraz duchowego. Dalej winno to wreszcie prowadzić do doskonalenia naśladowania Chrystusa, jako ważnej drogi doskonałości, który jest zawsze pokorny i uniżonego serca.

Kapłan jako człowiek Boży powinien przede wszystkim nieustannie się modlić i to w sposób wytrwały, nieustawać w modlitwie, a zwłaszcza czynić zbawienną pokutę, tj. nawracać się oraz podejmować jej wielorakie uczynki, a także przez całe życie studiować i pogłębiać swoją wiedzę. W kontekście tych wymagań św. Paweł stwierdza bardzo dobitnie: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał

chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata" (Ga 6, 14)[11].

Nowotestamentalne odkupienie Jezusa Chrystusa jest tymczasem tylko w krzyżu i Jego owocnej misji. Krzyż ze znaku hańby na Kalwarii przemienił się w symbol zwycięstwa. Ukrzyżowanie świata dla Pawła, a jednocześnie Pawła dla świata, oznacza, że w oczach Apostoła świat stracił wszelką potęgę oraz wartość (por. Ga 1, 4) i *vice versa* on sam w oczach świata nie ma znaczenia. Ostatecznie Chrystus poprzez krzyż stał się Panem (por. Flp 2, 8–11), w dziele paschalnym zatryumfował nad „żywiołami świata" starego (por. Flp 4, 3.9; Kol 2, 15). Przecież ostatecznie z Chrystusem Paweł jest współukrzyżowany i w końcu właśnie taką perspektywę proponuje swoim uczniom (por. Ga 2, 19)[12].

IV

Oczywiście każdy kapłan jest także sługą Kościoła i z tej między innymi racji powinien nieustannie podejmować działania na rzecz całego ludu Bożego, a zwłaszcza jego podstawowych oczekiwań i nadziei zbawczych. Zatem jego ciągle aktualnym zobowiązaniem jest przede wszystkim głoszenie Słowa Bożego, udzielanie chrztu, sprawowanie sakramentu pojednania, udzielanie rad, organizowanie życia danej społeczności, prowadzenie działalności charytatywnej oraz wspieranie biednych i to w każdym stanie ubóstwa. On wreszcie musi być ojcem dla sierot i obrońcą wszystkich uciskanych. Te wszystkie zobowiązania wynikające z integralnego obrazu posługi kapłańskiej winny prowadzić jego samego do coraz doskonalszej własnej tożsamości. Zatem to nie tylko działanie na zewnątrz, ale przede wszystkim najpierw autorefleksja wobec siebie samego i swej posługi.

Św. Grzegorz Wielki przedstawia cudowną mozaikę wielu różnorodnych elementów, które ostatecznie powinny być raczej łatwe do rozeznania w każdym

[11] Por. F. Neirynck, *„Chrystus w nas" i „my w Chrystusie"*, Conc 5:1969, z. 2, s. 312–321; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 156–157; G. Bonnet, *Au nom de la Bible et de l'Evangile, quelle morale*, Paris 1978, s. 112–114.

[12] Por. O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968, s. 54–57; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville 1968, s. 115–132; H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła* [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 8: *Biblia o przyszłości*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 75–91; *idem*, *Etyka*, s. 156–157; W. Thüssing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965, s. 61–114; V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, London 1972, s. 95–111; T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, s. 106–136; Langkammer, *U podstaw chrystologii*, s. 144; B. Häring, *L'amour du Christ, notre Loi*, Paris 1968 s. 8–10; *idem*, *Liberi e fedeli in Christo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1979, s. 505; Hamel, *op. cit.*, s. 130–131.

kapłanie jako kapłanie. Są to zazwyczaj także uniwersalne wartości i szeroko oczekiwane również w sensie ludzkim, także pozareligijnym. Zatem kapłan zawsze winien być autentycznym człowiekiem serca i jednocześnie wybitny w swych działaniach. Powinno go cechować głębokie umiłowanie życia nacechowanego milczeniem i stała gotowość do modlitwy. To pytanie o bogatą sferę ducha. Powinien także być człowiekiem bardzo bliskim innym ludziom oraz zafascynowanym drugim człowiekiem jako osobą. Wreszcie powinien wręcz przewodzić, jakby uprzedzać innych w kontemplacji.

Kapłan powinien być pokornym, ale i jednocześnie twórczym współpracownikiem tych, którzy spełniają dobre dzieła i z drugiej strony nieustraszonym w swej opcji przeciwko złu, przemocy oraz znamionom grzechu. Nieustannie powinien też działać na rzecz ubogich, pokrzywdzonych i ludzi wyrzuconych poza margines życia. W swych apostolskich dziełach nie powinien zaniedbywać kultywowania życia wewnętrznego, a z drugiej strony w takiej postawie nie powinien także zaniedbywać posługi charytatywnej, która pozostanie na zawsze aktualną[13].

W tym kontekście II Sobór Watykański, obok wielu innych wskazań, poucza m.in.: „Także prezbiterzy, zajęci i rozrywani przelicznymi obowiązkami swego urzędu, mogą szukać, nie bez troski, sposobu, w jaki by mogli zespolić w jedno swoje życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną. Tej jedności życia nie może wytworzyć ani czysto zewnętrzny porządek w czynnościach duszpasterskich, ani sama praktyka ćwiczeń pobożności, chociaż pomagają do jej podtrzymania. Prezbiterzy mogą ją jednak budować, idąc w wypełnianiu posługi za przykładem Chrystusa Pana, którego pokarmem było czynić wolę Tego, który Go posłał, by wypełnił Jego dzieło"[14].

Kapłan, przez swoją naturę, jest w najgłębszym sensie przede wszystkim pasterzem posłanym do danej wspólnoty ludu Bożego, ale zawsze z jednoczesną otwartością na Kościół powszechny. Ta funkcja pasterska kapłana manifestuje się i objawia przez jego dynamizm, jego gotowość i twórczą odpowiedź wobec wszelkich zmian ewangelizacyjnych, jakie przynosi czas, miejsce czy okoliczności. To także jego zdolność do rozeznania i zrozumienia społecznej rzeczywistości, w taki sposób, w jaki wskazuje Ewangelia, rzeczywistości, która wymaga ciągle nowej ewangelizacji.

Wszystko to rodzi nie tylko same fundamentalne pytania wywodzące się między innymi z ontologicznej prawdy o kapłaństwie sakramentalnym. Wynikają one przecież bezpośrednio z faktu bycia ontologicznie upodobnionym do Chrystusa, Mesjasza Nowego Przymierza, Wiecznego i Najwyższego Arcykapłana i dalej z posiadania prawdziwego *conversatio in coelis*. Zatem tylko Jezus Kapłan

[13] Por. Red. Past. II, 1; PL 77, 26–27.
[14] DK 14.

jest dla każdego kapłana ostatecznym fundamentem bycia pasterzem i owocnego spełniania funkcji pasterskiej w ludzie Bożym Nowego Przymierza.

Pasterska kreatywność Nowego Przymierza, oczywiście poprawnie i dynamicznie pojęta, rodzi się wręcz spontanicznie w każdym kapłanie, który winien żyć zawsze twórczo realną, a więc pełną oraz żywotną obecnością Jezusa z Nazaretu szczególnie w darze Eucharystii. To jest wręcz jego pierwotny, co więcej, podstawowy i jakby wpisany w naturę łaski zbawczy punkt najważniejszego odniesienia. Na przykład taką postawę prezentuje św. Jan Maria Vianney, proboszcz z Arse. Myśli o głębokim wewnętrznym życiu, zjednoczonym z Chrystusem, wskazują także innych wielkich kapłanów z przeszłości, którzy bardzo głęboko oddziaływali na sprawy religijne, społeczne czy kulturowe: św. Wincenty à Paulo, św. Filip Nereusz, św. Karol Boromeusz, św. Kamil, św. Jan Bosko, św. Józef Benedykt Cottolengo, bł. Damian czy wreszcie bł. Ildefons Schuster.

W życiu wspomnianych świętych oraz wielu innych czytelnych świadków wiary nigdy nie została zachwiana równowaga między ich wewnętrznym życiem duchowym a podejmowaną przez nich społeczną i zewnętrzną aktywnością, czasem także polityczną. To jest tak wewnętrzna, jak i zewnętrzna konieczność pasterskiej posługi każdego kapłana. Tym odznacza się pasterska miłość, która płynie jak ogromna rzeka, ciągle wzrastając między innymi poprzez prawdziwą kapłańską tożsamość. Nie powinno nigdy być inaczej, ponieważ w przeciwnym razie będzie to zaprzeczeniem samej istoty kapłaństwa. Jest zatem wielkim błędem, jeśli kapłani, niekiedy poruszeni przez istotne, wręcz naglące sytuacje społeczne, sądzą, że kapłaństwo jest określane do końca przez takie właśnie oczekiwane zewnętrzne znaki aktywności. Niestety, kapłaństwo takie nie jest, ponieważ z powodu konfiguracji jego tożsamości, jest zawsze odniesione do obydwóch, tj. do kontemplacji i aktywnych form życia zadanych przez Jezusa z Nazaretu. Dopiero obydwie są tymi, które obejmowane są przez kapłaństwo, jak w nasieniu ku owocowaniu bez granic.

Kapłan jest w ludzie Nowego Przymierza między innymi nauczycielem, ale jednocześnie jest także ciągle uczniem otwartym na Mistrza, jedynego i niepowtarzalnego oraz wytrwale zaangażowanego w świadectwo Jego uczniów. W swej posłudze wobec ludu Bożego uświęca on innych, ale oczywiście powinien także nieustannie sam się uświęcać; co więcej, właśnie on musi być ciągle ofiarowywany. Kapłan jest pasterzem, ale wraz ze wszystkimi wierzącymi sam jest także częścią trzody Pana. Jako niosący orędzie Chrystusa podąża za Nim samym wówczas, gdy polęgnuje pierwsze formy życia, tak w niezbadanej Bożej intymności, jak i wewnętrznym Jego życiu, a także powinien przewodzić i być silnym animatorem swojej wspólnoty oraz całego Kościoła.

W każdym wydarzeniu, w każdej rzeczywistości, powinien spełniać rzeczy, które wskazują na jego twórczą, a zarazem życiową przynależność do obu form

życia. Kapłan winien niestrudzenie oraz wytrwale nauczać jako nauczyciel-świadek, ale z drugiej strony także uważnie słuchać jak uczeń ciągle otwarty sercem i umysłem na wiecznego Mistrza z Nazaretu. On musi uświęcać jak minister-duszpasterz i ciągle ofiarowywać siebie samego Bogu w ofierze, jako że i sam potrzebuje zbawienia wraz ze swoim ludem. Kapłan ma zobowiązanie prowadzić trzodę, w której został postawiony, jako autentycznym pasterz, ale jednocześnie ma być prowadzonym w Chrystusie jako część trzody.

W tej komplementarnej i harmonijnej fuzji dwóch form, czy raczej uzupełniających się i niezbędnych ostatecznie znamion życia, Chrystus, który jedyny posiada pełnię świętości, jest dla wszystkich kapłanów oraz biskupów najdoskonalszym i najwyższym przykładem. Jezus z Nazaretu jest nauczycielem oczywiście także dla wszystkich ludzi, ale rozumiejąc to bardziej precyzyjnie nauczanie to nie jest tylko Jego własnością, ale Jego Ojca, który z miłości Go posłał — w pełni czasów — jako ostatecznego Nauczyciela prawdy, drogi i życia[15] (por. J 14, 6).

Chrystus jest i pozostanie ostatecznie już na zawsze w całej historii zbawienia Nowego Przymierza jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Nie składa On jednak w tym dziele — jak kapłani Starego Przymierza — wielorakich i powtarzanych ofiar, lecz jedyny raz i to osobowo siebie samego, co więcej, z miłości ku Ojcu oraz ludziom, a w nich i światu. On był Panem i Królem, ale posłusznym aż do śmierci, i to na hańbiącym drzewie krzyża. Każdy kapłan powinien usytuować siebie samego w tej wręcz trudnej do objęcia panoramie, która obejmuje porządek nie tylko nauczania i przepowiadania, administracji sakramentów i prowadzenia wiernych, ale także bycie zdolnym do spełniania innych zobowiązań, które również przynależą do integralnej wizji kapłaństwa: nieustanne studium, modlitwa indywidualna z kontemplacją oraz radosne posłuszeństwo.

V

Modlitwa, w bogactwie jej form i znaków indywidualnych oraz wspólnotowych, pozostanie na zawsze jedną z podstawowych i ożywiających sił każdego kapłana oraz biskupa. Bycie wyobrażeniem Chrystusa oznacza zawsze i to jednocześnie twórczo konieczność nieustannego bycia człowiekiem modlitwy. Za-

[15] Por. O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, Tübingen 1972, s. 82; F.-M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB 62:1955, s. 5–44; Lazure, s. 146–154; G. A. F. Knight, *Law and Grace. Must a Christian Keep the Law of Moses?*, London 1962, s. 64–65; P. Rémy, *Foi chrétienne et morale*, Paris 1973, s. 99–102.

pomnienie o zobowiązaniu modlitwy czy jej zaniedbanie jest najczęściej początkiem lub zapowiedzią odchodzenia od prawdziwie kapłańskiej tożsamości. Pozytywnie natomiast, choćby najsłabszy nawet ogień modlitwy umacnia tę tożsamość i daje nadzieje jej wydoskonalenia. Taka jest kolejność pewnych dramatycznych czy pozytywnych procesów życia kapłańskiego, niezależnie od jego stopni czy zobowiązań powołania.

W każdej modlitwie tkwi podstawowa siła i moc wszystkich kapłanów, ponieważ ostatecznie prawdą jest: *Christus orat in nobis*. Stąd Modlitwa liturgiczna Kościoła winna być szczególnym świadectwem tej nieustannej modlitwy całego ludu Bożego Nowego Przymierza. Wieczny i Najwyższy Kapłan modlił się nieustannie: „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne" (Mk 1, 35). Pragnąc się oddać modlitwie, szukał Jezus zazwyczaj samotności, miejsc ustronnych, jakby bliższych Boga, a przez to zapewne i ludzi, których kochał. Nie chcąc być widzianym przez ludzi, wstawał niekiedy bardzo wcześnie, gdy wszyscy jeszcze spali, wychodził na miejsce pustynne i tam się modlił, zanosząc pieśń dziękczynienia ku Ojcu.

W tym kontekście jakże niezwykły, a jednocześnie także jakże mocny w swym przekazie jest zapis św. Mateusza: „wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a On sam tam przebywał" (Mt 14, 23). Po cudownym rozmnożeniu chleba, nakarmieniu głodnej rzeszy, Jezus sam jeden wyszedł na górę, żeby się modlić. Miała to być modlitwa inna niż ta, którą odmawiał Jezus z Nazaretu nad niedawno rozmnożonymi chlebami, w otoczeniu najbliższych uczniów i całych rzesz nieznanych bliżej ludzi, choć sercem i ciałem idących za Nim. To było szczególne osobiste uwielbienie Ojca za dar Jego publicznego uwielbienia. Także tajemnicą na zawsze zostanie to, dlaczego w pewnym momencie Jezus, zstąpiwszy z góry, znalazł się sam na pełnym jeziorze, krocząc po jego powierzchni jak po twardym lądzie[16].

Także św. Łukasz odnotowuje tę samą prawdę, modyfikując jednak słowa, a przede wszystkim niesione przesłanie: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga" (Łk 6, 12). Zatem jakże ważną w kategoriach Przymierza scenę samego powołania apostołów poprzedza modlitwa, której Jezus oddaje się tym razem przez całą noc. Warto tu zauważyć, że u żadnego z Ewangelistów Jezus nie pozostaje tak często na modlitwie

[16] Por. G. Gaide, *Jésus et Pierre marchent sur les eaux. Mt 14, 22–23*, „Assemblées du Seigneur" 1974, nr 50, s. 23–31; A.-M. Denis, *La marche de Jésus sur le eaux. Contribution à l'histoire de la péricope dans la tradition évangelique* [w:] *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques. Donum natalicium Josepho Coppens septuagesimum annum complrnti...*, par I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 233–247.

jak u Łukasza. Faktycznie prawie zawsze właśnie modlitwą przygotowuje się do podejmowania wszystkich ważniejszych decyzji[17].

Ta cała prawda Jezusa z Nazaretu jest ostatecznie ponad i poza czysto ludzkimi zdolnościami, aby w pełni i do głębi zrozumieć jej istotę, a jeszcze trudniej naśladować ją w pełni w pielgrzymiej rzeczywistości czasów ostatecznych, szczególnie poprzez nieprzerwaną jedność Syna z Ojcem, zwłaszcza tę w niepowtarzalnej i dostępnej tylko Osobom Boskim unii hipostatycznej. Z drugiej jednak strony Jezus Chrystus pragnie nieustannie modlić się w każdym z kapłanów oraz biskupów, a dalej także za każdego z nich, wspierając wytrwale w podejmowanych posługach ewangelizacyjnych. Daje zatem wzór, a jednocześnie daje także moce ku spełnianiu tego wzoru.

Dlatego Jezus z Nazaretu tak często i wręcz nieustannie wskazuje na moc wytrwałej modlitwy, która wyzwala bogate owoce, czasem nie do końca uświadamiane i także doceniane. Wskazuje bardzo jasno, wręcz zobowiązująco w jednej z przypowieści, że jego umiłowani kapłani „zawsze powinni się modlić i nie ustawać" (Łk 18, 1). Zawsze to znaczy także wszędzie, w każdych okolicznościach oraz miejscach i wreszcie również za wszystkich. Modlitwa to wręcz podstawowy element istotowy tożsamości kapłańskiej Nowego Przymierza. Podkreślona tu zostaje zatem tak wytrwałość modlitwy, jak i jej pokora. Taka modlitwa jest potrzebna w okresie poprzedzającym paruzję, czyli w czasach prześladowań i cierpień[18].

Pełne i zarazem owocne zanurzenie w rozumienie przykazań Chrystusa spełnianych doskonale zwłaszcza w obrazie wielkich świętych, jak np. św. Antoni, św. Benedykt czy św. Augustyn stawia bardzo czytelnie fundamentalny problem: jak kapłani mogą zrealizować praktykę stałej i wytrwałej modlitwy? Kościół odpowiada na to wskazane zobowiązanie Jezusa Chrystusa, skierowane do kapłanów, za pomocą Liturgii Godzin, spełnianej z miłości oraz w świadomości wspólnoty w ciągu całego dnia, od rana do wieczora. Są one znakami nieustannego dziękczynnego śpiewu chwały oddawanego Bogu, w który ostatnio włączają się także liczni świeccy. Jest to szczególnym i jednocześnie napawającym nadzieją znakiem budzenia się świadomości bogactwa ludu Bożego Jezusa Chrystusa.

Najważniejszymi godzinami liturgii brewiarzowej są dobrze znane każdemu kapłanowi oraz biskupowi: Jutrznia — *Matutinum* i Nieszpory — *Vesperes* (*veluti*

---

[17] Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 195–209; W. Kasper, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, s. 132–154; G. Holotik, *Die pneumatische Note der Moraltheologie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre*, Wien 1984, s. 86–87, 125.

[18] Por. W. L. Stefaniak, *Przypowieści o modlitwie w Ewangelii św. Łukasza*, RBL 8:1955, s. 84–107; J. D. M. Derrett, *The Parable of the Unjust Judge*, NTS 18:1971–72, s. 178–191.

cardo), stanowiące podstawowe i istotne części Bożego oficjum, tj. chwały zanoszonej we wspólnotowej modlitwie ku eschatologicznemu Panu ludzi i czasów. Zatem oczywistą, wręcz symboliczną, ale chyba jednak potrzebną, wydaje się nieustanna zachęta Kościoła skierowana do kapłanów oraz biskupów: „Przede wszystkim niech zwrócą najbaczniejszą uwagę na Godziny, które są jak gdyby ośrodkiem tej liturgii, to znaczy na Jutrznię i Nieszpory, i niech nie opuszczają ich bez poważnego powodu"[19].

Modlitwa w ciągu dnia, jedna z najważniejszych, ofiarowuje Bogu całą dzienną aktywność, tak bowiem jest nazywane to dzieło Pana obejmujące zarówno zbawienie, jak i odkupienia oraz wszelkie inne dzieła Pana. Jednocześnie w modlitwie tej ma miejsce szczególne odniesienie do dzieł oraz modlitwy Piotra, widzialnego następcy Pana i łącznika pozostałych Apostołów. Godzina czytań odprawiana o każdej porze dnia jest liturgiczną celebracją Słowa Bożego, które szczególnie oświetla i ubogaca każdego kapłana podczas dnia. Wreszcie Modlitwa na zakończenie dnia, czyli Kompleta jest modlitewnym ukoronowaniem *opus Dei* — zgodnie ze stosownym wyrażeniem św. Benedykta — przed udaniem się na spoczynek, przed chwałą oddawaną Bogu podczas snu.

Modlitwa liturgiczna jest jedną z metod, a bardziej, środków, za pomocą których Kościół twórczo wypełnia zadaną przez Chrystusa ideę nieustannej oraz wytrwałej wspólnotowej modlitwy, znaczonej szczególnie wielbieniem Pana. Jest to także niepowtarzalny ideał trwania w modlitwie albo innymi słowy — „egzystencjalna modlitwa". Kapłański Brewiarz winien być zatem żywym świadectwem ciągłej modlitwy czy autentycznego znaku jedności z całym ludem Bożym. W ten sposób jawi się niezwykle czytelnie oraz jednocześnie twórczo wymaganie stawiane kapłanom oraz biskupom, wytrwałej celebracji Godzin kanonicznych, w odpowiednim czasie, tak dalece, jak tylko to jest możliwe, mając szczególnie na względzie racje duszpasterskie.

W tym kontekście szczególnie poruszającym doświadczeniem są kapłani w podeszłym wieku czy schorowani, doświadczeni niejednokrotnie cierpieniem, którzy bardzo systematycznie, wręcz z miłością odmawiają brewiarz, włączając się nieustannie z miłością w powszechną modlitwę Kościoła. Między kartkami ich modlitewników znajdujemy wiele obrazków ze świętymi czy z okazji jubileuszów kapłańskich, w miejscach szczególnie intensywnej i zarazem pouczającej modlitwy. Wygląd kapłańskich brewiarzy, ich zniszczone czy wytłuszczone dotykiem strony, wskazują, że są często używane. To wręcz Brewiarze skonsumowane przez intensywne modlitwy, a czasem jakby spalone przez modlitewną oraz

[19] *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* [w:] *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. I: Okres Adwentu, okres Narodzenia Panskiego, Poznań 1982, nr 29.

ewangelizacyjną gorliwość. Stały się one gorejącymi i jednocześnie wypalającymi się krzewami wielbienia Pana oraz intensywnej i wytrwałej modlitwy za innych.

Christus orat in nobis — to niezwykły fakt, ale z drugiej strony twórcze zobowiązanie oraz dynamiczne zadanie dla Jego uczniów przepełnione wielką, eschatologiczną miłością oraz nadzieją. Mając na względzie różne dzieła, trzeba pamiętać, że poprzez Liturgię Godzin kapłani oraz biskupi stają się szczególnie czytelnymi i jednoznacznymi świadkami Chrystusa, pielgrzyma czasów. Gorliwie praktykowana ta właśnie modlitwa winna zatem zachęcać każdego kapłana do bycia szczególnie czytelnym i z głębi serca gorliwym świadkiem zwróconym ku najdoskonalszemu sercu Jezusa. Takie postanowienie winno być świadectwem zachęcającym do wspólnotowej modlitwy.

VI

Dla kapłanów oraz biskupów Eucharystia, znak największej miłości Chrystusa, oznacza i jednocześnie wskazuje wszystko. Kapłani są nierozerwalnie związani z ołtarzem ofiarnym i z tabernakulum żywej obecności Pana; szafarzami i zarazem sakramentalnymi stróżami Eucharystii. Stąd właśnie tutaj kapłańska tożsamość jest najlepiej określona i wypełnia się najdoskonalej pod każdym względem.

Zatem duchowość kapłanów winna być zawsze duchowością eucharystyczną, a wynika to zwłaszcza z faktu, iż są oni przede wszystkim ministrami Eucharystii, szczytu daru Pana dla nowości czasów. Innymi słowy, można powiedzieć dość radykalnie albo kapłani są eucharystyczni, albo ich nie ma. To jest jedna z alternatyw wierności Panu z Nazaretu. Słynna i w jakimś sensie symboliczna Izba na Górze, żywy i żyjący także dziś Wieczernik znajduje się właśnie w kapłańskich oraz biskupich sercach, które są choćby mistycznie zjednoczone w wielkiej komunii tego sakramentalnego misterium, który zbawczo oraz eschatologicznie nie zna ani miejsca, ani czasu.

Można powiedzieć, że wieczna i jedyna ofiara Zbawcy, Najwyższego Kapłana Niebieskiego Tabernakulum, Jezusa z Nazaretu, który żyje i wstawia się za nami, jest sakramentalnie reprezentowana w realnej postaci, w Ciele i Krwi obecnych w tabernakulach naszych kościołów i kaplic. Kiedy zatem kapłani adorują Chrystusa realnie obecnego w naszych kościołach i kaplicach, On jednocześnie rozlewa ku nim oraz wszystkim wiernym niewyczerpane owoce dzieła odkupienia w pielgrzymowaniu Nowego Przymierza. Tabernakulum obejmuje i petryfikuje owoce całej historii zbawienia Nowego Przymierza, wszystkie niezliczone moce miłości wysłużone przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa.

Owo wzmocnienie jest niezbędne wszystkim ochrzczonym, a szczególnie kapłanom oraz biskupom, aby dodać jeszcze większej, ciągle współcześnie oczekiwanej witalności ich życiu oraz indywidualnemu powołaniu do posługi pasterskiej. Tak między innymi II Sobór Watykański doradza kapłanom: „Aby wiernie wypełniać swe posługiwanie, niech im leży na sercu codzienna rozmowa z Chrystusem Panem w nawiedzaniu i osobistym kulcie Najświętszej Eucharystii; niech się oddają chętnie ćwiczeniom duchownym"[20]. Poprzez kult Najświętszego Sakramentu, poprzez Jego adorację kapłan zawsze umacnia się w dawaniu świadectwa swemu Mistrzowi codziennym życiem i pracą.

Imitamini quod tractatis. Oczywiście do naśladowania Chrystusa szczególnie zobowiązani są ci, którzy sprawiają Jego żywą, a zwłaszcza sakramentalną obecność w tabernakulach naszych kościołów, a więc biskupi i kapłani. To poprzez tę posługę może On sakramentalnie, tj. realnie i twórczo — pod postaciami chleba i wina — zamieszkać między ludźmi i jednocześnie wytrwale wstawiać się za nimi u kochającego Ojca niebieskiego. To dalsze, typowe dla pełni czasów w Chrystusie, owocne oraz twórcze trwanie Jego zbawczego dzieła w czasach eschatologicznych ziemskiego pielgrzymowania ludzi oraz społeczności.

Mając to na względzie, tj. prawdę Jezusa Eucharystycznego, kapłan, jako prawdziwy i wierny świadek Eucharystii, uczy się, jak być z wszystkimi ludźmi z różnymi społecznościami czy wspólnotami w określonym czasie, miejscu oraz warunkach. Uczy się, jak ich kochać i im służyć mimo ich wad, niedoskonałości, grzechów czy słabości. Co więcej, uczy się, jak zawsze starać się o prawdę i ich integralne dobro, zwłaszcza odniesione ku ich zbawieniu i szczęściu wiecznemu. Eucharystia w końcu to tak niezbędna ożywcza rozmowa, a czasem po prostu autentyczne bycie w obecności Nauczyciela i Mistrza.

Aby stać się tym, kim się jest, z samego powołania zadanego przez Jezusa z Nazaretu, kapłani powinni pragnąć stać się przede wszystkim więźniami oraz świadkami prawdziwej miłości, kochającymi wszystkich braci i siostry, zwłaszcza poprzez życie oraz pracę, wyrażające się w znakach świadectwa. W dziele tym powinni przede wszystkim naśladować samego Jezusa Eucharystycznego; być jakby czytelnym obrazem Jego Ciała i Krwi w świecie. Owo więzienie-tabernakulum wyzwala ciągle na nowo i w sposób ożywczy wszystkie siły udzielane kapłanom w święceniach kapłańskich oraz biskupom w ordynacji biskupiej.

W tym miejscu warto przywołać szczególnie ważną teologiczną prawdę: Eucharystia jest także misją skierowaną do świata oraz każdego człowieka i wszelkim jego wspólnotom. Ona jest szeroko otwarta ku pełni całego dzieła stworze-

[20] DK 18.

nia oraz odkupienia. Eucharystia ożywia i podtrzymuje wszelkie misje kapłanów i biskupów. Bez tego Sakramentu Miłości trudno sobie wyobrazić owocne wypełnienie dzieł sakramentu kapłaństwa.

Eucharystia, znak, ale i równocześnie owocność jednoczącej miłości Pana, jest znakiem kościelnej koinonia, tj. szczególnego zgromadzenia Nowego Przymierza. W Najświętszym Sakramencie jedność wiernych, która uzupełnia i wypełnia jedno Ciało Chrystusa jest nie tylko reprezentowana czy przedstawiana, ale jest także spełniana i realna zbawczo. „Ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której »na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus« (1 Kor 5, 7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Równocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytamnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 17)"[21].

Eucharystia, dla której przede wszystkim istnieją kapłani, biskupi oraz ich posługa, owocnie, najdoskonalej i twórczo jednoczy cały pielgrzymujący lud Boży Nowego Przymierza. Przez Jej ciągłe bezkrwawe sprawowanie — aż po krańce ziemi — sam Kościół najbardziej owocnie rozprzestrzenia się *in universo mundo*. Zatem poprawnie pojęta kapłańska tożsamość implikuje również, że wszyscy kapłani są ontologicznie ludźmi jedności i efektywnej hierarchiczności, a także mistycznej komunii, co oczywiście nie pomniejsza faktu ich pochodzenia z ludu, ze społeczności ziemskiego pielgrzymowania. Co więcej, kapłani są także ludźmi misji, bo przecież terminy „misja" i „komunia" są absolutnie kompatybilne i jednocześnie otwarte ku ewangelizacyjnej przyszłości.

W dynamicznym życiu Kościoła wszystkie indywidualne oraz bardzo zróżnicowane osobowe pasje, jak i jednostkowe dzieła kapłańskie, podobnie jak bicie ludzkiego serca, mają dwa rytmy: gromadzenie i rozprzestrzenianie się, aż po krańce świata do końca ostatecznych dziejów zbawczych Pana. Stąd na końcu każdej Eucharystii wierni słyszą słowa *Ite*, idzcie w pokoju! To jest także szczególnie zobowiązujące wskazanie dane zwłaszcza kapłanom oraz biskupom przez każde tabernakulum, miejsce zamieszkania Pana w eucharystycznych postaciach. Jezus Chrystus, ponieważ On jest z kapłanami i wszystkimi wiernymi dzień i noc w tak wielu tabernakulach świata, zaprasza szczególnie kapłanów, a także biskupów do odważnego pójścia do ludzi i nauczania ich prawdy oraz Bożej miłości.

[21] KK 3.

VII

Najnowszy dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa, odnoszący się do ministerium i życia kapłanów oraz ich autentycznego przygotowania do nowej ewangelizacji, wskazuje, iż zwłaszcza Wielki Jubileusz Roku 2000 przypominał o oczekiwanym ideale i zgodności, które Chrystus ukazał i jednocześnie w wolności zaproponował każdemu kapłanowi Nowego Przymierza. Wynika z tego, że przede wszystkim Eucharystia, tj. sakrament miłości i życia, powinna zasadniczo determinować kapłański styl życia oraz postawy ewangelizacyjne, zwłaszcza w nieustannie niesionym orędziu zbawczym. Ostatecznie winien to być istotowo misyjny styl życia, wielorako otwarty na ludzi i świat, gdyż tylko dzięki temu gwarantuje on szeroką otwartość na wielkie dzieła ewangelizacyjne czasów eschatologicznych.

Jak widać, Magisterium Kościoła, wzmacniane przez stałą i twórczą asystencję Ducha Świętego, ponownie współcześnie — z całą mocą i wyraźnie — podkreśla szczególną wartość więzi między kapłaństwem sakramentalnym a celibatem (oczywiście idzie tu także o tę samą prawdę, ale w zupełnie innym sensie w odniesieniu do obrządków wschodnich, np. grecko-katolickiego). Staje on jako dobrowolnie podjęte naśladowanie w tym doskonały przykład nieskalanego Boskiego Pana i Mistrza, który był wspaniałym Oblubieńcem Ojca. Celibat jest zatem nie tylko świadectwem i znakiem niepodzielonego serca, ale pieśnią nad pieśniami, którą kapłan wraz z całym Kościołem wznosi do swojej boskiej Oblubienicy, podczas różnych dróg swego trudnego ziemskiego pielgrzymowania. W ten sposób jakby uczestniczy w niebieskiej procesji tych, którzy doskonale naśladują Baranka, gdzie On idzie i śpiewa nowy kantyk (por. Ap 14, 3–4).

Zatem „wykupieni z ziemi" przez zbawczą, drogocenną krew Baranka są ostatecznie paschalnym przeciwieństwem pielgrzymich „mieszkańców ziemi", oddanych, niestety, nadal bałwochwalczemu kultowi mocarstwa doczesnego. Idzie tu między innymi o dziewiczy, nieskalany aspekt Kościoła ukierunkowany ku Chrystusowi (2 Kor 11, 2). Kościół ten, świadczący mężnie o Chrystusie, reprezentują przede wszystkim święci męczennicy, ale również, obok kapłanów, ogół chrześcijan wiernych bezgranicznie oblubieńczej miłości do Chrystusa[22].

Nowotestamentalna „pieśń nowa" (por. Ap 5, 9) stanowi zapoczątkowanie definitywne nowej zbawczej ekonomii czasów eschatologicznych. Przechodzi ta

[22] „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi meczenników: *Sanguis martyrium — semen christianorum*. [...] To świadectwo nie może zostać zapomniane. [...]. W naszym stuleciu wrócili meczennicy. [...] Tak więc zadaniem Stolicy Apostolskiej w perspektywie trzeciego tysiąclecia będzie uzupełnienie martyrologiów Kościoła powszechnego, ze szczególnym uwzględnieniem świętości tych, którzy żyli Chrystusowa prawdą także w naszych czasach" (Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, nr 37).

pieśń na usta owych stu czterdziestu czterech tysięcy wybranych, którzy mogli się jej nauczyć — tak jak dziś Kościół śpiewa we Mszy św. po prefacji trzykrotne „Święty", łącząc się z aniołami i archaniołami, asystującymi Bogu w Jego odwiecznej, przepełnionej miłością chwale. „Wykupieni z ziemi" przez Pana, przez bezcenną Krew Baranka zdolni są więc do królewskiej i zarazem kapłańskiej liturgii ku czci Boga jedynego i prawdziwego, a w Nim i Jego Syna (por. Ap 1, 5–6; 5, 9–10). Jest ona pozytywnym i zarazem twórczym oraz przepełnionym nadzieją przeciwieństwem wspomnianego powszechnego wśród „mieszkańców ziemi" kultu bałwochwalczego mocarstwa doczesnego i jego władcy.

Celibat, dar doskonałej osobowej czystości, ma w sobie aspekt owocnego oraz twórczego ojcostwa, jest jednocześnie eminentnie społeczny i wspólnotowy, ma też charakter dynamiczny: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga" (Hbr 5, 1). Wszystko to wręcz w sposób nieodłączony i życiowy tkwi tylko w Eucharystii, darze Pana Nowego Przymierza, źródle i szczycie wszelkiego dobra, życia, nadziei i miłości. Tam ma swój pełny fundament oraz nadzieję spełnienia.

Kapłan wraz z Eucharystycznym Jezusem oraz Jego osobowym darem, Chlebem ofiarowywanym wszystkim i jednocześnie ze wsparciem Matki Najświętszej, Jego Niepokalanej Rodzicielki i Matki, może być niewyczerpanym darem we wspólnocie ludu Bożego Nowego Przymierza.

Wszystko to staje jako pewne zadanie, zobowiązanie, program, który jest zgodny z głęboko pojętą tożsamością kapłańską oraz bogactwem jego wielorakich posług i misji. Jeśli kapłani będą mu wierni, wówczas rzeczywiście będą przynosić liczne owoce, będzie to ich wkład do nowej ewangelizacji, którą tak wyraźnie i czytelnie postawił Wielki Jubielusz. Pozostaje on nadal twórczym ewangelizacyjnym wyzwaniem, zaadresowanym szczególnie do kapłanów oraz biskupów.

* * *

Bogactwo dróg niepowtarzalnego kapłańskiego powołania sakramentalnego, znaczonego jakością Nowego Przymierza, niesie w sobie zawsze wielość oraz nieokreślone bogactwo osobowych i indywidualnych znaków. Wszystko to jednak ostatecznie mieści się w zaofiarowanych różnorodnych zadaniach czy zobowiązaniach oraz szczególnej specyfice drogi tego powołania. Może to niekiedy, i tak jest zazwyczaj, przekraczać ludzkie możliwości. Dlatego Jezus, Najwyższy Arcykapłan, staje na początku tej drogi, towarzyszy jej, a w końcu pragnie zaofiarować wieczny dar jedności i miłości w królestwie Ojca.

Droga niezbywalnego kapłaństwa sakramentalnego, a dalej obraz znamion chrztu św. niesionych dynamiczne zobowiązań bycia w sobie i dla innych światłem oraz solą, jak to wskazuje Ewangelia, staje jako droga zaofiarowana konkretnemu człowiekowi, wspartemu jednak niezbędnymi szczególnymi darami i mocami paschalnymi. To właśnie światło i sól są ofiarowane światu, ziemi, ludziom, wraz z całym bogactwem ich teologicznej symboliki. Przecież wskazywanie drogi, prawdy i życia w Jezusie Chrystusie pozwala rozświetlić eschatologiczne pielgrzymowanie. Co więcej, nadaje smak pełni trwania i spełnienia.

Integralnie oraz twórczo pojęta tożsamość kapłańska zawsze wymaga szerokiego odniesienia do jego podstawowych fundamentów oraz bogactwa przejawów teologicznych, tak w wyrazie ewangelizacyjnym, jak i egzystencjalnym. Zresztą są one nierozdzielne, właśnie w integralnej tożsamości tego powołania, są bowiem spełniane w ziemskich realiach eschatologicznych. Kapłaństwo, dar łaski, a szczególne sakramentalne obdarowanie, spełnia się jednak zawsze tylko i wyłącznie w realiach ziemskiego pielgrzymowania, znaczonego realiami miejsca i czasu.

On priestly identity

The Apostles received priestly power directly from Christ at the Last Supper. They passed that power down to their successors, thereby giving the Church the inestimable treasure of Apostolic Succession. Christ became the cornerstone of the Church. In accordance with his will, the Apostles became the pillars of the Church. On Pentecost Day, under the aegis of the Queen of Heaven, the Acts of the Apostles began. In a certain sens, what happens in succeeding centuries is also the Acts of the Apostles, as is indeed the entire history of the Church...

We build the apostolicity of the Church when we are faithful to the teaching of the Apostles, when we try to understand it more deeply and apply it more faithfully. We build the apostolic Church when we live our priesthood as a sacred mission received from Christ, through the Apostles who must always remain models for us. We build the Church of the Apostles when we are animated by the zeal of the Apostles to win souls for Christ, when we regard „everything as rubbish so that Christ may be (our) wealth" (Phil 3:8) and win others for Christ. It is important for us to be truly, profoundly, essentially missionaries striving to *instaurare omnia in Christo*.

We must give personal and convinced witness to the marks of the Church. This celebration, promotion and witness can also bring persecution from the world and from Satan who seeks to build his own diabolic mystical body on the ruins of the Church's unity, holiness, universality and apostolicity. We should always be mindful that when we witness to the fifth mark of the Church, the Church persecuted, we are assured by Christ himself that we are blessed: „Blessed are those persecuted for holiness sake, the reign of God is theirs" (Mt 5:10).

Our identity is fundamentally constituted by our being chosen by God and the Church to consecrate our lives by contemplative union with Christ, Priest and Intercessor. It is defined by offering the Sacrifice of the Mass, praying the Liturgy of the Hours and by private contemplative prayer. Our identity is defined be serving Christ, the Prophet, in proclaiming and preaching the Word of God and by gathering the ecclesial community in the name of Christ, the Pastor, in the power of the Holy Spirit.

The daily celebration of the Eucharist, even (for various reasons) if not attended by anybody, is the principal source of the renewal of our priesthood. To remain imbued with our identity for the benefit of mankind, for whom we were ordained priests, it is extremely important, indeed necessary, that we be attentive also to external things — we are, after all, made up of body and senses. Thus, for example, care should be given to sacred music, hymns, architecture, furnishings etc. Proper forms assist the substance, while a formalism damages it. Space must be given to the Eucharistic mystery; to adoration of the Blessed Sacrament; to contemplation and to silence.

The priest, by his very nature, is intrinsically a Pastor, and the pastor is a priest by his dynamism, his ready and intelligent response to every challenge of the age, his capacity to understand social realities so as to evangelize. All these are descending demands which derive from being ontologically configured to Christ, the Eternal High Priest, and from having a true *conversatio in coelis.*

Form us, the Eucharist means everything. We are indissolubly linked to the altar of sacrifice and to the tabernacle of the Lord's presence. Our identity is defined here and is completed in every respect. Our spirituality must be a Eucharistic spirituality because we are ministers of the Eucharist. Either we are Eucharistic or we are not. The Upper Room is already in our hearts. Our hearts mystically gather together all priestly hearts.

The Magisterium of the Church, prompted by the Holy Spirit, again underlines the very special value of the link between the priesthood and celibacy, following the example lived by our divine Master. Celibacy is not only a splendid witness to an undivided heart, but a canticle of canticles which the priest with the entire Church raises up to its divine Spouse during its earthly pilgrimage so as to participate in the heavenly procession of those who follow the Lamb where he goes and sing the New Canticle (cf Rev 14:3–4).

tłum. Andrzej F. Dziuba

SEMINARE
2002, 18

JERZY GOCKO SDB

INTEGRALNY CHARAKTER POSŁANNICTWA KOŚCIOŁA

Pierwszym i podstawowym posłannictwem Kościoła jest głoszenie Ewangelii, czyli zbawienia i odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Przekonanie to potwierdził wyraźnie ostatni Sobór: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru porządku politycznego, ekonomicznego czy społecznego"[1]. Posłannictwo Kościoła ma więc przede wszystkim charakter nadprzyrodzony i zbawczy. Taki charakter ma bowiem sam Kościół, który — jako „pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny"[2]. Nadprzyrodzona jest również struktura Kościoła, mimo jego wymiaru widzialnego. Kościół bowiem jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości, dzięki której spływa na wszystkich prawda i łaska[3]. Cel, który sobie stawia, tzn. zbawienie wieczne wszystkich ludzi, może być osiągnięty w pełni jedynie w przyszłym świecie[4].

Jednak owa religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie nie oddzielają go od historii i rzeczy doczesnych, co więcej, w nich właśnie Kościół się wciela i realizuje[5]. Swoje ponaddoczesne i ponadczasowe cele Kościół realizuje w życiu ludzi, istniejących i działających w określonych społecznościach i w wymiarach czasowych, na tle określonej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Relacja między Kościołem a tą rzeczywistością jest obustronna. Rzeczywistość ta z jednej strony ułatwia lub utrudnia Kościołowi osiąganie celów jego posłannictwa, z drugiej strony zaś sam Kościół jest wtórnie powołany do tego,

[1] KDK 42.
[2] KDK 40.
[3] Por. KK 8.
[4] Por. KDK 40.

ażeby ją zmieniać, by czynić świat bardziej ludzkim (a przez to bardziej chrześcijańskim).

To „wtórne" powołanie Kościoła jest zresztą ściśle związane z podstawowym, tak że jedno bez drugiego nie mogłoby być realizowane. Zachodzi bowiem między nimi pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne: formując człowieka na wzór Chrystusa w jego życiu osobistym, Kościół wpływa na kształt życia społecznego, które wszakże jest tworzone przez ludzi. Czynienie zaś świata bardziej ludzkim ułatwia dzieło ewangelizacji[6].

Człowiek stworzony na obraz Boży jest zatem pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa[7]. Kościół uznaje człowieka za pierwszą drogę w wypełnianiu swego posłannictwa[8]. Stąd nie można ewangelizować, głosić Chrystusa, bez postępu całego człowieka, bez uwzględnienia także jego wymiaru doczesnego i cywilizacyjnego.

Chrystus przyszedł na świat, aby w sobie odnowić wszystkie rzeczy. Prawda o stworzeniu i odkupieniu wszystkiego w Chrystusie i przez Chrystusa każe spojrzeć na misję Kościoła w taki sposób, aby nie ograniczać jej jedynie do głoszenia ludziom dobrej woli nowiny o zbawieniu. Kościół, coraz wyraźniej odczytując integralną wizję swego posłannictwa, od wieków wiązał ją z obroną godności człowieka i budowaniem sprawiedliwego porządku społecznego. Postawa ta wypływała z właściwie rozumianej profetycznej funkcji Kościoła[9]. Choć zdarzało się, że wymiar ten w historii bywał niejednokrotnie pomijany jako mniej istotny, zapoznanie go wypacza rozumienie Kościoła i jego misji. Odczytuje je na nowo Katechizm Kościoła Katolickiego, gdy stwierdza: „Kościół [...], pełniąc misję głoszenia Ewangelii, w imię Chrystusa przypomina człowiekowi o jego godności i powołaniu do wspólnoty osób; poucza go o wymaganiach sprawiedliwości i pokoju zgodnych z Bożą mądrością"[10].

1. INTEGRALNY CHARAKTER WIARY

Czy można wiarę chrześcijanina, a tym samym posłannictwo Kościoła, jako wspólnoty wierzących, zamknąć jedynie w wąskim wymiarze relacji do Boga? Czy nie bardziej właściwe wydaje się takie rozumienie wiary, która będąc tą

[5] Por. B. Sorge, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996, s. 14.

[6] Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 5–6.

[7] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*, nr 14; tenże, *Encyklika „Dominum et Vivificantem"*, nr 58.

[8] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus"*, nr 5, 53–58.

[9] Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 60.

[10] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2419.

postawą fundamentalną, w jakiej zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na Boże wezwanie, winna obejmować także odniesienie do świata i uczestnictwo w życiu społecznym? Wiara dla chrześcijanina staje się horyzontem zrozumienia i decyzji, z perspektywy którego nie mogą być wyłączone sprawy odniesienia chrześcijan do świata doczesnego. Jako powierzenie siebie Bogu obejmuje ona całego człowieka wraz z całym bogactwem jego egzystencji. Byłoby więc jakimś jej zafałszowaniem, gdyby chcieć ją sprowadzić jedynie do przyjęcia określonej doktryny. Widać z tego wyraźnie, że nie chodzi tu tylko o rozumowe przyjęcie poszczególnych prawd wiary ani tym bardziej o deklarację wiary w Boga, ale o całkowite powierzenie siebie Bogu we wszystkich wymiarach życia. Wiara bowiem „to decyzja, która angażuje całą egzystencję"[11]. Wiara stojąca w centrum ludzkiej egzystencji to jednocześnie kryterium przyjęcia i rozpoznania swego powołania; to najpierw rzeczywistość kształtująca samego człowieka, jego wnętrze, jego świadomość w zakresie prawd o życiu, świecie, człowieku, Bogu. Ale to również nieodzowny wyznacznik jego działania, które jest prostą konsekwencją świadomości[12].

Punktem wyjścia wszelkiej misji ewangelizacyjnej, a zarazem podstawową troską Kościoła, winna być pełna, integralna koncepcja wiary, wyrażająca się nade wszystko w jej personalistycznym i dynamicznym charakterze. To z kolei sprawia, że w życiu danego człowieka nie ma tzw. „obszarów autonomicznych", to znaczy takich spraw i zadań, których nie widziałby on w świetle swojego odniesienia do Boga. W odczytaniu na nowo miejsca takiej wiary w życiu poszczególnych chrześcijan i całych społeczności służy podjęte przez Kościół dzieło „nowej ewangelizacji", nowej w swym zapale, metodzie i formach wyrazu. Jej zasadniczym przejawem jest rozbudzenie na nowo charyzmatu wiary, a poprzez niego odnowę ludzkiej tkanki społecznej w duchu ewangelicznym.

Integralna wizja misji Kościoła nakreślona na II Soborze Watykańskim zwłaszcza w Konstytucji *Gaudium et spes* jest pochodną humanizmu teocentrycznego głoszonego przez Sobór. To w człowieku dokonuje się zjednoczenie natury z nadnaturą i dlatego wszystkie związki z Kościoła ze światem i osiągnięciami jego kultury dokonują się przez człowieka i dla niego. Zarówno Kościół, jak i cała ludzka kultura znajdują wspólną płaszczyznę dialogu; jest nią doskonalenie człowieka. Konstytucja głosi potrójną wzajemnie warunkującą się łączność: Kościoła ze światem, który winien być zbawiony, łączność natury z nadnaturą, które

[11] Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor"*, nr 88. Por. także: J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 76–78; F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne" 1994, t. 41, z. 3, s. 8–17.

[12] H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, s. 24.

razem się dopełniają w doskonaleniu człowieka, oraz łączność człowieka z Bogiem przez Chrystusa[13].

Ojcowie Soboru nie oddzielają tak ostro, jak bywało to dawniej, porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, motywując przez to społeczne posłannictwo Kościoła nie tylko przesłankami naturalnymi, ale także poprzez odniesienie do wymiaru religijnego. Całe powołanie człowieka, obdarzonego również naturą społeczną, ma wspólnotowy charakter i wszystkie cele człowieka, także religijne, są realizowane w ścisłej zależności od urzeczywistniania się dobra wspólnego, które z kolei ma zawsze personalistyczny charakter i nastawione jest na dobro osób ludzkich. Zarówno cele naturalne, jak i religijne człowiek osiąga w powiązaniu z innymi i w zależności od tego, czy i w jakim zakresie wzrasta ich dobro[14].

Organiczna jedność misji Kościoła jest pochodną głębokiego przekonania, że wszystkie dziedziny życia ludzkiego pozostają w stanie określonego odniesienia do zbawczej misji Chrystusa, której ostateczna realizacja ujawnia się w tajemnicach paschalnych, a jej kontynuację stanowi działalność i posłannictwo Kościoła. Stosunek całej doczesnej rzeczywistości i wszystkich spraw ludzkich do dzieła zbawienia określa równocześnie posłannictwo Kościoła w świecie, rodzaj i zakres pomocy, jaką mu Kościół ofiaruje. Wiara odczytywana integralnie jako postawa całożyciowa sprawia, że misja Kościoła i sprawy świata przenikają się wzajemnie, choć nie identyfikują się ze sobą. Kościół uznaje cele doczesne i docenia ich znaczenie w życiu człowieka i ludzkości, a starając się przekazać ludziom Ewangelię zbawienia, zmierza równocześnie do tego, by nieść im pomoc w ich ziemskich sprawach.

2. ŚWIAT — NOWY HORYZONT POSŁANNICTWA KOŚCIOŁA

Aż do połowy ubiegłego stulecia problematyka relacji Kościół – świat miała charakter wyraźnie prawniczy, była przedmiotem etyki bądź prawa. Interesujące jest to, że oba podmioty tej relacji łączono głównie spójnikiem „a"; tj. Kościół a świat, co wskazywało na ich wzajemną rozłączność. Kościół i świat stanowiły dwie odrębne rzeczywistości. Było to poniekąd uwarunkowane ówczesną egzegezą biblijną o charakterze moralizatorskim, która wartościowała „świat" w kategoriach pejoratywnych, w perspektywie indywidualistycznej, koncentrując się na zagadnieniu *contemptus mundi*, a także w kontekście ówczesnej ascetyki. Prawo z kolei sprowadzało relację Kościół – świat do struktur społeczno-intytucjonal-

[13] Por. KDK 41.

[14] Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* [w:] II Sobór Watykański, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 532–533.

nych, gdzie świat był traktowany raczej w kategoriach społeczności państwowej albo przynajmniej podmiotu dysponującego określoną władzą. Świat był rozumiany jako pewnego rodzaju „natura", której prawa na poziomie życia społecznego, pełniły analogiczną rolę do praw natury względem kosmosu.

Niejednokrotnie modele relacji Kościół – świat były ujmowane w terminach eklezjologicznych i to na dwóch płaszczyznach — historycznej i etycznej. Na płaszczyźnie historycznej można wyróżnić dwa zasadnicze okresy, oddzielone epoką konstantyńską. Okres przedkonstantyński jest trudniejszy do opisania w tym sensie, że Kościół nie identyfikował się jeszcze jako podmiot w relacji do świata. Cały swój wysiłek i uwagę koncentrował zasadniczo na samym sobie, celem okrzepnięcia i samookreślenia własnej tożsamości i misji. Kresem jego zainteresowania byli wierzący i ich styl życia, który był kształtowany przez *imitatio Christi*. Dopiero w czasach pokonstantyńskich Kościół próbował ustalić płaszczyzny współpracy między własną władzą natury duchowej, a władzą polityczną reprezentowaną przez państwo. Kościół podjął współpracę z władzą doczesną, ponieważ uważał siebie za podmiot i zasadę określającą duchowy i moralny porządek świata. Państwo z kolei, którego trosce podlega porządek doczesny, miało zapewnić Kościołowi, poprzez swoje organy, możliwość spełniania jego własnej misji. Na płaszczyźnie etycznej natomiast literatura krytyczna ujmuje relację Kościół – świat poprzez tego typu kategorie, jak: „integralizm", „zaczyn chrześcijański", „animowanie porządku doczesnego" itp. Twierdzenia w niej zawarte nie mówią, czym jest sama w sobie rzeczywistość Kościół – historia lub Kościół w relacji do człowieka, który tę historię tworzy. Pozostają one jakby poza historią w tym sensie, że chrześcijanie czują się i potwierdzają własną autonomię względem rzeczywistości doczesnej, traktowanej jedynie instrumentalnie jako tworzącą przestrzeń, w której Kościół czuje się zobowiązany zająć pozycję. I może to uczynić poprzez dialog, postawę tolerancji, a także odwołując się do środków przymusu, jak bywało w historii, a co uwarunkowane było klimatem kulturowym i politycznym danej epoki. Istotne w tym kontekście pozostaje założenie, że to Kościół sam sobie przypisuje prawo i formę własnej ingerencji względem społeczeństwa[15].

Zasługą Soboru, a zwłaszcza Konstytucji *Gaudium et spes*, jest przezwyciężenie powyższych kategorii hermeneutycznych, które przez wieki określały relację Kościół – świat. Nie dokonało się to nagle, lecz było owocem długiego procesu odnowy eklezjologii katolickiej, nauczania Magisterium Kościoła, wysiłku teologów, którzy w swoich badaniach podejmowali problematykę obecności Kościoła w świecie, a także wielu działaczy społecznych tworzących poprzez swoją *praxis* zręby nowych form.

[15] Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Cinisello Balsamo 1992, s. 195–196.

Nowa samoświadomość Kościoła związana z odnową eklezjologiczną uzmysłowiła w sposób jeszcze bardziej wyraźny paradoks Kościoła, który jako Mistyczne Ciało Chrystusa i Lud Boży, nie będąc z tego świata, jest w nim właśnie jako Ciało Chrystusa i Lud Boży. Będąc ze swej natury rzeczywistością mistyczną i niewidzialną, równocześnie staje się historycznie, psychologicznie i socjologicznie uchwytny w ludziach i instytucjach, które go tworzą. Oznacza to także, że świat ze swoją historią jest w Kościele. Najróżniejsze prądy kulturowe i cywilizacyjne, języki i sytuacje, problemy i poszukiwanie na nie odpowiedzi wpływały od początku na kształtowanie oblicza Kościoła: często decydowało to o jego rozwoju i wzbogaceniu, chociaż nieraz powodowało zniekształcenie i zubożenie. Z drugiej strony to Kościół wywierał w różnych okresach wielorakie piętno na losach tegoż świata[16]. II Sobór Watykański podejmuje ten trud i w Dekrecie o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wzywa świeckich chrześcijan do odnawiania w duchu chrześcijańskim porządku spraw doczesnych[17].

Sobór, przyjmując świat za nowy horyzont własnej misji, rozstrzygnął jednoznacznie odwieczną antynomię stosunku do niego i na zapytanie „ucieczka czy postawa prorocza", opowiedział się za drugim rozwiązaniem. Kościół, który ogarnął cały świat, nie może pozostawać w izolacji, musi ten świat przekształcać, zmieniać, wchłaniać, czynić bardziej ludzkim, wreszcie go uświęcić[18]. Postawa ta — jak zauważa J. Endres, przytaczając stwierdzenie O. Karrera — jest znakiem odwagi, ale także i pokory Ojców Soboru, którzy usiłują najlepiej jak to jest tylko możliwe zrozumieć dzisiejszy świat. Czynią to, mimo że sami niewiele pojmują z nauk przyrodniczych, techniki czy ekonomii, i prawie nie są zdolni do przemawiania językiem tego świata. Mają jednak świadomość tego, że Kościół nie istnieje jedynie dla siebie samego, lecz że jest posłany dla świata[19]. Relacja wzajemnych odniesień Kościoła do świata w tym kontekście została określona z jednej strony jako otwarcie, a z drugiej jako dialog[20].

Stąd nie ma rozłamu między misją Kościoła i sprawami tego świata. Te różne co do istoty rzeczywistości przenikają się wzajemnie, zachowując własną autonomię i tożsamość. Perspektywa ta, po raz pierwszy tak wyraźnie określo-

[16] Por. H. Küng, *Sobór, odnowa i zjednoczenie*, tłum. C. Żółtowska, „Znak" 15(1963), s. 530–531.

[17] Por. nr 31.

[18] Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym* [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, s. 33.

[19] Por. *Die Aufwertung der Welt in „Gaudium et Spes"*, „Studia Moralia" 4(1966), s. 261.

[20] Por. H. Heinz, *Der Dialog als christliches Strukturelement* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, red. G. Baadte, A. Rauscher, Graz – Wien – Köln 1988, s. 61–84.

na, jest kluczem dla całej refleksji Kościoła nad wszystkimi obszarami życia społecznego.

Kościół uznaje cele doczesne i docenia ich znaczenie zarówno w życiu poszczególnego człowieka, jak i całej ludzkości. Realizując swoją podstawową misję głoszenia Dobrej Nowiny, zmierza równocześnie do tego, by nieść ludziom pomoc w ziemskich sprawach. Jest to jego wkład w promocję godności ludzkiej, której ostatecznym odniesieniem jest osoba Jezusa Chrystusa. W Konstytucji chodzi bowiem o człowieka, o każdego pojedynczego człowieka, uwikłanego w rozliczne sprawy tego świata, zatroskanego o zdobywanie „codziennego chleba", wplecionego w coraz to bardziej złożony zespół uwarunkowań społeczno-gospodarczych oraz kulturalnych i poszukującego sensu swego istnienia, swojej realizacji, także w społecznych obszarach swego zaangażowania, usiłującego wciąż odnaleźć siebie[21]. Kościół w swoim ukierunkowaniu na tak określonego człowieka, afirmując jego zaangażowanie w sprawy doczesne, będzie zwracał uwagę, aby sprawy te nie wysuwały się na plan pierwszy i nie przysłoniły go sobą[22]. Stąd zamiast mówić o stosunku między Kościołem a światem, być może właściwsze byłoby mówienie o dialogu między Kościołem a całą rodziną ludzką, której jest częścią[23]. To zminimalizowałoby wszelkie posądzenia chrześcijaństwa o integryzm, który może być pokusą Kościoła zatroskanego o losy ludzkości i historię świata[24]. W tym kontekście za kluczowy należy uznać głęboko chrześcijański humanizm Konstytucji, uderzający w całym tekście dokumentu, a który L. Roos, nawiązując do J. Maritaina, określa mianem „integralny"[25]. Wybrzmiewa on najbardziej w stwierdzeniu, które można uznać za punkt odniesienia dla pozostałych rozważań, że „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu jego ośrodek i szczyt"[26].

---

[21] To — ukazane przez Sobór — zwrócenie się Kościoła do „człowieka konkretnego" znalazło następnie swoje potwierdzenie w posoborowych koncepcjach antropologii chrześcijańskiej, mających za przedmiot nie jakiegoś człowieka wyabstrahowanego, lecz konkretnego, żyjącego tu i teraz. Antropologia ta stała się jednym z podstawowych punktów odniesienia dla wszelkich rozważań dotyczących moralności chrześcijańskiej, w tym także moralności społecznej i gospodarczej.

[22] Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła*, s. 337.

[23] Pogląd ten J. Endres wyraża obrazowo w stwierdzeniu: „Von sich aushat die Kirche eine Brücke zur Welt geschlagen, auf dem sie sich mit dem »Welt«-Menschen treffen kann und treffen will zu einem klärenden Dialog und zu ehrlicher Zusammenarbeit. Falls dieser Mensch sich trotzdem versagt, wird es ihm schwer werden, dafür überzeugende Gründe beizubringen" (*Die Aufwertung der Welt*, s. 260–261).

[24] Por. E. Chiavacci, *La dottrina sociale cristiana: dalla filosofia alla teologia* [w:] *Rerum Novarum (1891–1991). Cento anni di insegnamento sociale della Chiesa*, Bologna 1992, s. 37.

[25] Por. *Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" in der sozialethischen Diskussion* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, s. 50.

[26] KDK 12.

Perspektywę tę na nowo potwierdził nadzwyczajny Synod Biskupów zebrany z okazji dwudziestolecia II Soboru Watykańskiego. Stwierdził on raz jeszcze, że misja Kościoła, choć duchowa w swej naturze, zawiera posłanie obejmujące swym zakresem także dziedzinę doczesną. Kościół jako „komunia" jest sakramentem dla zbawienia świata. Dokument końcowy tego Synodu, zatytułowany *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata* jest w pewnym sensie potwierdzeniem najgłębszych intuicji Konstytucji *Gaudium et spes*, w której nakreślono podstawy „eklezjologii tajemnicy, komunii i misji", czyli Kościoła otwartego na problemy współczesnego człowieka i świata. Wątki te zostały następnie rozwinięte w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*. „Kościół – Misja", czyli Kościół posłany, chcąc dochować wierności nauce Soboru, musi podejmować także diakonię na rzecz świata, zawierającą w sobie promocję człowieka, we wszystkich obszarach jego aktywności[27].

Podobne intuicje można odczytać także w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II, który wzywając cały Kościół do tworzenia nowych przestrzeni komunii, nie ogranicza ich jedynie do płaszczyzn wewnątrzkościelnych. Komunia wewnątrzkościelna ze swej natury zmierza do wymiaru powszechnego, tak jak powszechny jest Kościół, i musi zostać dopełniona o wymiar ogólnospołeczny. To z kolei nic innego jak przeniesienie i przedłużenie w życie społeczne wszystkich inspiracji istotnych dla duchowości komunii w wymiarze osobistym i nadprzyrodzonym. Będzie się to dokonywało zwłaszcza poprzez podejmowanie dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka i w każdym obszarze zaangażowania społecznego[28].

Z Konstytucji — bo warto jeszcze powrócić do niej jako kluczowego dokumentu dla zrozumienia integralnego charakteru posłannictwa Kościoła — można odczytać łatwą do dostrzeżenia sympatię wobec świata. Jej tekst jest przeniknięty pozytywnymi aspektami obecnego świata, osiągniętym i spodziewanym dalszym postępem. Ojcowie Soboru dostrzegają zasadność i aktualność niektórych dążeń, doceniają to, co wzniosłe i wielkie w obecnym czasie[29]. Sobór jako taki nie wypracował osobnej definicji „świata". Nie jest ona tożsama ani z biblijnymi określeniami typowymi dla pism św. Pawła, czy tym bardziej św. Jana, ani nie ma charakteru jakichś spekulacji filozoficznych. Pojęcie „świata" jest uży-

[27] Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów z okazji dwudziestolecia II Soboru Watykańskiego. Dokument *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986, s. 35–36; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici"*, nr 18–20, 32–44.

[28] Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millenio ineunte"*, nr 50. Por. także: J. Gocko, *Z duchowością komunii w nowe tysiąclecie*, „Homo Dei" 71(2001), nr 4, s. 11–19.

[29] Por. Endres, s. 241–261.

wane raczej analogicznie na oznaczenie różnorakich rzeczywistości[30]. W niektórych przypadkach świat jest „widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw"[31], w innych tworzoną przez człowieka kulturą[32], światem ludzi lub całej rodziny ludzkiej[33], dziełem Stwórcy[34], którego porządek został naruszony przez grzech[35].

Ta widoczna sympatia nie wyklucza jednak koniecznej krytyki. Przeciwnie, tekst jest także wyrazem licznych obaw i lęków o losy świata i żyjącego w nim człowieka. Dostrzega wiele przeciwieństw oraz ambiwalentny charakter istniejących struktur i rozwiązań[36]. „W takim stanie rzeczy świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści"[37]. To wszystko — jak zauważa J. Folliet — zapewnia dokumentowi soborowemu dodatkową obiektywność[38].

Kościół nie utożsamia się jednak ani ze światem, ani z ludzkością. On jest w świecie, w ludzkości, nie będąc przy tym ani całym światem, ani całą ludzkością. Jest w nich po to, jak zauważa Toso, aby służyć im poprzez umożliwienie coraz pełniejszego uczestnictwa we wspólnocie z Bogiem, przez Jezusa Chrystusa, który przez swoje wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie aktualizuje w sobie łączność (komunię) świata i ludzkości z Bogiem w sposób szczytowy i zarazem symboliczny[39].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że otwarcie Kościoła na świat dokonane po Soborze okazało się dla samego Kościoła ambiwalentne w skutkach.

---

[30] Por. L. Scheffczyk, *Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweitem Vatikanischen Konzil* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, s. 11–12; B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. 3. Freiburg – Basel – Wien 1989, s. 135–137.

[31] KDK 2.

[32] Por. KDK 53.

[33] Por. KDK 2.

[34] Por. KDK 34.

[35] Por. KDK 13.

[36] Por. P. Smulders, *Das menschliche Schaffen in der Welt* [w:] *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils*. Hrsg. G. Baraúna. Deutsche Bearbeitung von V. Schurr. Salzburg: Otto Müller Verlag, s. 213–216.

[37] KDK 9.

[38] Por. *Die Situation des Menschen in der heutigen Welt* [w:] *Die Kirche in der Welt von heute*, s. 143.

[39] Por. M. Toso, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma 1995, s. 212–215.

Kategorie historyczności, sekularyzacji, subiektywizmu czy autonomii włączone do dyskursu teologicznego, a zwłaszcza do chrystologii i eklezjologii, zaowocowały zeświecczeniem i odejściem od *sacrum*, różnym jednak od słusznej autonomii przysługującej sprawom doczesnym. Polegało to na daleko posuniętej autonomii wizji człowieka i świata, która abstrahuje od wymiaru misterium lub nawet mu przeczy[40].

Soborowa wizja Kościoła-sakramentu pozwala raz jeszcze przemyśleć relację między nim a światem. Świat i ludzkość nie są odtąd uważane za będące gdzieś na obrzeżach zainteresowania Boga, lecz przez włączenie w historię zbawienia są integralną częścią planu zbawienia. Przejawia się to między innymi w perspektywie potrójnej łączności, jaką daje się zauważyć w wykładzie Konstytucji: między Kościołem a światem, który winien być zbawiony, między naturą a nadnaturą, które dopełniają się nawzajem w wysiłku człowieka dążącego do doskonałości, a to w końcu sprowadza się do jego łączności z Bogiem przez Chrystusa. To sprawia, iż głęboki humanizm Konstytucji można określić mianem humanizmu teocentrycznego. Człowiek bowiem siebie i swoje odniesienie do świata stworzonego kieruje ostatecznie ku Bogu. Otwarcie więc Kościoła na świat współczesny dokonało się ze względu na człowieka, przez człowieka i dla niego, zarówno bowiem Kościół, jak i wszystkie wymiary doczesności służą doskonaleniu człowieka[41].

Uwzględnienie we wzajemnym odniesieniu Kościoła i świata także perspektywy nadprzyrodzonej nie może w człowieku „osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej"[42]. Tymi słowami Sobór wymaga od człowieka zajęcia postawy aktywnej wobec świata, którą B. Häring — za Konstytucją *Gaudium et spes* — określa jako odpowiedzialne uczestnictwo[43]. Dla J. B. Metza zaangażowanie w sprawy doczesne chrześcijanina jest nie tyle zwyczajnym działaniem „w świecie", co raczej jego przemienianiem, przeobrażaniem go w horyzoncie Bożej obietnicy, która przysługuje każdemu i jest obecna jedynie w solidarności Przymierza[44].

---

[40] Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów. Dokument *Kościoł kierowany przez Słowo Boże*, s. 13; Scheffczyk, s. 28–29; Häring, *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 147, 166–171.

[41] Por. KDK 38, 40, 42. Por. także: J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej*, s. 532. Endres w tym kontekście stwierdza: „Heute sieht man in der Kirche klarer, wie sehr Naturale und Supernaturale, Humanum und Christianum miteinander verflochten sind und einander bedürfen. Ohne das Christianum bleibt das Humanum unvollendet, und das Christianum, einem defizienten Modus des Humanum eingepflanzt, muß verkümmern" (*Die Aufwertung der Welt*, s. 260).

[42] KDK 39.

[43] Por. *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 143. Por. także: KDK 31.

[44] Por. *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968, s. 52.

II Sobór Watykański jest pierwszym soborem w historii Kościoła, który wypracował tak wyraźną naukę o stosunku Kościoła i świata[45]. Analiza relacji traktujących o historii powstawania Konstytucji *Gaudium et spes*, przedstawia najpierw złożony proces samego dojrzewania idei osobnego dokumentu poświęconego zagadnieniu relacji Kościoła i świata, a następnie bardzo interesujące dyskusje i prace redakcyjne wokół różnych projektów przyszłej Konstytucji, które ukazują wielki wzrost świadomości rodzącej się wewnątrz Kościoła, dotyczącej konieczności przemyślenia na nowo wzajemnych odniesień ze światem[46]. Przy czym w usiłowaniach tych „Kościół nie powoduje się [...] żadną ambicją ziemską, lecz zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służono"[47].

3. IMPLIKACJE DOKTRYNALNE

Problematyka organicznej jedności misji Kościoła winna znaleźć swoje bezpośrednie odniesienie na płaszczyźnie nauczycielskiej Kościoła. Jest to o tyle istotne, że niejednokrotnie w nauczaniu Magisterium Kościoła czy w refleksji teologicznej pomijano wymiar społeczny misji Kościoła jako niewypływający wprost z Ewangelii i chrześcijańskiej wizji życia. Łączyło się to także z pewnego rodzaju kryzysem katolickiej nauki społecznej, o którym zaczęto mówić przed Soborem, a który nasilił się w latach siedemdziesiątych. W wielu środowiskach katolickich, które doświadczyły bardzo negatywnych sądów czy to z punktu widzenia historycznego, czy teologicznego, odnośnie do chrześcijańskiej nauki społecznej, rodziły się wątpliwości, czy zachowała ona jeszcze i w jakiej mierze swoją ważność, aktualność, atrakcyjność, czy raczej idzie tu o sprawę, która przeżyła się i którą należy poniechać[48]. Rodzące się pytania i wątpliwości były ważne, chodziło w nich niejednokrotnie o to, czy sama idea doktryny społecznej

[45] Por. A. Casaroli, *Wirtschaft im Dienst am Menschen — Besorgnis und Anfrage aus der Sicht des Konzils* [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Hrsg. L. Roos, Köln 1986, s. 24.

[46] Por. J. B. Hirschmann, *Zur Textgeschichte von „Gaudium et spes", insbesondere des Kapitels über die Wirtschaftsgesellschaft* [w:] *Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution*, Köln 1968, s. 40–61.

[47] KDK 3.

[48] J. Querejazu w swoim podziale rozwoju katolickiej nauki społecznej określa dekadę lat siedemdziesiątych jako fazę kryzysu tej dyscypliny („Pefiodo de crisis, che abarca la década de los años 70"). Por. *La teología moral social postvaticana. Génesis e instancias.* „Moralia" 14(1992), s. 284–285.

Kościoła jest do pogodzenia z Ewangelią i chrześcijańską wizją życia. Zaistniała sytuacja była o tyle nieoczekiwana, że dla całych pokoleń polityków i działaczy społecznych pierwszych dekad powojennych wiara chrześcijańska, jako postawa fundamentalna, w której zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na Boże wezwanie, a więc obejmująca także odniesienie do świata i uczestnictwo w życiu społecznym, była motywacją do działania i włączenia się w przekształcanie struktur społecznych, politycznych i gospodarczych. Chrześcijaństwo przez swoje zwrócenie się ku człowiekowi, pozwalało im odnajdywać w tym zaangażowaniu aspekt głęboko humanistyczny.

Jednak ostatnie lata przed Soborem przyniosły zmianę podejścia do nauki społecznej Kościoła. Nie brakło głosów oznajmiających zgon katolickiej nauki społecznej, czy to z racji teoretycznych, czy też ze względu na jej domniemaną nieprzydatność i nieskuteczność[49]. Towarzyszyła temu nieukrywana satysfakcja, uważano bowiem, że w końcu Kościół uwolni się od swoistej kuli u nogi, jaką była chrześcijańska nauka społeczna, zredukowana do ideologii konserwatywnej. To wszystko spowodowało, że przed II Soborem Watykańskim stanęło ważne zadanie wzniecenia nowych impulsów w oddziaływaniu Kościoła na polu społecznym. Zadanie to nie było łatwe, tym bardziej że u większości Ojców Soboru panował sceptycyzm co do przygotowanego 13 schematu, powodowany wątpliwościami, czy Sobór powinien w ogóle podejmować zagadnienia tak dalece przynależące do dziedziny *profanum*. Dotąd bowiem sobory ekumeniczne zajmowały się głównie sprawami wiary, problemami teologicznymi, dyscypliną kościelną czy moralnością płynącą z przesłania Ewangelii. Pytania o relacje wiary i społecznej odpowiedzialności Kościoła i świata, objawienia i historiozbawczej rzeczywistości dopiero oczekiwały na odpowiedź. Problemem zasadniczym była konieczność określenia związku między nauką społeczną Kościoła a *depositum fidei*, którego nosicielem jest Kościół[50].

Na Kościół jako wspólnotę, która jest ze swej natury znakiem przemiany i nowości życia, pozostającą jednak równocześnie w ścisłej naturalnej więzi z jego konkretami, zwrócił uwagę Paweł VI[51]. To spotkanie świata w kontekście eklezjalnym i eschatologicznym zaowocowało po II Soborze Watykańskim rozwojem

[49] Por. R. A. Iannarone, *Si può ancora parlare di una „dottrina sociale" cattolica?*, „Sapienza" 1974, nr 27, s. 159–175; P. Ricoeur, *Le project d'une morale sociale* [w:] *Vivre et croire. Chemins de sérenité*, ed. A. Dumas, R. Simon, Paris 1974, s. 101–113 (tłum. polskie: *Etyka społeczna na rozstajach*, tłum. H.B., „Znak" 19(1967), s. 920–925); M.-D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Brescia 1977.

[50] Por. A. Rauscher, *Die katholische Soziallehre als Frucht sozialer Verantwortung aus dem Glauben* [w:] Tenże, *Kirche in der Welt: Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, Bd. 1, Würzburg 1988, s. 80.

[51] Por. *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi"*, nr 23.

licznych teologii: rzeczywistości ziemskich, świata i doczesności wywodzących się wprawdzie z obszarów teologii dogmatycznej, fundamentalnej czy pastoralnej, lecz obejmujących swoim wpływem także teologię moralną[52].

Teologowie doby Soboru poprzez swoje badania na temat gospodarki, techniki, pracy i działalności ludzkiej, czasu wolnego, przedsiębiorstwa przemysłowego, rewolucji, postępu ludzkiego, nadziei, laikatu, sekularyzacji czy laicyzacji, pokoju, historii, materii czy w końcu wyzwolenia pragnęli objąć refleksją teologiczną całą rzeczywistość egzystencji człowieka, starali się usunąć rozłam, jaki panował między teologią i życiem. Teologowie Kościoła, rozumianego jako sakrament zbawienia dla wszystkich ludzi, przyjęli wyzwanie, by otworzyć się na problemy, niepokoje i nadzieje świata[53]. Usiłowania te znalazły swoiste apogeum w teologii politycznej, sformułowanej i najpełniej opracowanej przez J. B. Metza[54].

Zaproponował on nowe rozumienie chrześcijaństwa w zależności od zagadnień wynikających z przemian, jakie zaszły, oraz nakreślenia zarysów teologii zdolnej objąć społeczny i polityczny wymiar ludzkiego działania. Choć niewątpliwie Metz posunął się za daleko w swej teorii Kościoła jako instancji oceniającej społeczeństwo ludzkie, trudno nie doceniać horyzontów, jakie otworzyła teologia polityczna wobec teologii moralnej, oraz jej roli w uświadomieniu sobie odpowiedzialności historycznej Kościoła wobec przyszłości człowieka i przeobrażenia społeczeństwa. Teologia ta nie była formą teologii upolitycznionej czy teologii polityki. Jej celem nie było usprawiedliwianie panujących idei czy absolutyzowanie określonych instytucji bądź form ustroju. Należy ją raczej uważać w ujęciu całościowym za nową koncepcję chrześcijańskiej moralności w świecie zsekularyzowanym. Jej przedmiotem materialnym była zbiorowa i zorientowana ku przyszłości aktywność ludzka, budująca nowy świat, podczas gdy za przedmiot formalny należy przyjąć chrześcijańską nadzieję eschatologiczną, zobowiązującą wspólnotę kościelną do krytycznego zaangażowania się w historyczny proces budowania świata[55].

---

[52] W języku polskim najbardziej kompetentnym opracowaniem na temat teologii rzeczywistości ziemskich jest monografia M. Graczyka, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992.

[53] Por. I. Mroczkowski, *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła* [w:] *„Veritatis splendor". Przesłanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 20–21.

[54] Por. np.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968; *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, tłum. J. Mierzwa, „Concilium" 1968, nr 1–10, s. 285–296.

[55] Por. J. Sieg, *Autonomia rzeczywistości ziemskich a moralność*, „Ateneum Kapłańskie" 65(1973), t. 81, s. 276; R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 276–280.

Metz na nowo postawił problem stosunku religii do rzeczywistości ziemskich. Zbyt długo trwająca w Kościele mentalność obronna przyczyniła się do tego, że zdrowy proces dojrzewania ludzi do postępu w dziedzinie doczesnej i do afirmowania autonomii rzeczywistości ziemskich połączony był nie tylko z dążeniem do likwidacji instytucji kościelnych, lecz także z negacją religijnego poglądu na świat. Odrzuca on tego typu postawę. Krytykuje tendencję współczesnej teologii do sprowadzania wiary chrześcijańskiej do sfery prywatności. Odwołując się, podobnie jak J. Moltmann w teologii nadziei, do zapowiedzi Królestwa eschatologicznego, próbuje przezwyciężyć tę „prywatyzację" teologii, uważając, że przekazu chrześcijańskiego, będącego swego rodzaju orędziem publicznym, nie można interpretować wyłącznie w odniesieniu do kategorii egzystencjalnych i personalistycznych. Ma on także swój wymiar polityczny, to znaczy skierowany jest do wspólnoty jako takiej, implikując wezwanie do odpowiedzialności społecznej i politycznej, do zaangażowania mającego na celu budowę przyszłości. Pod wpływem nadziei eschatologicznej człowiek wierzący przechodzi z płaszczyzny kontemplacji na płaszczyznę działania przemieniającego rzeczywistości ziemskie. Pozytywne zadanie teologii politycznej — jak pisze w jednej ze swych książek J. B. Metz — „zmierza do określenia nowego rodzaju stosunków między religią a społeczeństwem, między Kościołem a rzeczywistością publiczną, między wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną"[56].

Teologie rzeczywistości ziemskich, świata i różnych wymiarów obecności człowieka w świecie — do których przyjdzie się jeszcze szerzej ustosunkować — niekiedy nawet mimo pewnej redukcji do funkcji teologii „regionalnych", stwierdzają nie tyle naturalną, ontologiczną wartość rzeczy, co raczej jej religijny, Boży, nadprzyrodzony charakter. Przekonanie to wyraża także dekret soborowy o apostolstwie świeckich, gdy stwierdza: „Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, a mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp, stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość"[57]. Odniesienie rzeczywistości ziemskich do człowieka, a równocześnie jedność wszystkiego w Chrystusie nadaje ich wartości sens ostateczny[58]. To sprawia, że wszelkie zaangażowanie w sprawy doczesne, w życie społeczne ma sens religijny i zbawczy. Chrześcijanie, oddając się pracy doczesnej, rozwijając wartości ziemskie, doskonaląc międzyludzkie stosunki prze-

[56] *Zur Theologie der Welt*, s. 13.

[57] Nr 7.

[58] Por. Häring, *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 146–149.

konani są nie tylko o doczesnym sensie swego zaangażowania, ale także o szerzeniu Królestwa Bożego[59].

Oczywiście zaangażowanie w świat, w obronę ubogich i zwalczanie niesprawiedliwości, nie jest wyłącznie przywilejem Kościoła i chrześcijan, obowiązkiem wynikającym jedynie z wiary. Wiara rodzi jednak pod tym względem szczególny imperatyw, pod groźbą utraty zbawienia. Dzięki wierze chrześcijanin wykracza poza horyzont egzystencji doczesnej, odkrywa bowiem, że jego życie jest uczestnictwem w Bożej miłości[60]. Stąd zaangażowanie to, inspirowane nauczaniem społecznym Kościoła, musi posiadać charakter pełnej obecności, płynącej z motywów wiary. Nie pozbawia to jednak w żadnej mierze porządku doczesnego jego własnej autonomii. „Uświęcenie świata", jako rezultat obudzonej świadomości, że Kościół to wspólnota chrześcijan zaangażowanych w życie świata, nie oznacza jego sakralizacji[61], stwarza raczej przestrzeń do współpracy „ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w popieraniu tego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości"[62].

Teologie rzeczywistości ziemskich, świata i doczesności były rezultatem spotkania Kościoła ze światem, sprzężenia dwóch czasów: czasu zbawienia z czasem ziemskiej historii, wspólnoty eklezjalnej z konkretnym życiem. Impulsem, który wzniecił tak obfity plon była z pewnością nowa jakość w spojrzeniu na świat, będąca owocem Soboru.

Wśród dokumentów soborowych szczególną rolę odegrał VII rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* traktujący o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego. Życie chrześcijańskie, choć dopiero zmierza do pełni istnienia, to jednak już przebiega w czasie ostatecznym. Stąd zbawcza teraźniejszość jawi się w tym kontekście jako wezwanie do ukształtowania egzystencji bardziej ludzkiej według miary otrzymanego daru i usytuowania między paschą a paruzją, jako sposobna chwila (*kairos*) do dania odpowiedzi na Boże powołanie[63].

---

[59] Por. A. Zuberbier, *Wprowadzenie do Dekretu o apostolstwie świeckich* [w:] *Sobór Watykański II*, s. 374.

[60] Por. J. Nagórny, *Teologiczny charakter społecznej nauki Kościoła*, „Roczniki Teologiczne" 42(1995), z. 3, s. 29.

[61] Por. M.-D. Chenu, *„Consecratio mundi"*, tłum. L. Rutowska, „Znak" 17(1965), s. 750–761; Graczyk, s. 420–468.

[62] DA 14.

[63] Por. T. Sikorski, *Wspólnotowy charakter moralności chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 65(1973), t. 81, s. 50–71.

ZAKOŃCZENIE

Choć szereg szczegółowych koncepcji teologii rzeczywistości ziemskich, będących wyrazem afirmacji świata i otwarcia się na świat, które trudno tu szczegółowo rozpatrywać, może budzić wątpliwości i jest nie do pogodzenia z oficjalnym nauczaniem społecznym Kościoła[64], ich niemałą zasługą pozostaje wyczulenie współczesnej teologii na przemiany historyczne, na troskę o godność człowieka i autentyzm chrześcijaństwa. W teologiach tych należy docenić te wartości, jakimi powinna odznaczać się każda refleksja teologiczna, a więc uwydatnienie wspólnoty ludu eklezjalnego w zmierzaniu poprzez świat do *pleroma Christi*[65].

Warto zwrócić uwagę także na moralne implikacje tak integralnie rozumianej misji Kościoła. Chociaż człowiek jest postawiony przez Stwórcę ponad światem, to jest jedynie jego włodarzem i nie może siebie uważać za absolutnego władcę. Przyjmując dobra tego świata zgodnie z wolą Boga, człowiek przyjmuje także i uwielbia Boga jako Stwórcę. To zaś każe mu widzieć całą rzeczywistość w kontekście odpowiedzialności płynącej z wiary dopełnionej przez perspektywę zbawczą.

Afirmacja świata oznaczać będzie wówczas także troskę o jego „zbawienie", czyli wyrwanie z dysharmonii będącej konsekwencją ludzkiego grzechu. Winna być dopełniona przez uznanie słusznej autonomii rzeczy ziemskich, to znaczy nie jakoby rzeczy stworzone nie należały do Boga, a człowiek mógłby używać ich bez odniesienia do swego Stwórcy. Ostatecznie więc afirmacja świata — otwarcie się nań, uznanie jego wartości — jest tylko wówczas właściwa, gdy oznacza także otwarcie się w pełni na Boga, gdy wypływa z integralnie przeżywanej wiary. Towarzysząca temu chrześcijańska refleksja, mająca swoje ukonkretnienie w społecznym nauczaniu Kościoła, winna, podobnie jak sama ta afirmacja świata i zaangażowanie w jego przemianę, wypływać z tych samych przesłanek. To otwarcie na Boga jako Stwórcę świata musi towarzyszyć człowiekowi, kiedy podejmuje on jakiekolwiek działanie związane z przemianą i przekształcaniem świata. Albowiem twórcza i dynamiczna aktywność ludzka w świecie — w kontekście chrześcijańskiej wizji świata — powinna być zawsze odczytywana w ramach nadprzyrodzonego powołania człowieka.

Wizja Kościoła jako Ludu Bożego wypracowana przez Sobór pozwoliła bliżej określić miejsce, jakie zajmuje on w historii, zarówno w stosunku do Ludu Starego Przymierza, którego jest kontynuacją, jak i w stosunku do całej ludzko-

---

[64] Por. J. Krucina, *Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną*, „Collectanea Theologica" 42(1972), f. 2, s. 39–51; Rauscher, s. 83–86.

[65] Por. T. Sikorski, *Wokół projektu teologii społecznej* [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 101.

ści. Pozwoliła również określić jego miejsce wobec świata. Połączeniu tajemnicy stworzenia z misterium odkupienia wraz z włączeniem się chrześcijan w przemianę świata musiało towarzyszyć nowe spojrzenie na problematykę misji Kościoła we współczesnym świecie. Odczytanie świata jako istotnego horyzontu misji Kościoła stało się także ważną próbą wypracowania nowej syntezy między wiarą a rzeczywistością doczesną.

Zusammenfassung

Der integrale charakter der Sendung der Kirche

Zu den fundamentalen Aufgaben, vor die die Kirche während des 2. Vatikanischen Konzils gestellt wurde, gehörte eine gewisse „Entprivatisierung" der Botschaft des Christentums und der Sendung der Kirche. Es ist klar, daß die Sendung und Natur der Kirche an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist. Die Berufung eines jeden Menschen durch Gott ist nicht nur auf sein persönliches Heil gerichtet, sondern ebenso auf seine Beteiligung an der Umgestaltung der menschlichen Engagements auf Erden. Aber gerade diese religiöse Mission der Kirche realisiert sich in der heutigen Welt. Der Artikel versucht integral auf Kirchemissionsverständnis zu schauen und neue Akzente, die nach dem 2. Vatikanischen Konzil gestellt wurden, zu analisieren. In besondere Weise wurde man an die doktrinären Implikationen hingewiesen, die vor allem im Verständnis der christlichen Soziallehre und in der Theologie der irdischen Wirklichkeiten festzustellen sind.

SEMINARE
2002, 18

ELŻBIETA BŁOŃSKA CMW

WSPÓŁCZESNE FORMY DZIECIĘCEGO APOSTOLATU MISYJNEGO

Wychowanie w duchu misyjnym, które jest integralną częścią wychowania chrześcijańskiego, winno rozpoczynać się od najmłodszych lat. Jak podkreśla Jan Paweł II, trzeba zaczynać od dzieci, aby mieć młodzież misyjną, powołania misyjne i współpracę misyjną dorosłych. Dzieci, poprzez swój entuzjazm wiary, stanowią naturalny „świt nowej epoki misyjnej"[1].

Ważnym elementem w dziecięcej animacji misyjnej odgrywa Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci (dalej: PDMD), jedno z czterech stowarzyszeń tworzących Papieskie Dzieła Misyjne. Jest ono praktycznie jedynym ruchem apostolskim w Kościele, którego protagonistami są dzieci. Umieszczenie dziecka w centrum uwagi, jako protagonisty i pierwszego odbiorcy posłannictwa sprawia, że charyzmat i cel PDMD — oprócz cech wspólnych wszystkim czterem Papieskim Dziełom Misyjnym — odznacza się własną specyfiką, wynikającą ze szczególnego charakteru wieku dziecięcego[2].

Tym bezpośrednim celem działalności PDMD jest wychowywanie od najmłodszych lat do postaw solidarności i otwartości na drugich, niesienia materialnej i duchowej pomocy dzieciom w krajach misyjnych przez dzieci chrześcijańskie oraz budzenie powołań misyjnych. Za swoje szczególne wezwanie PDMD przyjmuje także *wzbudzanie* i *formowanie* w każdym dziecku chrześcijańskim i w każdej wspólnocie dzieci (klasie szkolnej, stowarzyszeniach i grupach parafialnych, oratoriach itp.) *świadomości misyjnej otwartej na cały świat*, bazującej na miło-

[1] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 92.

[2] Problematyka początków, charyzmatu oraz celów Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci została szerzej omówiona w innej publikacji autorki. Por. E. Błońska, *Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci*, „Seminare" 2000, nr 16, s. 121–138. Niniejszy artykuł stanowi kontynuację i rozwinięcie tamtej publikacji.

ści ewangelicznej i wyrażonej poprzez modlitwę, umartwienie i dzielenie się dobrami. Nie może się to dokonać w sposób przypadkowy, lecz musi prowadzić do prawdziwego wychowania, które rodzi się z poznania warunków życia dzieci w świecie i wzrasta zgodnie z formacją chrześcijańską bazującą na przeżywaniu na serio wspólnotowości Kościoła.

Pomimo bardzo dużej dynamiki rozwoju PDMD ma ciągle ograniczony zasięg działania. Jest raczej rodzajem zaczynu, który rozprzestrzenia się na całe duszpasterstwo dziecięce oraz pełni funkcję animatora, który pobudza inne — bardziej powszechne i dostępne — formy oddziaływania misyjnego, na które przyjdzie zwrócić szerzej uwagę w niniejszych rozważaniach.

Najbardziej powszechne apostolstwo misyjne dokonuje się bez wątpienia poprzez katechezę szkolną, która obejmuje praktycznie wszystkie dzieci szkolne. Innym miejscem kształtowania postaw otwartości misyjnej jest parafia. Coniedzielna liturgia, okazjonalne nabożeństwa, a zwłaszcza istniejące grupy i ruchy parafialne, mogą być doskonałą okazją do upowszechniania idei misyjnych. Zadaniem animatorów misyjnych jest dążenie do „umisyjniania" i wcielania tych grup w ramy PDMD bez tworzenia dodatkowych struktur. Ważne w tym przypadku wydaje się utrzymywanie łączności między poszczególnymi grupami. Łączność taka jest bowiem jedną z podstawowych zasad działania wszystkich Papieskich Dzieł Misyjnych.

Niektóre z inicjatyw duszpasterskich w Kościele mają ściśle misyjny charakter. Szczególna uwaga zostanie poświęcona Tygodniowi Misyjnemu oraz Kongresom Misyjnym Dzieci. Są one wydarzeniami, których oddziaływanie jest bardzo szerokie. Stają się głównymi punktami w całorocznej animacji misyjnej Kościoła w Polsce. Coraz większe znaczenie w oddziaływaniu misyjnym należy przypisać środkom masowego przekazu. Dziedziną najbardziej dynamicznie rozwijającą się jest dziecięca prasa misyjna. Wzrastająca stale liczba czytelników jest dowodem wielkiej otwartości na problematykę misji w Kościele polskim.

1. KATECHEZA MISYJNA

Każda katecheza ze swej istoty ma misyjny charakter. Katechizować to znaczy głosić Dobrą Nowinę. Jednak oprócz tego powszechnego rozumienia misyjności katechezy, winna ona wprost — poprzez poruszaną problematykę — najpierw rozbudzać w katechizowanych wrażliwość misyjną, a następnie prowadzić do konkretngo zaangażowania misyjnego.

Wychowawczo-formacyjną rolę katechezy w budzeniu świadomości misyjnej można porównać do wychowawczo-formacyjnej pracy w ramach PDMD. Rola katechety będzie przebiegała podobnie w następujących czterech etapach: rozbudze-

nie wrażliwości misyjnej, pogłębienie wiedzy religijnej, aktywizowanie misyjne oraz kształtowanie trwałej postawy otwartości na potrzeby Kościoła misyjnego[3].

Program katechezy na wszystkich poziomach szkoły podstawowej ułożony jest tak, że uwzględnia przeżywany rok liturgiczny w Kościele i zawsze tematy katechez zawierają elementy misyjne. Katecheta ma wiele możliwości, żeby je wykorzystać w ciągu roku szkolnego. Niektóre katechezy wprost poruszają problematykę misyjną. Warto w tym miejscu pokrótce przedstawić jednostki lekcyjne typowo misyjne w programie nauczania religii w sześcioletniej szkole podstawowej[4].

W klasie II elementy misyjne posiada katecheza 29 pt. „Jezus gromadzi nas w jeden Lud Boży — Jezus Dobry Pasterz". Chrystus jako Dobry Pasterz kocha swoje owce i pragnie, aby wszyscy należeli do tej jedynej Chrystusowej owczarni. Celem tej katechezy jest uzmysłowienie dzieciom, jak wiele żyje jeszcze na świecie ludzi, którzy nigdy nie słyszeli o Panu Jezusie i Jego miłości. Zadaniem każdego z wierzących jest pomoc Jezusowi, aby wszyscy ludzie poznali Pana Jezusa i weszli do Kościoła. Pomocami dydaktycznymi mogą być mapa świata lub globus. Katecheza kończy się wezwaniem do modlitwy za tych ludzi. Na zakończenie dzieci są proszone o narysowanie w domu Jezusa Dobrego Pasterza zapraszającego owce do swojej owczarni[5].

Program katechetyczny przewiduje także dodatkową katechezę misyjną w okresie Pierwszej Komunii świętej. Może ona być przeprowadzona w Białym Tygodniu lub wcześniej. Winna być poświęcona wprost Papieskiemu Dziełu Misyjnemu Dzieci. Jej celem jest zapoznanie dzieci z tym dziełem, poprzez które one mogą stać się Małymi Misjonarzami — Pomocnikami Misji[6].

Podręcznik do klasy III aspekt misyjny porusza w katechezie pt. „Przygotowujemy się do Uroczystości Chrystusa Króla". Jezus Chrystus jest Panem całego świata. Słowo Boże podaje, że Królestwo Jezusa — to Królestwo prawdy, życia, miłości i wiecznego pokoju. Chrystus pragnie, aby wszyscy ludzie należeli do Jego Królestwa, a także aby przez nich ogarnęło całą społeczność świata. Naj-

---

[3] Por. E. Błońska, *Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci*, s. 130–136.

[4] W tym miejscu odwołam się przede wszystkim do Materiałów Pomocniczych do katechizacji według programu układu II Warszawskiego dla kl. I–VIII oraz do pracy J. Lendzion, *Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci w katechezie*, Warszawa 1997 (maszynopis). Pierwszych sześć klas z dawnego ośmioklasowego II programu Warszawskiego tworzą w dalszym ciągu jeden z obowiązujących programów w nowej sześcioletniej szkole podstawowej.

[5] Por. *Materiały Pomocnicze do katechizacji według programu układu II Warszawskiego kl. II*, Warszawa 1971, s. 66–67 [dalej: MP. Cyfra rzymska przed skrótem oznacza klasę szkoły podstawowej, a po skrócie numer tematu].

[6] Przykład takiej katechezy podaje, S. Perzyna, *O pracy na rzecz misji. Poradnik dla animatorów*, Pieniężno 1991, s. 57–62.

ważniejszym prawem Królestwa Chrystusowego jest miłość. Jak chrześcijanie realizują miłość, czy dla wszystkich są życzliwi i dobrzy? — to pytanie należy odnieść do wszystkich ludzi. Charakter misyjny ma także kończące katechezę pytanie: Jak można przyczynić się do rozwoju Królestwa Bożego na ziemi? Katecheta winien pomóc dzieciom dać na nie odpowiedź w zakresie przykazania miłości Boga i bliźniego[7].

Kolejny temat w klasie III, zwracający uwagę na problematykę misyjną, to „Przygotowujemy się do Uroczystości Objawienia Pańskiego". Mędrcy szukali Jezusa, obiecanego Zbawiciela i znaleźli Go jako małe Dziecię. Dziś wielu ludzi szuka Jezusa, a zatem co może zrobić każdy wierzący, aby inni poznali Chrystusa? Katecheta pomaga dzieciom dać odpowiedź poprzez wiadomości o misjach, pracy misjonarzy, o dzieciach tam żyjących. Poruszana treść winna obracać się wokół PDMD, które w tym dniu obchodzi swoje święto. Jest to także Misyjny Dzień Dziecka[8].

W klasie IV w temacie „Mędrcy ze Wschodu oddają cześć Zbawicielowi" ukazana jest troska szukania Jezusa i radość ze znalezienia. Dzieci rozważają głębiej to spotkanie ze Zbawicielem. Odpowiadają na postawione pytania: Kto przybył do Jezusa? Kim byli Mędrcy ze Wschodu? Co oznacza gwiazda? Podsumowując wypowiedzi dzieci, katecheta winien poruszyć wprost problematykę misji. Mędrcy to przedstawiciele tych narodów, którzy uwierzą w Chrystusa i przyjmą Jego naukę. Można zachęcić tego dnia do modlitwy w intencji tych, którzy szukają Jezusa, a także za samych wierzących, aby byli światłem dla innych, pomagając im odnaleźć Boga. Warto także zaproponować dzieciom pomoc misjom, poprzez na przykład prenumeratę czasopism misyjnych, szczególnie „Świata Misyjnego", zbieranie znaczków, a także pomoc przez świadectwo dobrego życia. Katechezę kończy pieśń misyjna[9].

Kolejną jednostką lekcyjną w kl. IV jest katecheza pt. „Jezus powołuje uczniów i wybiera dwunastu apostołów". Jezus przyszedł na ziemię, aby zbawić wszystkich ludzi. Wybiera apostołów, aby pomogli mu w wypełnianiu Jego zbawczej misji na ziemi. Posyła ich na cały świat, aby nauczali, chrzcili i prowadzili ludzi do Boga. Katecheza ta przypomina nam o powołaniu każdego chrześcijanina, który musi brać wzór z Chrystusa i każdego dnia realizować przykazanie miłości Boga i bliźniego. Wezwanie to łączy się z także z zaangażowaniem w dziele zbawienia świata[10].

---

[7] Por. 3MP22, Warszawa 1973, s. 46–48.
[8] Por. 3MP29, Warszawa 1973, s. 58–59.
[9] Por. 4MP23, Warszawa 1973, s. 84–87.
[10] Por. 4MP31, Warszawa 1973, s. 112–114.

Aspekt misyjny wprowadza także katecheza o nakazie misyjnym Jezusa i Wniebowstąpieniu. Chrystus powraca do Ojca, wcześniej nakreśla innym zadanie do wykonania (por. Mt 28, 18–20). To nakaz misyjny, przez który zostają posłani apostołowie, aby głosić Ewangelię wszystkim narodom. Nakaz ten dotyczy każdego z wierzących, bo wszyscy zostali wezwani przez Chrystusa i posłani do głoszenia Jego nauki. Należy podkreślić tutaj rolę misjonarzy, a także codzienne głoszenie Jezusa przez każdego chrześcijanina, tam gdzie się znajduje[11].

Podręcznik do klasy V omawia — podobnie jak w poprzednich klasach — Uroczystość Objawienia Pańskiego. Jezus objawił się całemu światu i jest nadzieją wszystkich ludzi. Katecheza kończy się propozycją modlitwy za tych, którzy jeszcze czekają na Jezusa, oraz zachętą do tego, aby ta modlitwa towarzyszyła każdego dnia misjonarzom i tym, do których są posłani[12].

Kolejnym tematem w kl. V jest „Namaszczenie Chrystusa do wykonywania Misji Zbawczej". Przypomina ona o tym, że Jezus przyszedł, aby zbawić wszystkich ludzi. Katecheza winna skłonić uczniów do refleksji nad własnym życiem, nad tym, w jaki sposób dawać świadectwo Chrystusowi oraz jak mogą przyczyniać się do tego, aby prawda o Chrystusie została poznana i przyjęta przez wszystkich ludzi? Jako zadanie domowe dzieci opisują swoją pomoc Jezusowi w zbawianiu świata[13].

„Kościół kontynuuje zbawcze posłannictwo Chrystusa" — to temat jednej z katechez kl. VI. Jezus Chrystus, Pośrednik między Bogiem a ludźmi, posłany przez Ojca, aby nieść światu Dobrą Nowinę o Zbawieniu. Po odejściu do nieba misję Chrystusa kontynuuje Kościół jako Mistyczne Ciało Syna Bożego. Katecheza winna skłonić do refleksji, jaki jest udział każdego z ochrzczonych w tym posłaniu. Można zaproponować modlitwę o rozwój Kościoła świętego[14].

W klasie VI występuje jeszcze jedna katecheza typowo misyjna pt. „Misyjny charakter Kościoła". Nakaz misyjny (Mt 28, 18–20) zobowiązuje wierzących do głoszenia Ewangelii, aby poznał ją cały świat. Kościół wypełnia to zadanie poprzez misjonarzy, którzy otrzymali powołanie i są posyłani w imieniu Chrystusa do ludzi pozbawionych wiary. Cały Kościół wspiera misjonarzy modlitwą i czynem ofiarnym. Chociaż nie wszyscy mogą wyjechać na misje, to jednak wszyscy są odpowiedzialni za to wielkie dzieło Kościoła. Katecheza powinna się zakończyć wezwaniem do codziennego głoszenia Jezusa życiem oraz zadaniem pracy domowej. Może nią być zapoznanie się z Papieskimi Dziełami Misyjnymi, modlitwa lub napisanie listu do misjonarza[15].

---

[11] Por. 4MP51, Warszawa 1973, s. 178–182.
[12] Por. 5MP29, Warszawa 1972, s. 74–77.
[13] Por. 5MP30, Warszawa 1972, s. 78–80.
[14] Por. 6MP37, Warszawa 1972, s. 125–127.
[15] Por. 6MP44, Warszawa 1972, s. 148–152.

Obok jednostek lekcyjnych typowo misyjnych każdy z podręczników zawiera inne elementy misyjne. Katecheza misyjna może być także przygotowana na podstawie tekstów z Ewangelii i uroczystości liturgicznych w ciągu roku. Jest ona jak dotychczas najbardziej powszechnym i dostępnym polem oddziaływania misyjnego.

2. NABOŻEŃSTWA I INSCENIZACJE MISYJNE

Nabożeństwa misyjne są formą modlitwy wspólnotowej, tak ważnej w duchowości Kościoła. Wspólna modlitwa w intencji misji jest formą wspólnotowej odpowiedzialności za głoszenie Dobrej Nowiny.

Organizowanie nabożeństw misyjnych jest dość prostym zadaniem, zwłaszcza gdy towarzyszy temu opieka ze strony animatora, katechety czy księdza. Każdą Mszę św. czy nabożeństwo można uczynić misyjnymi poprzez dodanie im intencji misyjnych czy uzupełnienie misyjnym komentarzem. W różnorakich programach duszpasterskich i pomocach liturgicznych nie brak różnego rodzaju wzorów czy gotowych nabożeństw. Materiały takie są także rozprowadzane przez PDMD. W przygotowaniu nabożeństw misyjnych można wykorzystać także listy misjonarzy, przeźrocza z krajów misyjnych, okolicznościowe pieśni i piosenki misyjne itp. Nabożeństwa te są także okazją do zebrania ofiar na potrzeby misji.

W Materiałach Formacyjnych PDMD dla dzieci na rok szkolny 1997/1998 znajdują się przykłady trzech nabożeństw misyjnych: *Kim był św. Mikołaj*, *Misyjna Droga Krzyżowa* oraz *Misyjne nabożeństwo różańcowe*. Postać św. Mikołaja jest bardzo bliska w formacji misyjnej, zwłaszcza ze względu na jego dobroć wobec najbiedniejszych i umiejętność dzielenia się z potrzebującymi. Misyjna droga krzyżowa ukierunkowuje uwagę dzieci na obecność Jezusa cierpiącego w każdym cierpiącym, a zwłaszcza w cierpiących dzieciach całego świata[16]. Z kolei w misyjnym różańcu poprzez specjalnie dobrane rozważania podkreślane są misyjne momenty w życiu Jezusa i Jego Matki oraz konkretne pola zaangażowania misyjnego, dostępne każdemu dziecku. Charakter misyjny mają również pieśni i piosenki religijne wykonywane między poszczególnymi częściami różańca[17].

Poradnik dla animatorów *O pracy na rzecz misji* zawiera schematy następujących nabożeństw misyjnych[18]: msza św. misyjna, w czasie której dzieci zostają

[16] Por. *Mali misjonarze Jezusa w mocy Ducha Świętego. Spotkania misyjne dla dzieci w roku szk. 1997/98*, red. A. Kmiecik i in., Warszawa 1997, s. 50–52 [dalej: *Materiały formacyjne 97/98*].

[17] Por. *ibidem*, s. 53–58.

[18] Por. S. Perzyna, *O pracy na rzecz misji*, s. 62–155.

przyjęte do PDMD; różaniec misyjny dla dzieci; misyjna droga krzyżowa; różaniec misyjny dla młodzieży i dorosłych; nabożeństwo Słowa Bożego; nabożeństwo misyjne w czasie Adwentu; roraty w intencjach misyjnych (dla dzieci); nabożeństwo misyjne w okresie Bożego Narodzenia; msza św. lub nabożeństwo na Misyjny Dzień Dziecka; adoracja misyjna przy bożonarodzeniowym żłóbku (inscenizacja); Gorzkie Żale w intencji misji; nabożeństwo misyjne w okresie Wielkanocy; msza św. na Misyjny Dzień Chorych; praktyka 9 misyjnych pierwszych piątków miesiąca.

Ważnym momentem formacyjnym związanym z liturgią jest także kult świętych misjonarzy i patronów misji. W Kościele katolickim patronami misji zostali ogłoszeni św. Franciszek Ksawery oraz bardzo bliska idei dziecięctwa misyjnego św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Św. Teresa, choć nigdy nie była na misjach, przez swoje duchowe i modlitewne towarzyszenie dziełu misji już na wiele lat przed II Soborem Watykańskim zrozumiała głęboki sens misji Kościoła, wypływający z Bożej miłości[19].

Innym sposobem ewangelizacji i budzenia świadomości misyjnej jest organizowanie w szkole, a także w parafii różnych misteriów i inscenizacji misyjnych. Żywe scenki z życia misjonarzy czy ludzi z krajów misyjnych, odegrane przez same dzieci, nie tylko pouczają, ale także bardzo rozbudzają u innych wrażliwość misyjną[20].

3. KONGRESY MISYJNE DZIECI

Kongresy misyjne dzieci to najnowsza i zarazem najbardziej dynamiczna forma dziecięcego apostolatu misyjnego. Sama idea kongresu misyjnego dla dzieci zrodziła się — jak podkreślają organizatorzy I Kongresu Misyjnego Dzieci — z inicjatywy samych dzieci, które prosiły Sekretariat Krajowy PDMD o zorganizowanie spotkania z innymi grupami misyjnymi, szukały możliwości pogłębienia wiedzy misyjnej oraz wymiany doświadczeń ze swej dotychczasowej działalności[21].

Pierwszy Krajowy Kongres Misyjny Dzieci odbył się w dniach 26–28 czerwca 1995 r. w Częstochowie na Jasnej Górze. Był on także wyrazem wdzięczności Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II za „List do dzieci w Roku Rodziny", a także za otrzymane wcześniej błogosławieństwo z okazji 150. rocznicy PDMD.

---

[19] Por. J. M. Goiburu Lopetegui, *Duch Misyjny. Vademecum*, tłum. A. Kajzerek, Warszawa 1991, s. 228–239 [dalej: *Vademecum*]; K. Góral, *Stuletnie przesłanie małej karmelitanki*, „Misje Dzisiaj" 16:1997, nr 5, s. 15.

[20] Por. S. Perzyna, *I Ty możesz zostać misjonarzem. Praca na rzecz misji wśród dzieci*, Warszawa 1995, s. 39–40. Por. także: *Materiały formacyjne 97/98*, s. 59–61.

[21] Por. *Otwarcie Kongresu*, „Świat Misyjny" 1995, nr 6, s. 5.

W Kongresie tym uczestniczyło około 1 500 dzieci z całej Polski, skupionych w PDMD. Kongres był przede wszystkim okazją do wspólnej modlitwy w intencji misji podczas mszy św., odprawianych przez licznych misjonarzy, pod przewodnictwem księży biskupów odpowiedzialnych za misje. Szczególne znaczenie miał okolicznościowy Misyjny Apel Jasnogórski z udziałem dzieci i misjonarzy, w którym udział wzięły także dzieci polskich rodzin z Litwy i Ukrainy[22]. Podczas popołudniowych spotkań w grupach dzieci dawały świadectwo swego zaangażowania w sprawy misji. Poszczególnym grupom przewodniczyli pracownicy sekretariatu Papieskich Dzieł Misyjnych oraz misjonarze przebywający w kraju na urlopie. Każdy z uczestników otrzymał pamiątkowy krzyżyk przygotowany przez dzieci z Kolumbii. Miał on przypominać o solidarnej współpracy z dziećmi całego świata na rzecz misji.

Kongres miał własne hasło i hymn, które oddają uniwersalizm Kościoła i obowiązek troski o ewangelizację całego świata. Hasło Kongresu: „Dzieci wszystkich kontynentów, chwalcie Imię Pana" zostało zaczerpnięte ze słów „Listu do dzieci w Roku Rodziny" Jana Pawła II.

I Krajowy Kongres Misyjny Dzieci rozpoczął okres bardzo dynamicznego wzrostu i ożywienia dziecięcej działalności misyjnej. W ślad za kongresem w Częstochowie organizowane były Diecezjalne Kongresy Misyjne. W bezpośrednim następstwie krajowego kongresu odbyły się kongresy lokalne w Gdańsku-Oliwie, Katowicach, Rzeszowie, Czerwińsku (diec. płocka), Tarnowie (7 tys. uczestników), Nowym Sączu oraz w Toruniu. W kongresach diecezjalnych brały udział niejednokrotnie, oprócz grup PDMD, także dzieci z innych grup i stowarzyszeń kościelnych, w myśl zasady, że „cały Kościół jest misyjny". Celem tych kongresów jest budzenie świadomości i odpowiedzialności wszystkich za powszechną misję Kościoła[23].

II Krajowy Kongres Misyjny Dzieci odbył się 31 maja 1997 r. także w Częstochowie na Jasnej Górze. Uczestniczyło w nim tym razem ponad 30 000 dzieci z całej Polski. Kongres został bardzo staranie przygotowany. Ukazały się między innymi specjalne materiały formacyjne, które miały na celu przygotowanie duchowe dzieci oraz samo rozpropagowanie idei PDMD. Wśród uczestników Kongresu byli między innymi ks. abp J. Kowalczyk, Nuncjusz Papieski w Polsce oraz s. M. T. Crescini, sekretarz krajowy PDMD Włoch.

Podobnie jak poprzedni Kongres, również to spotkanie było okazją do wymiany doświadczeń oraz do pogłębienia wiedzy religijnej i misyjnej[24]. W zamyśle organizatorów „II Krajowy Kongres Misyjny Dzieci to radosne spotkanie

[22] Por. *Apel misyjny*, red. J. Wnęk, „Świat Misyjny" 1995, nr 6, s. 10–11.

[23] Por. *PDMD w Polsce*, Archiwum PDMD, Warszawa 1996, s. 1.

[24] Por. E. Bralewska, *Misyjny telegraf... z Kongresu*, „Świat Misyjny" 1997, nr 5, s. 3–5.

wszystkich polskich dzieci na wspólnej modlitwie, śpiewie i słuchaniu opowiadań misjonarzy. Jest to okazja do podjęcia stałej pracy w Papieskim Dziele Misyjnym Dzieci, które troszczy się o to, aby dzieci na całym świecie mogły żyć w pokoju, który przyniósł Pan Jezus w miłości, którą nas obdarzył"[25].

Ważnym momentem wspólnotowym Kongresu było uroczyste wchodzenie dzieci z transparentami zawierającymi hasła misyjne, nazwę koła misyjnego, miejscowości itp. na plac przed szczytem Jasnej Góry oraz prezentacja grup pielgrzymkowych, która ukazała dzieciom i wszystkim obecnym prawdziwą wielkość i dynamikę dziecięcego apostolatu misyjnego w Polsce.

Hasłem II Kongresu były słowa: „Pokój i miłość wszystkim dzieciom świata". Jego uczestnicy chcieli bowiem „przyczyniać się do tego, aby dzieci na całym świecie poznały Pana Jezusa, nie cierpiały z powodu wojen, aby obdarzane miłością nie musiały głodować i nie były wykorzystywane przez dorosłych"[26]. Troska dzieci o pokój została także symbolicznie ukazana poprzez wypuszczenie przed rozpoczęciem uroczystej mszy św. dwa tysiące gołębi.

4. NIEDZIELA MISYJNA I MISYJNY DZIEŃ DZIECKA

Światowy Dzień Misji, zwany w Polsce Niedzielą Misyjną, został ustanowiony 14 IV 1926 r. przez Kongregację ds. Rytów. Przypada ona zawsze w ostatnią niedzielę października. Wydanie reskryptu przez tę Kongregację świadczy przede wszystkim o duchowym charakterze tego dnia. Wśród jego najważniejszych celów i zadań należy wymienić: potrzebę gorącej modlitwy o rozwój Królestwa Chrystusa w świecie, troskę o zrozumienie przez wiernych potrzeb misyjnych, ożywienie gorliwości misyjnej kapłanów i wiernych, możliwość lepszego poznania Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania wiary, konieczność ofiar na rzecz misji[27].

Niedziela Misyjna rozpoczyna cały Tydzień Misyjny, który staje się czasem szczególnej modlitwy za misje i misjonarzy. W tym okresie są organizowane różnego rodzaju nabożeństwa misyjne i spotkania z misjonarzami. Wśród propozycji, jak zorganizować Tydzień Misyjny z dziećmi i młodzieżą, można wymienić: przeprowadzenie w każdej klasie katechezy misyjnej i wykonanie gazetki misyjnej; uczestnictwo w każdym dniu Tygodnia Misyjnego w sposób pełny we mszy św. i różańcu w intencjach wyznaczonych na każdy dzień według wskazań z Biura Misyjnego; modlenie się za misjonarzy w domu, we wspólnocie

[25] *II Krajowy Kongres Misyjny Dzieci. Materiały formacyjne*, Warszawa 1998, s. 11.

[26] Por. *ibidem*, s. 6.

[27] Por. J. Piotrowski, *Niedziela Misyjna i Papieskie Orędzie*. „Misje Dzisiaj" 16:1997, nr 5, s. 14; *Vademecum*, s. 175–182.

rodzinnej; staranie się każdego dnia złożyć Bogu w intencjach misyjnych jakiegoś wyrzeczenia (np. rezygnacja ze słodyczy — zaoszczędzone w ten sposób pieniądze mogą być przekazane na misje); rozprowadzanie materiałów misyjnych; zapoznanie otoczenia z prasą misyjną; pisanie listów do misjonarzy; organizowanie spotkań z misjonarzami przebywającymi na urlopach w kraju; odwiedzanie chorych i zachęcanie ich do ofiarowywania swoich cierpień w intencjach misyjnych; organizowanie pomocy materialnej misjonarzom w postaci paczek z lekami, odzieżą itp.; zapoznanie otoczenia z Misyjnymi Związkami Mszalnymi; organizowanie loterii fantowej, której dochód jest przekazany na misje; przygotowanie inscenizacji misyjnej, której dochód jest przekazany na misje; organizowanie z dziećmi i młodzieżą akcji zbiórki znaczków pocztowych na misje; organizowanie nocnego czuwania modlitewnego w intencjach misyjnych[28].

Corocznie w Uroczystość Objawienia Pańskiego pod patronatem PDMD obchodzony jest także Misyjny Dzień Dziecka. W tym dniu „uwaga dzieci niech będzie skierowana na duchowe i materialne potrzeby wielu dzieci na całym świecie; należy je zachęcać do niesienia im pomocy przez modlitwę, wyrzeczenia, datki pieniężne oraz do pomagania im w odkrywaniu oblicza Jezusa Chrystusa. Zwracając uwagę na materialne potrzeby dzieci biednych, nie należy zapominać o wskazywaniu na ich bogactwo w wartości duchowe. W tym otwarciu się dzieci wobec innych dzieci, będą one siebie poznawać, kochać jako równych sobie i wzajemnie się ubogacać"[29].

W Misyjny Dzień Dziecka odbywa się także tzw. kolędowanie misyjne. W tym dniu młodzi misjonarze chodzą od domu do domu, aby zwiastować radosne przyjście Pana i zbierać ofiary na dzieci w krajach misyjnych.

5. DZIECIĘCE CZASOPISMA MISYJNE

Coraz większe znaczenie w animacji misyjnej odgrywają dziecięce czasopisma misyjne. Najważniejszym pismem animacyjnym PDMD w Polsce jest dwumiesięcznik „Świat Misyjny". Przeznaczony jest dla dzieci w wieku 10–14 lat. Redagowane od 1984 r. przez Wydawnictwo Papieskich Dzieł Misyjnych *Missio-Polonia* czasopismo osiągnęło w 1997 r. nakład 22 000 egz. Stałe rubryki informują o bieżących wydarzeniach w Kościele (*Misyjny Telegraf*); opisują poszczególne kraje misyjne, ich religie, kulturę, obyczaje, a także przyrodę; ukazują świętych misjonarzy czy patronów misji (*Święci pod lupą*); zawierają rozważa-

[28] Por. S. Perzyna, *O pracy na rzecz misji*, s. 158–159.
[29] *Papieskie Dzieła Misyjne. Statuty*, Warszawa 1994, s. 22.

nia Słowa Bożego; prezentują trudną, a czasem tragiczną sytuację dzieci w krajach misyjnych (*Dzieci świata*); dzielą się działalnością misyjną grup PDMD (*Ogniska misyjne*); ukazują prace rysunkowe dzieci na tematy misyjne (*Galeria na płocie*); zawierają zagadki misyjne, plakat misyjny, krzyżówkę oraz wiele listów od misjonarzy. Spośród innych czasopism o tematyce misyjnej dla dzieci warto wspomnieć także wydawany przez Pallotynów miesięcznik „Mały Apostoł".

Inną bardzo wymowną formą apostolatu misyjnego są gazetki lub plakaty, poprzez które można szybko i skutecznie przekazać określoną informację. Mogą być umieszczane w klasie lub w gablotach przykościelnych. Wśród możliwych tematów można wymienić: patronów misyjnych; papieskie intencje misyjne; powołanie misyjne; książki i czasopisma misyjne; jak pomagać misjom; parafialna grupa misyjna; historia misji; działalność Papieskich Dzieł Misyjnych; podróże Ojca Świętego do krajów misyjnych; praca misjonarzy w krajach misyjnych i inne[30].

Przedstawione powyżej formy apostolatu misyjnego są jedynie pewnymi propozycjami, które mogą być dostosowywane do lokalnych i środowiskowych warunków. Wszystkie one są jedynie pomocą w ukazywaniu dzieciom niezmierzonych horyzontów misji oraz angażowania ich w powszechną współpracę misyjną.

6. MUZEA I WYSTAWY MISYJNE

Kolejną ważną formą apostolatu misyjnego są muzea misyjne. Są one organizowane najczęściej przy centrach formacji misyjnej, w seminariach duchownych, nowicjatach zakonnych oraz niektórych domach przeznaczonych dla misjonarzy. Ich pierwszorzędnym celem jest gromadzenie licznych eksponatów przywożonych z krajów misyjnych przez misjonarzy przybywających do Polski na urlop, wypoczynek czy leczenie.

Najważniejsze muzea misyjne znajdują się w zakonnych centrach animacji misyjnej, takich jak: Pieniężno (Werbiści), Ołtarzew (Pallotyni), Warszawa (Salezjanie). Zakonny te są też najprężniej działającymi na polu misji zagranicznych. Wielu członków tych zgromadzeń zakonnych pracuje na misjach na wszystkich kontynentach świata. Stąd muzea te mają bardzo rozbudowane zbiory obejmujące swoim zasięgiem całość misji katolickich.

W zależności od wielkości samych zbiorów muzea misyjne są podzielone na odpowiednie działy ukazujące najpierw same misje — życie i codzienną działalność misjonarek i misjonarzy. Drugim ważnym działem są zbiory etnograficzne

[30] Por. S. Perzyna, *I Ty możesz zostać misjonarzem*, s. 38–39.

przedstawiające kulturę, zwyczaje, obrzędy, przedmioty codziennego użytku narodów ewangelizowanych. Dzięki tym zasobom muzea przekraczają wąsko rozumiane cele religijne, stając się także momentem zbliżenia między narodami, okazją do wzajemnego poznania innych kultur, tradycji i obyczajowości. W wielu ośrodkach misyjnych są także dodatkowe ekspozycje przyrodnicze, numizmatyczne, filatelistyczne itp.

Dla wielu grup PDMD odwiedzenie któregoś z muzeum jest pierwszym kontaktem z rzeczywistością misji i naoczną weryfikacją tego wszystkiego, co poznało się na spotkaniach formacyjnych, spotkaniach z misjonarzami, czy poprzez korespondencję misyjną. Niektóre ośrodki misyjne prowadzą również bogate filmoteki misyjne, organizując dla odwiedzających je grup specjalne projekcje. Wydają także okolicznościowe czasopisma i inne publikacje misyjne. Oprócz muzeów misyjnych, inną formą animacji misyjnej jest organizowanie wystaw misyjnych. Mają one jednak zazwyczaj czasowy i okazjonalny charakter.

ZAKOŃCZENIE

Podstawowym celem Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci jest wychowanie w duchu misyjnym od najmłodszych lat oraz budzenie powołań misyjnych. Zadanie to na nowo ukazał Jan Paweł II w encyklice dotyczącej misji *Redemptoris missio*, podkreślając, że celem wszystkich ruchów misyjnych w Kościele jest „rozbudzanie w Ludzie Bożym poczucia odpowiedzialności za powszechną misję Kościoła". Są one „środkiem tak do wpajania katolikom od dzieciństwa ducha prawdziwie powszechnego i misyjnego, jak i do pobudzania do skutecznego zbierania dobrowolnych ofiar na rzecz wszystkich misji, zależnie od ich potrzeb"[31].

PDMD jest rodzajem zaczynu, który rozprzestrzenia się na całe duszpasterstwo dziecięce oraz pełni posługę animatora, pobudzającego inne bardziej powszechne i dostępne formy oddziaływania misyjnego. Spośród różnorakich form apostolatu misyjnego ukazano i pokrótce omówiono zarówno metody tradycyjne, takie jak: katecheza i liturgia oraz tygodnie misyjne, jak i nowe formy związane z kongresami misyjnymi dzieci, Misyjnym Dniem Dziecka oraz dziecięcymi czasopismami misyjnymi. Wszystkie one służą podstawowemu celowi, jakim jest wychowanie w duchu misyjnym, będące integralną częścią wychowania chrześcijańskiego. Prowadzi ono do kształtowania postaw solidarności i otwartości na drugich, niesienia materialnej i duchowej pomocy dzieciom w krajach misyjnych oraz sprzyja budzeniu powołań misyjnych.

[31] Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio"*, nr 84.

Riassunto

Le contemporanee forme dell'apostolato missionario d'infanzia

Lo scopo dell'articolo è presentare diverse forme d'agire missionario tra i fanciulli. L'articolo stesso mostra e brevemente descrive esistenti forme dell'apostolato missionario d'infanzia più i metodi tradizionali come: la catechesi e la liturgia, settimane missionarie, e anche nuove forme legate ai congressi missionari dei fanciulli, la Giornata Missionaria d'Infanzia, le riviste missionarie per i fanciulli. Tutto questo serve a basilare scopo dell'educazione nello spirito missionario, il quale costituisce la parte integrale dell'educazione cristiana. Questa educazione porta alla formazione degli atteggiamenti di solidarieta è d'apertura verso gli altri, a portare aiuto materiale i spirituale ai fanciulli nei paesi di missione ed a suscitare le vocazioni missionarie.

SEMINARE
2002, 18

ALINA OSADNIK

PROEGZYSTENCJA JAKO WEZWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

WSTĘP

„Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana" (Rz 14, 7–8). Proegzystencja ma swe ostateczne źródło w Bogu. Jest koegzystencją. Człowiek zjednoczony z Chrystusem i napełniony Duchem Świętym może najpełniej zrealizować jedność braterską z innymi ludźmi. Bóg sam, któremu podlega całe stworzenie, zwraca się do ludzi, oferując im ów wielki dar czasów mesjańskich. Ponieważ żyjemy dla Boga, mamy wertykalny punkt odniesienia do miłowania innych ludzi. Oznacza to, że człowiek, będąc podobny do Boga Ojca, angażując się w przemianę świata i rozwój samego siebie, posiada zdolność dawania, a nade wszystko dawania siebie. Winno się to dokonywać w duchu bezinteresownej miłości i solidarności międzyludzkiej. Prawo miłości bliźniego jest imperatywnym wyrazem najwyższej jakości ideału moralnego. W związku z tym istnieje obowiązek moralny podzielenia się tym, co zostało nam dane. Kształtowanie rzeczywistości ostatecznej w duchu doczesnym domaga się współpracy człowieka w dziele zbawienia, wyrażającej się w konkretnych zadaniach na rzecz innych ludzi. Stąd wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego należy do istoty orędzia biblijnego.

Współczesny świat, nastawiony na konsumpcyjny styl życia, zapomina często o pełnej prawdzie o człowieku, której dowiadujemy się od Jezusa Chrystusa. Odrzuca się nawet najbardziej uświęcone pryncypia życia społecznego. Człowiek o tyle wzbudza zainteresowanie drugiego człowieka, o ile widzi w tym korzyść. Wytworzyły się wysoce egoistyczne odniesienia międzyludzkie. Upadają tradycyjne wartości, co w dalszej konsekwencji prowadzi do procesu dechrystianizacji i kryzysu wartości chrześcijańskich. Dechrystianizacji ulegają głównie te środowiska, którym brak jest odpowiedniej motywacji. Dzisiejsi ludzie przeżywają chrześcijaństwo jakby było jakąś religią, podczas gdy jest ono znacznie czymś

więcej. Istotą dramatu współczesnego człowieka jest osłabienie wrażliwości na Boga i drugiego człowieka. W naszych czasach, zajętych techniką i organizacją, szczególnej wagi nabiera przepajanie egzystencji chrześcijańskiej miłością. Istotnym pytaniem współczesnego świata jest — czy miłość faktycznie może się stać fundamentem życia ludzkiego, czy może rozwiązać problem współistnienia chrześcijańskiego?

W takiej perspektywie przychodzi rozważać problem proegzystencji. Wywód ten ma na celu ukazanie modelu życia dla człowieka współczesnego. Zasadniczym jego przedmiotem jest próba przybliżenia samego rozumienia proegzystencji na przykładzie Chrystusa (1) i odniesienia tego modelu do relacji międzyludzkich (2).

1. CHRYSTUS PROEGZYSTENCJALNYM DROGOWSKAZEM DLA CZŁOWIEKA

Wizja proegzystencji w Nowym Testamencie w sposób zasadniczy nawiązuje do Starego Testamentu. U podstaw tej wizji stoi prawda, że Bóg, którego obrazem jest Jezus Chrystus, jest *Ojcem miłosierdzia* (2 Kor 1, 3). W pojęciu ojcostwa mieści się idea zrodzenia. Ojciec, posiadając bóstwo, przekazuje je Synowi, którego zrodził przed wiekami, oraz Duchowi Świętemu, z którym Ojciec i Syn stanowią jedność. Jednoczenie się Ojca z Synem w Duchu jest darem i samo powoduje dawanie, istnienie w innych, sprawianie tego, by inni istnieli. Wzajemny stosunek Ojca i Syna jest miłosnym oddaniem siebie i jednością w miłości. Gdy Ojciec i Syn wzajemnie siebie miłują, ich oddanie się sobie jest zarazem wolnym aktem osób. Miłość jest życiem w najwyższej doskonałości[1]. Dawanie i otrzymywanie przynależy do boskiego istnienia. Bóg w swoim Synu uczynił miłość widzialną i wiarygodną[2]. Bóg objawił swoją miłość do ludzi w stopniu najwyższym we wcieleniu i odkupieniu. Zbawczy gest Chrystusa był możliwy tylko dlatego, że Ojciec nas umiłował: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy" (1 J 4, 10). W Chrystusie, który był Bogiem i Człowiekiem, miłość znalazła swą pełną realizację[3]. Cała rzeczywistość Ukrzyżowanego i Wywyższonego staje się radosną nowiną, Ewangelią.

[1] Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. J. I. Adamska, Poznań 1995, s. 424.

[2] Por. P. Nordhues, *Fragen und Anregungen zur Diskussion über das Leitbild der Caritas*, „Anzeiger für die Seelsorge" 1993, nr 3, s. 95.

[3] Por. P. Ch. Frings, *Barmherzigkeit. Zeugnis und Erfahrung der Barmherzigkeit in der eigenen Gemeinschaft*, „Kamilianer. Informationen und Studien" 1993, nr 2, s. 110.

Przeszedł On przez ziemię, dobrze czyniąc (por. Dz 10, 38). Głosił Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, uzdrawiał, wskrzeszał zmarłych. To wszystko służyło dobru najwyższemu — zbawieniu ludzi. Fakt wcielenia był ze strony Syna Bożego aktem ogromnej miłości: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi" (Flp 2, 6–7). W osobie Jezusa Chrystusa objawiła się nam najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka. Chrystus nadał tym samym ludzkiej godności rangę, która zasadza się na tym, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i jest dzieckiem Boga[4]. W Chrystusie i przez Chrystusa Boże miłosierdzie staje się widzialne (por. Ef 2, 4). Odpowiedzią na objawienie winna być wiara jako całkowite zaufanie i posłuszeństwo Bogu. Chrystus jest obecny nie tylko w pokarmie Eucharystii, lecz także przez wiarę zamieszkuje ludzkie serca, tak że egzystencja płynąca z wiary zawiera Jego obecność pośrodku tego świata, dzięki czemu uczeń upodabnia się do swego Pana i przyjmuje jego postać. Jest On obecny w dziełach miłosierdzia i to zarówno w obdarowywanych, jak i w obdarowujących. Z wiarą związany jest styl życia chrześcijańskiego, a co za tym idzie — miłość, która jest jedynym sposobem istnienia człowieka wierzącego w świecie. Wypełniając swoje powołanie do miłości, człowiek winien mieć świadomość, że to Bóg kocha w nim i przez niego innych ludzi.

Jezus ogłosił obowiązek miłowania bliźniego jako przykazanie *nowe*, największe po przykazaniu miłości Boga. Miłość do brata, poczynając od tego najmniejszego, jest szczególną formą miłości Boga. Dla Chrystusa bliźnim jest każdy człowiek. W każdym człowieku Jezus każe widzieć samego siebie (por. Mt 25, 40). Wezwanie do etycznego czynu na rzecz bliźniego przenika w szczególny sposób ostatnią część Kazania na Górze (por. Mt 7, 12–28). Otwiera ją złota reguła postępowania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!" (Mt 7, 12). Uwieńczeniem etosu czynu będzie Sąd Ostateczny. Uczniowie Jezusa zostaną rozliczeni nie ze słów, lecz z konkretnych czynów miłości wobec potrzebujących braci. Tylko ci, którzy pełnili takie czyny, posiądą Królestwo (por. Mt 25, 31–46)[5]. Św. Paweł stwierdza, że to, co tworzymy w tym życiu, zostanie wypróbowane w ogniu w dniu Pańskim (por. 1 Kor 3, 13). W obietnicach i groźbach Sądu Ostatecznego Jezus utożsamia się ze wszystkimi potrzebującymi pomocy. Nakazując dawać jałmużnę i spełniać inne uczynki miłosierdzia, Jezus tym samym podniósł i uświęcił wartość miłosierdzia. W słowach Jezusa

[4] Por. L. Stachowiak, J. Kudasiewicz, *Ewangelia według świętego Mateusza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1995, s. 44.

[5] Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne* [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 214.

jest zawarta silna zachęta do czynienia miłosierdzia, np. Łk 6, 38; 16, 9; Mt 25, 40. Ewangeliści podkreślają, że Jezus, widząc ludzką nędzę i potrzebę, lituje się i pomaga. Różne rodzaje ludzkich nieszczęść: znękanie i opuszczenie (por. Mt 9, 36), głód (por. Mk 8, 2), choroby i cierpienia (por. Mt 14, 14n.; 15, 32; Mk 1, 41; 9, 22), śmierć (por. Łk 7,13), pobudzają Jezusa do tych samych czynów miłosierdzia, jakich Bóg dokonywał w Starym Testamencie[6]. Chrystus nie tylko sam pełni dzieła miłosierdzia, ale domaga się ich od swych uczniów i wzywa do udziału w tych dziełach. Powstanie Kościoła to miłość Boga ukazana w miłości ludzkiej na krzyżu; jest ona wezwaniem, a jednocześnie siłą organizacyjną. Wspólnota wiernych jest przeznaczona do służby Bogu i bliźnim. Każdy człowiek ma obowiązek urzeczywistniać prawo miłości bliźniego w życiu wspólnoty parafialnej. Jezus jest najdobitniejszym obwieszczeniem tego, kim powinien być człowiek, mianowicie osobą miłującą. Bycie chrześcijaninem, pojęte konkretnie jako proegzystencja — jako istnienie i życie dla innych, będąc naśladowaniem wzoru Jezusa Chrystusa, jest formą najbardziej pierwotną i właściwą chrześcijaństwu. Na drodze odkrywania i wypełniania swego podobieństwa do Chrystusa chrześcijanin może najpełniej zrozumieć swoje powołanie do miłości i budowania wspólnoty międzyludzkiej. Ludzkość winna zmierzać zatem do doskonałej wspólnoty miłości, która zawiązuje się teraz, w konkretnych warunkach historycznych, dzięki miłości, której udziela Duch Święty. Człowiek, uczestnicząc w tej miłości, może kochać Boga i braci (por. 1 J 4, 11 i 19). Duch Boży odnowił w Jezusie Chrystusie cały świat. Chrześcijańskim posłannictwem w ciągu całego życia jest brać udział w dziełach Chrystusa i odnawiać przez moc Ducha oblicze ziemi. Nowość chrześcijańskiego orędzia i jego zbawczego charakteru nie oznacza zlekceważenia naturalnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Nowy człowiek w Chrystusie jest nadal osobą, a więc bytem nadal zdolnym do relacji, do dialogu z innymi osobami. Proegzystencja pozwala ubogacić człowieczeństwo i pomaga człowiekowi na nowo odkryć swą godność.

Chrystus nie jest jakąś ideą czy systemem myślowym, lecz konkretną żyjącą osobą, umiejscowioną w istniejącym świecie, aktualnym modelem poglądu na życie, który wciąż jest w najrozmaitszych wersjach realizowany. Jego Osoba zarówno wtedy, kiedy jest pełna chwały, jak i poniżenia jest zaproszeniem (ty możesz), apelem (ty powinieneś) i wezwaniem (ty potrafisz) w odniesieniu do każdego człowieka, zwłaszcza zaś człowieka żyjącego współcześnie. Istota Jezusa nie polega na hipostazie, czyli na byciu-w-sobie, co według Greków było najwyższą doskonałością, lecz na byciu-dla-innych. Jego istotą jest oddanie siebie innym i miłość. Jezus jest tym, który wystąpił w imieniu innych i z innymi

[6] Por. tenże, *Miłosierdzie w Ewangeliach* [w:] Jan Paweł II, *Dives in Misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 74.

się solidaryzuje, który żył całkowicie bezinteresownie, który radykalnie proegzystował. Z chrystologicznym pojęciem proegzystencji wiąże się pytanie dotyczące nie jego „istoty", lecz jego „egzystencji"; proegzystencja jest jego „istotą". Na ową proegzystencję należy spojrzeć dwojako: Jezus był „człowiekiem dla innych", ponieważ był całkowicie zorientowany na życie dla „kogoś Innego" — dla Boga i z Boga[7]. Żyjący Chrystus wzywa wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś chrześcijan, do osobistego pójścia jego śladami. Jezus powołuje jako ten, który ma prawo wymagać, abyśmy szli za Nim. Naśladować Jezusa oznacza przede wszystkim iść razem z Nim i dzielić Jego niepewny (por. Mt 8, 20), co więcej, niebezpieczny los (por. Łk 21, 12), a dopiero w dalszym znaczeniu stawać się Jego uczniem[8]. Naśladowanie Chrystusa jako treść bycia chrześcijaninem winno być osobiste i zindywidualizowane. To „ja" mam Chrystusowi całkowicie „zawierzyć". Jest to prawdziwy dar i autentyczna łaska, która nie stawiając warunków wstępnych, wymaga, by ją w wierze i ufności przyjąć i według niej ukierunkować swoje życie[9]. Chrześcijańskie działanie jest zaistniałym dzięki łasce włączeniem w czyn Boga, jest „współkochaniem" z Bogiem. Miłość jest tu bezwarunkowym zaangażowaniem, które implikuje także śmierć: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci" (1 J 3, 16)[10]. Jeśli miłość gotowa jest do oddania, do czegoś większego i trudniejszego, sprawdzi się jako prawdziwa miłość. Ukoronowaniem prawdziwej miłości jest krzyż. Pieczęcią prawdziwej miłości w duchu jest krzyż Chrystusa[11]. Chrześcijańska egzystencja winna być przede wszystkim proegzystencją, przejściem od bycia dla siebie ku byciu dla innych. Inaczej mówiąc, bycie dla innych zakłada chrystologiczne bycie w Chrystusie. Palącą potrzebą jest odważna pierwotna radykalność bycia chrześcijaninem — chrześcijańska proegzystencja[12]. Chrześcijańskie przesłanie ma podstawę w miłości żyjącego Boga, który urzeczywistnia swoją miłość przez Kościół i jego wiernych. Miłość bliźniego jest powiązana z miłością Boga. Miłujemy Boga w ludziach, a przynajmniej miłujemy ludzi ze względu na Boga. Wszyscy ludzie są powołani, by wzorując się na Nim i jednocząc się z Nim poprzez wiarę, nadzieję i miłość, stawali się podobni do Boga. Posłuszeństwo wobec przykazania miłości bliźniego, podobnie jak przykazanie miłości Boga, jest wskazówką, w jaki sposób należy żyć jako istota ludzka. Posłaniem Jezusa Chry-

[7] Por. A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej" 1979, nr 34, z. 2, s. 67–70.

[8] Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 280.

[9] Por. A. Nossol, *op. cit.*, s. 71–72.

[10] Por. H. U. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 91.

[11] Por. F. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 231.

[12] Por. A. Nossol, *op. cit.*, s. 71–72.

stusa dla nas jest na pewno ciągła konieczność identyfikowania się z innymi, ofiarowywania im pomocy i posługi. Winno to prowadzić do naśladowania postawy Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy, do służby współbraciom, uznania ich godności i zaspokojenia ich potrzeb.

Najdoskonalszym wzorem realizacji zasady czynienia dobra w miłości jest życie i działalność Jezusa Chrystusa, którego do działania dynamizowała najdoskonalsza miłość. Przykład Jezusa jest pełnym uznaniem wartości i godności osoby ludzkiej. Doskonałość chrześcijańska jest nie do pomyślenia bez naśladowania Chrystusa. Dla chrześcijan proegzystencjalnym drogowskazem są słowa św. Pawła: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe" (Rz 12, 2). Chrześcijanie pomni na te słowa są wezwani do proegzystencji na miarę Chrystusa, a nie tylko solidarności czysto ludzkiej. Socjalne przesłanie Ewangelii nie ma być jedynie teorią, lecz podstawą i motywacją ludzkiej działalności. Bez miłości absolutnego „Ty", bez miłości drugiego człowieka i bez miłości siebie, podmiotowe „ja" nie urzeczywistni się zgodnie ze swoim powołaniem i ulegnie zatraceniu. Postępowanie Chrystusa stanowi przykład i miarę służebnej miłości, która polega na oddaniu się do dyspozycji innych, wyjściu z własnego egoizmu oraz żądzy panowania (por. Mk 10, 42–45). Chrześcijańska proegzystencja oznacza urzeczywistnianie proegzystencji Chrystusa wraz z jej radykalizmem, totalitaryzmem i uniwersalizmem. Miłość, o której mówi Chrystus, jest wymagająca. Jest to dawanie pozbawione egoizmu i szczodre. Miłość pragnie dawać i otrzymywać, a jej wzorcem i prototypem jest miłość, która jest w Bogu. Wewnętrzna więź z Bogiem w Chrystusie jest punktem wyjścia dla właściwego odczytania relacji międzyludzkich.

2. WSPÓŁPOWOŁANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE W DUCHU ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA INNYCH

Proegzystencja, czyli egzystencja „dla" innych, ma dla człowieka charakter wezwania Bożego, decydując o podstawowym ukierunkowaniu i sensie życia[13]. Człowiek, dobrowolnie wybierając w sferze moralnych wartości, rozwija siebie i tworzy dobro w społeczności[14]. Ewangeliczne przykazanie *będziesz miłował* jest najdoskonalszym i najpełniejszym przykładem wyzwolenia powinności przez wartość na drodze pozytywnej. W ten sposób wartość wyzwala powinność przez swoją treść oraz związaną z tą treścią siłę atrakcji. Każda powinność w jakiejś

[13] Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 130.
[14] Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 185.

mierze wiąże się z powołaniem człowieka. W każdej odzywa się podstawowy imperatyw: być dobrym jako człowiek[15]. Wszystkie bardziej szczegółowe powołania sprowadzają się ostatecznie do tego zasadniczego i podstawowego powołania. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla „wspólnotowy charakter powołania ludzkiego", ukazując jego nadprzyrodzone podstawy: „Wszyscy ludzie są wezwani do tego samego celu, którym jest sam Bóg. Istnieje pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni zaprowadzić między sobą, w prawdzie i miłości. Miłość bliźniego jest nieodłączna od miłości Boga"[16]. Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Boga (KDK 19). Człowiek jest przybranym dzieckiem Bożym, może być przyjacielem Boga i uczestniczyć w Jego życiu. Boskie synostwo wyraża wspólnotową solidarność z Bogiem i bliźnimi. To w konsekwencji prowadzi do świętości życia ludzkiego i decyduje o wartości ludzkiej osoby. W osobie jest nie tylko ruch ku prawdzie, ale także struktura „ku" istnieniu, byciu, dobru, ostatecznie ku wypełnieniu osoby dobrem. Człowiek jest bytem relacyjnym ku prawdzie i ku dobru. Pełnia dobra integralnego człowieka (jako podmiotu miłości) mieści w sobie zarówno wymiar duchowy, jak i materialny. Na tę pełnię składają się dobra nadprzyrodzone i duchowe, natury psychologicznej, kulturowej i materialnej w różnych wymiarach. Właśnie dlatego, że człowiek jest osobą złożoną z ciała i duszy, bytującą pod pewnym względem w przestrzeni i czasie, ma on obowiązki wobec społeczności. Jeśli potocznie mówi się, że człowiek jest istotą społeczną, oznacza to przede wszystkim, iż osoba ludzka, będąc bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym, nie jest w stanie zaktualizować swojej natury inaczej niż poprzez działania przy współudziale i z pomocą osób drugich. Stąd pełny rozwój życia osobowego można osiągnąć jedynie w społeczności[17]. Cele i obowiązki społeczne polegają na tym, by włączyć siebie w ogólny prąd historyczny i pracować nad rozwojem i doskonaleniem ludzkości. Osobowość ludzka nie zostaje wtedy zatracona, bo idea ludzkiego gatunku może urzeczywistniać się w każdym człowieku przez własną pracę i pomoc innym[18]. U Tomasza człowiek jako jednostka potrzebuje wielu rzeczy i sam sobie nie wystarcza do życia. Dlatego oprócz Boskiej pomocy, konieczna jest i ludzka pomoc[19]. Jednostka, cokolwiek czyni, oddziałuje na społeczność i odwrotnie. Fakt wzajemnej zależności i oddziaływania nie jest czymś przypadkowym, lecz ma swoją przy-

[15] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 210.

[16] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1878.

[17] Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła. Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1998, s. 115.

[18] Por. W. Granat, *op. cit.*, s. 232.

[19] Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, II, q. 129, a. 6: „Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundum autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod non sufficit sibi ad vitam".

czynę w naturze człowieka, stworzonej przez Boga. Bóg otacza miłością każdego człowieka, powołując go, by być Jego dzieckiem i uczestnikiem wiecznej chwały. Powołanie chrześcijańskie jest nie tylko powołaniem do wspólnoty z Bogiem, ale jest także współpowołaniem, w duchu współodpowiedzialności za innych. Jeśli człowiek jest świadomy swego powołania przez Boga w Jezusie Chrystusie i jeśli jest świadom swojej wartości i godności, mającej swoje źródło w Bogu, to tym samym w kontaktach z innymi ludźmi będzie dostrzegał ich osobowe wartości i godność wynikającą z faktu Bożego ojcostwa. Powołaniem każdego członka wspólnoty parafialnej jest urzeczywistniać to, co stanowi prawdziwe dobro tej wspólnoty. Chrześcijanin winien być świadomy swego powołania do miłosierdzia i w miarę swych możliwości pełnić je stosownie do konkretnych okoliczności. Człowiek realizuje i udoskonala się właśnie w działaniu. Wszelkie działanie ludzkie ma sens jedynie wtedy, gdy służy człowiekowi. Dokonuje się w ten sposób uświęcenie świata. Postulatem moralnym dla chrześcijan jest pojmowanie swego powołania jako swoistej służby Bogu, jako wypełniania wyznaczonego przez Boga obowiązku. Kościoła doświadcza się we wspólnocie z innymi ludźmi, którzy są świadomi swego chrześcijańskiego powołania.

Radykalizm chrześcijański to konstruktywne „zrewolucjonizowanie" samej ewangelicznej miłości poprzez eksponowanie swoim życiem egzystencjalnego i konkretnego utożsamienia miłości Boga z miłością bliźniego. Oznacza to „rozpalać" właśnie u współczesnego człowieka na nowo miłość[20]. Potrzebny jest radykalnie nowy porządek, taki jaki przyniósł Jezus Chrystus w swojej miłości do Boga i ludzi. Chrześcijańskim modelem nie jest stosunek pana do sługi, lecz Ojca do Syna, któremu Ojciec w sposób wolny udzielił siebie i w sposób wolny ukonstytuował siebie w Jego własnym bycie. A więc miłość jest motorem historii. Ponieważ miłość bezwarunkowo przyjmuje i akceptuje innego człowieka, wobec tego daje mu również to, co mu się należy — pomaga dostosować się do wymogów sprawiedliwości w zmieniających się sytuacjach historycznych, a przy tym w pewnych okolicznościach rezygnować z uzasadnionych uprawnień[21]. Spoglądać na bliźniego z miłością Chrystusa nie oznacza nie dostrzegać jego błędów. Podobnie jak Samarytanin widział rany, które musiał opatrzyć, tak chrześcijanin w całym świecie musi realistycznie postrzegać to, co przeciwne Bogu i rozważać wszystko w perspektywie Krzyża, na którym świat został już zwyciężony (por. J 16, 33)[22]. Uczniowie Jezusa za przykładem swego Mistrza mają służyć wszystkim. Właśnie poprzez służbę braciom służą samemu Bogu. Miłość wymagana

[20] Por. A. Nossol, *Egzystencjalne znaczenie odnowionej teologii*, „Ateneum Kapłańskie" 1973, nr 65, z. 2, s. 180.

[21] Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 197–198.

[22] Por. H. U. Balthasar, *op. cit.*, s. 90–91.

przez Chrystusa polega na całkowitym oddaniu siebie, a nawet na oddaniu życia za bliźnich. Miłość Boga i miłość bliźniego jest czymś jednym. Chrystus nakazuje, aby uczniowie się wzajemnie miłowali, tak jak On ich umiłował. Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem mocą Ducha Świętego odczytuje swoje powołanie do miłości braterskiej. Na tej podstawie można powiedzieć, że osoba ludzka urzeczywistnia się przez miłość, której wyrazem jest bezinteresowny dar z siebie samego i przyjęcie daru od drugiego. Proegzystencja chrześcijańska nie dotyczy tylko relacji ja – ty, lecz żąda gotowości i troski o sprawiedliwość, wolność i pokój także dla innych, czyli dotyczy również odpowiedzialności za społeczeństwo i państwo, aby społecznym rozwojem pokierować tak, by nie istniały niegodne człowieka stosunki społeczne.

Należy umieć na wszystkie sprawy doczesne spojrzeć nie tylko z perspektywy eschatologicznej, lecz z przeświadczeniem, że Bóg tu i teraz towarzyszy wspólnocie Ludu Bożego. Dlatego wszystkie siły należy ukierunkować na „rzeczy Boże", aby móc służyć skutecznie bliźnim i dać im eschatologiczną nadzieję. Problemy świata, wśród których Bóg postawił człowieka, można pokonać tylko z ludźmi dobrej woli. Wielkim zadaniem stojącym przed człowiekiem współczesnym jest uświadomienie sobie, że Chrystus jest obecny i żywy — także dzisiaj. Jest Panem naszej teraźniejszości i naszej przyszłości. Takie wewnętrzne objawienie i doświadczenie obecności Chrystusa można osiągnąć między innymi w uczynkach miłosierdzia. Bóg stawia naszym czasom wysokie wymagania. Jeśli je spełnimy, Chrystus wypełni nasze życie, naszą teraźniejszość i przyszłość. Jeśli ich nie spełnimy i tym samym uznamy Chrystusa za martwego i zwykłe wspomnienie z historii ludzkości, to sami nie ujdziemy duchowej śmierci[23]. Proegzystencja, do której uczniowie Chrystusa są powołani, wyrasta przede wszystkim z fundamentalnej prawdy o wszczepieniu w Chrystusa, co znajduje swoje odzwierciedlenie w przypowieści o winnej latorośli (por. J 15). Jezus Chrystus otwiera drogę, która wiedzie naprzód ku nowemu człowiekowi i ku nowej ludzkiej egzystencji. Skuteczność apostolstwa w znacznej mierze zależy od tego, czy życie chrześcijan jest rzeczywiście świadectwem głoszonych zasad (por. DM 11). Chrześcijanin jest powołany, by być żywym „sakramentem" miłości Chrystusa, by być miejscem, w którym objawia się prawdziwa miłość. Naśladując życie samego Chrystusa, a przede wszystkim włączając się w Jego misterium paschalne, człowiek może w pełni zrealizować swoje wezwanie do proegzystencji.

[23] Por. F. König, *op. cit.*, s. 201.

ZAKOŃCZENIE

Proegzystencja Chrystusa jest fundamentem i modelem chrześcijańskiej ortopraktyki. Żyjący Chrystus wzywa do naśladowania Jego miłości ku Bogu i drugiemu człowiekowi. Chrześcijańska proegzystencja zakłada przejście od bycia dla siebie ku byciu dla innych. W kontekście egzystowania dla innych powołanie chrześcijańskie jest współpowołaniem w duchu odpowiedzialności za innych. Zaangażowanie się w sprawę dobra w relacji międzyosobowej prowadzi do miłowania dobra w innych i do jego realizacji wspólnie z innymi, czyli w dążeniu do tego, by dzielić z innymi uczestnictwo w dobru. U podłoża wszelkiej ludzkiej aktywności winno być dążenie do zespolenia wszystkich w miłości. Chrześcijanie zostali wybrani przez Boga. Ten wybór oznacza radykalny sprzeciw wobec praktyki tego świata. W przeciwnym razie, jeśli człowiek odrzuci model chrześcijańskiej proegzystencji, naraża się na kryzys, załamanie, nowe podziały, a w efekcie na oddalenie człowieka od człowieka i od Boga. Rzeczywisty postęp świata zawsze był dziełem ludzi, którzy swe siły z oddaniem zwracali ku dobru innych. Droga miłości jest najlepszą drogą, która może właściwie „roztopić" wszystkie negatywne uwarunkowania współczesności i jest odpowiednia do kształtowania „nowej kultury życia", która jest „kulturą miłości". Fenomen „cywilizacji miłości" otworzył przed chrześcijaństwem niesłychaną możliwość we współczesnych burzliwych czasach.

Zusammenfassung
Proexistenz als christliche Berufung

Unsere Zeit ist geprägt von vielfältigen sozialen und materiellen Nöten. Notwendig ist eine Rückbesinnung auf das Hauptgebot der Gottesliebe, dem das Gebot der Nächstenliebe zugeordnet ist. Der proexistente Christus drängt seine Gläubigen zur Liebe zum Mitmenschen. Jesus Christus, der Mittelpunkt aller christlichen Frömmigkeit, ist nach eigenem Ermessen das Ziel der menschlichen Liebe. Diese Liebe steht in einem engen Zusammenhang mit der Liebe zu den Mitmenschen. Das ist das neue Prinzip der christlichen Existenz: sich selbst für die anderen hingeben. Was Jesus für uns getan hat, ist auch unsere Aufgabe. Die Liebe unter den Menschen verdient erst dann wirklich ihren Namen, wenn sie sich an der Liebestat Jesu orientiert.

SEMINARE
2002, 18

PAWEŁ BARYLAK SDB
HENRYK STAWNIAK SDB

UDZIAŁ WSPÓLNOTY BŁOGOSŁAWIEŃSTW W POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA

WSTĘP

Niniejszy artykuł jest kontynuacją zamieszczonego w poprzednim numerze „Seminare" artykułu „Udział Wspólnoty Emmanuel w posłannictwie Kościoła". Scharakteryzowano w nim „nowe wspólnoty", które zrodziły się po II Soborze Watykańskim we Francji w nurcie katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, a następnie poprzez biografię założyciela i analizę statutów przedstawiona została najliczniejsza z nich — Wspólnota Emmanuel. Na tle ogólnych dyspozycji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, dotyczących prywatnych stowarzyszeń wiernych, przybliżono sposób, w jaki wierni, duchowni i świeccy, mogą w ramach tego stowarzyszenia odpowiedzialnie uczestniczyć w misji Ludu Bożego.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie innego prywatnego stowarzyszenia wiernych wywodzącego się z Francji — Wspólnoty Błogosławieństw oraz jego oryginalnego wkładu w wypełnianie kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Kościoła. Najpierw nakreślimy genezę Wspólnoty oraz etapy jej rozwoju, a następnie opierając się na prawie o stowarzyszeniach i statutach Wspólnoty — przedstawimy jej specyficzne rysy.

1. GENEZA, ROZWÓJ I OBECNY STATUS PRAWNY WSPÓLNOTY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Założyciel Wspólnoty Błogosławieństw, Gérard Croissant, urodził się w roku 1949 w Nancy w rodzinie protestanckiej. Przez chrzest został członkiem Kościoła Ewangelicko-Reformowanego[1]. Sam jednak wyznaje, że jego matka pragnęła, by

[1] Por. S. Szefer, *Wspólnota Błogosławieństw*, List (1994) 5, s. 14.

on i jego rodzeństwo sami i odpowiedzialnie wybrali w przyszłości wyznanie, do którego będą należeć[2]. W wieku 5 lat przeżył doświadczenie Bożej miłości, które zapoczątkowało w nim pragnienie głębszego poznania Boga. Z tego też powodu już w wieku 7 lat kupił swoją pierwszą Biblię[3].

Gdy miał około 11 lat lekarze stwierdzili u niego chorobę krwi. Gérard na dłuższy czas musiał rozstać się z najbliższymi i przebywać w zakładzie leczniczym prowadzonym przez kamilianów. Tutaj wiele wolnego czasu spędzał w kapliczce z ikoną Matki Bożej Nieustającej Pomocy; do Niej odnosił się z wielkim nabożeństwem i odprawiał gorliwie modlitwę różańcową. Tutaj również spotkał się po raz pierwszy twarzą w twarz z Najświętszym Sakramentem. Niesione przez kapłana w monstrancji w uroczystość Bożego Ciała „ogromne Eucharystyczne słońce na długo przesyciło go swoim blaskiem"[4].

Późne dzieciństwo i młodość były dla Croissanta okresem poszukiwań i próbowania wszystkiego. Sam siebie określając mianem „syna marnotrawnego"[5], miał przekonanie że nigdy nie będzie wierzyć w nic poza Bogiem. Gdy wstąpił na Akademię Sztuk Pięknych w Paryżu, znów obudziło się w nim pragnienie Boga. W poszukiwaniu Absolutu i prawdy zwiedził wiele wspólnot: hippisowskich, marksistowskich czy chrześcijan zaangażowanych w partiach[6]. Nigdzie jednak jego pragnienie nie zostało zaspokojone. Pod koniec lat sześćdziesiątych rozpoczął studia na Wydziale Teologii Protestanckiej w Montpellier. Wtedy zainteresował się Wspólnotą Arche założoną przez Lanzę del Vasto[7]. By poznać jego dzieło oraz przyspieszyć swoją przemianę, Croissant udał się do Arche w pieszej, osiemdziesięciokilometrowej pielgrzymce wraz ze swoim przyjacielem ze studiów, Jeanem Michelem Villemotem[8]. W Arche zachwyciła go harmonia ludzi żyjących ze sobą w duchu pojednania oraz piękno otoczenia pomagające skupić się na sprawach ducha. Tutaj powiedział po raz pierwszy: „Tak, Królestwo niebieskie jest pośród nas"[9].

---

[2] Brat Efraim (G. Croissant), *Deszcze jesienne. Narodziny Wspólnoty*, (dalej DJ), wyd. pol., tłum. A. Liduchowska, Kraków 1992, s. 54.

[3] Por. *ibidem*, s. 14.

[4] *Ibidem*, s. 55.

[5] *Ibidem*, s. 15.

[6] Por. F. Lenoir, *Nowe wspólnoty*, (dalej NW), wyd. pol., tłum. D. Szczerba, Warszawa 1993, s. 110.

[7] Giuseppe Lanzo di Trabia-Branciforte (1901–1981), zwany Lanzą del Vasto — pisarz francuskojęzyczny pochodzenia włoskiego, katolicki uczeń Ghandiego, założył wspólnotę różną od znanej w Polsce i noszącą tę samą nazwę wspólnotę Jeana Vanier. Por. DJ, s. 15; zob. również G. Lepoutre, *La genèse des communautés nouvelles dans un paysage de l'Eglise qui se transforme* [w:] *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions?*, Commission Episcopale Française de l'Etat Religieux 1989, s. 26.

[8] Por *ibidem*, s. 84–85.

[9] NW, s. 110.

Do Arche wracał Croissant często. Przede wszystkim ze względu na osobowość Lanzy del Vasto, którego nazywał „księciem-patriarchą"[10]. On poprowadził młodego studenta od niepokojów targających światem po roku 1968 ku Bogu, pracy nad sobą i pragnieniu zachowania siebie dla Królestwa. On przybliżył mu duchowość świętego Benedykta i świętego Pawła[11], on zachwycił go prostotą modlitwy w językach[12].

W 1972 roku Gérard poślubił Josette Madre, poznaną we Wspólnocie Arche. Jesienią tego samego roku doszła do nich wiadomość, że w Arche przebywa grupa studentów proponujących modlitwę o wylanie Ducha Świętego[13]. Ojciec Goetmann, duszpasterz Arche, listem zachęcił Gérarda i Josette do przyjazdu celem przyjęcia daru Ducha Świętego. Oboje z tego zaproszenia skorzystali. W czasie spotkania modlitewnego Gérard doznał uczucia szczęścia, doskonałej radości, jaką obiecano wierzącym. Wszystko wydało mu się nowe: „moje oczy, moje serce — zostały odnowione [...], nawrócenie było radykalne, żyłem nowym życiem"[14].

Wkrótce Croissant poznał Jean-Marca i Mireille, parę studentów z Montpellier, również protestantów. Z nimi pierwszymi podzielił się przeżyciami z Arche. Jean-Marc od razu zapragnął zmienić swoje życie; jego przyjaciółka zaś zgodziła się na uregulowanie ich związku poprzez ślub kościelny. Przyjaźń dwóch młodych małżeństw miała się stać fundamentem nowej wspólnoty.

Wiosną 1973 roku, a dokładnie 25 maja, wspomniana czwórka świętowała w jednej z pizzerii Montpellier urodziny Josette Croissant. Podczas kolacji ktoś rzucił pytanie: „A gdybyśmy żyli we wspólnocie? [...]. Cała czwórka odebrała to jako wewnętrzny imperatyw"[15]. Dążenie do życia wspólnotowego umocniło się, gdy wkrótce Jean-Marc i Mireille Hammel przeżyli swoje napełnienie Duchem Świętym.

Latem 1973 roku małżeństwo Croissant przenosi się do Vernoux-en-Vivarais. Ponieważ plebania wymagała remontu, młode pastorstwo zamieszkało na pobliskiej fermie. W tym prowizorycznym miejscu towarzyszyła im pewność, że w ubogich warunkach Bóg będzie dokonywał wielkich rzeczy. Gérard Croissant wspomina po latach: „Kto spędził tu choć jedną noc, odchodził przemieniony; w myśl słów Apostoła, stawał się nowym stworzeniem"[16]. Rzeczywiście — pojawiają się

[10] DJ, s. 15.

[11] Por. *ibidem*, s. 16.

[12] Por. *ibidem*, s. 90.

[13] Por. Ephraim, *Déjà les blés sont blancs pour la moisson. Au coeur d'une communauté nouvelle. Les Béatitudes*, (dalej BB), Librairie Arthème Fayard 1997, s. 74; zob. także B. Peyrous, H.-M. Catta, *Qu'est-ce que le renouveau charismatique. D'où vient-il? Où va-t-il?*, Paris 1999, s. 98–99.

[14] DJ, s. 18.

[15] *Ibidem*, s. 20.

[16] *Ibidem*, s. 22.

nawrócenia i uzdrowienia narkomanów[17]; Duch Święty wylewa się obficie na osoby, za którymi wspólnota błaga; modlitwie towarzyszą często łzy, radość i dar języków[18]. Tu swoje nawrócenie przeżywa Philippe Madre, szwagier Croissanta, lekarz z Nancy, który wraz z żoną przebywał we wspólnocie tylko jeden wieczór[19].

Gdy wydawało się, że rychło dojdzie do ostatecznej fundacji wspólnoty, Gérard i Jean-Marc otrzymali stypendium na trwające rok studia teologiczne w Stanach Zjednoczonych. Podczas pobytu za Atlantykiem obaj zetknęli się z amerykańskimi charyzmatykami. Kilka razy byli świadkami posługi charyzmatem uzdrowienia przez modlitwę. Dwukrotnie zdarzyło się im zobaczyć po kilkaset uzdrowień za jednym razem, kiedy w czasie spotkania z Kathryn Kuhlmann, niewidomi odzyskiwali wzrok, paralitycy i chromi zaczynali chodzić, a głusi słyszeć[20]. W Ameryce Croissant otrzymał od Boga charyzmat wiary. Stało się to za sprawą pastora Earl Morey z Kościoła Prezbiteriańskiego, który poprosił Gérarda o modlitwę nad chorymi[21]. Ponadto obaj stypendyści, nie mając zbyt wielkich pieniędzy na utrzymanie, nauczyli się zawierzać Opatrzności wszystkie najdrobniejsze potrzeby.

Dwaj przyjaciele powrócili do Francji w roku 1974. Wtedy też oba małżeństwa rozpoczęły życie wspólnotowe. Najpierw ich miejscem zamieszkania od 9 września była protestancka plebania w Soyons[22], potem niezamieszkana stara plebania w Valence[23]. Dzień po dniu, przez cały rok, odkrywali wspólnotę jako piękne dzieło Ducha Świętego. Dzięki gorącej modlitwie znikały spory, podziały, chęć panowania jednych nad drugimi[24]. Przez cały rok pobytu w Valence Duch Święty poprowadził ich ku odkryciu Eucharystii oraz Bożego Macierzyństwa Maryi Panny. Maryja obdarzyła ich wielką, nadprzyrodzoną miłością Kościoła jako Mistycznego Ciała Jezusa[25].

W dniach 16–19 maja 1975 roku Croissant uczestniczył w Rzymie w spotkaniu Pawła VI z Odnową Charyzmatyczną. Ujrzał tam Kościół prowadzony przez Pasterza. Zrozumiał, że bez pasterza nie ma jedności[26]. Powrócił do Francji z myślą o przejściu na katolicyzm. Podobnie myślała cała zawiązująca się wspólnota.

Dokładnie 31 maja 1975 roku do starego klasztoru pofranciszkańskiego w Cordes-sur-Ciel przybyli Gérard Croissant z żoną Josette, Jean-Marc Hammel

[17] Por. *ibidem*, s. 23.
[18] Por. *ibidem*, s. 21.
[19] Por. *ibidem*, s. 23.
[20] Por. *ibidem*, s. 25.
[21] Por. *ibidem*, s. 26.
[22] Por. *ibidem*, s. 27.
[23] Zob. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, *op. cit.*, s. 253.
[24] Por. NW, s. 111.
[25] Por. *ibidem*, s. 114.
[26] Por. *ibidem*.

z żoną Mireille oraz Philippe Madre z żoną Evelyne i dzieckiem. Wkrótce nazwali się Wspólnotą Lwa Judy i Baranka Paschalnego (Le Lion de Juda et l'Agneau Immolé). Philippe Madre tak wspomina tamte dni: „Kiedy przybyliśmy do Cordes, nie byliśmy już protestantami, lecz również nie byliśmy jeszcze katolikami. Przez modlitwę odkryliśmy liturgię. Ona z kolei pomogła nam w wędrówce ku katolicyzmowi. Coraz bardziej czuliśmy się członkami Kościoła"[27].

Przejście na łono Kościoła katolickiego dokonało się w ciągu roku. Najpierw Wspólnota napisała list do arcybiskupa Coffy, ordynariusza Albi, z prośbą, by wziął ją pod swoją opiekę[28]. Potem były spotkania Gérarda Croissanta z pastorem Thomasem Robertsem[29] oraz wyjazdy do Châteauneuf-de-Galaure na rozmowy z Martą Robin. To ona ostatecznie zażądała od niego przejścia na katolicyzm, zapewniając, że nie będzie to powodem jakiegokolwiek zgorszenia[30]. Z jej ust Croissant usłyszał również pełne nadziei słowa dotyczące przyszłości Wspólnoty: „Będziecie przyciągać protestantów, będziecie ich chłonąć"[31].

Po roku, w 1976, niektórzy członkowie Wspólnoty złożyli wyznanie wiary katolickiej w kaplicy u Małych Braci od Jezusa w Tuluzie, Gérard Croissant uczynił to dokładnie 4 października 1976 przy kapliczce świętego Jana blisko Cordes. Tu też otrzymał z rąk abp. Coffy sakrament bierzmowania. Swoje pełne zaangażowanie w Kościele katolickim potwierdził, przyjmując święcenia diakonatu stałego 18 listopada 1978 roku.

Przez pierwsze 8 lat istnienia (tj. do roku 1983) Wspólnota Lwa Judy i Baranka Paschalnego miała charakter kontemplacyjny. Brat Efraim (bo takie imię obrał Gérard Croissant) sądził, że Bóg wzywa ich wyłącznie do modlitwy[32]. Ta pierwsza faza wiązała się z odkryciem żydowskich korzeni chrześcijaństwa, tradycji monastycznej oraz głębokim doświadczeniem Boga, przeżywanym przez wielu członków Wspólnoty[33]. Po domu w Cordes-sur-Ciel Wspólnota zakładała swe siedziby w Ain Karem (19.11.1975)[34], Pont Saint-Esprit (31.05.1977), Castres (2.01.1978), Nay (18.02.1979), Rzymie, Casablance, Zairze, Autrey, Saint-Broladre, Nouan-le-Fuzelier, Bejrucie, Albi i Mortain[35]. W tym też czasie (1978) pierwsi

[27] M. Hébrard, *Les Nouveaux Disciples dix ans après*, Paris 1988, s. 75.

[28] Por. DJ, s. 49.

[29] Por. *ibidem*, s. 72.

[30] Zob. *ibidem*, s. 81. Więcej informacji o relacjach Założyciela i innych członków Wspólnoty z Martą Robin znajdziemy w pozycjach: R. Peyret, *Weź me życie Panie. Długa msza Marty Robin*, wyd. pol., tłum. D. Śliwa, Kraków – Warszawa 1995, s. 314–316 oraz Ephraim, *Marthe... Une ou deux choses que je sais d'elle*, Editions des Béatitudes 1990, s. 163–194.

[31] DJ, s. 82.

[32] Por. NW, s. 119.

[33] Por. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, *op. cit.*, s. 254.

[34] Por. BB, s. 37–47.

[35] Zob. DJ, s. 133–135.

członkowie Wspólnoty (3 siostry i 4 bracia) złożyli swoje zobowiązanie do życia w celibacie.

Po tym okresie Wspólnota otrzymała wyraźne wezwanie do apostolstwa. Stało się to za sprawą ojca Daniela Ange. „Wspólnota wyszła poza samą siebie i rozpoczęła różne formy ewangelizacji: produkcja kaset magnetofonowych i wideo, wydawanie książek i miesięcznika „Feu et Lumière", głoszenie rekolekcji, pomoc matkom zamierzającym dokonać aborcji lub cierpiącym po jej dokonaniu (dzieło Mère de Misericorde), prowadzenie niższych seminariow i ośrodków diecezjalnych"[36].

W 1982 roku Wspólnota Lwa Judy i Baranka Paschalnego liczyła 140 członków[37]. Okres pierwszych 10 lat (1975–1984) zamyka się w liczbie 14 domów (5 poza granicami Francji) i około 300 członków[38].

Wspólnota rozwijała się bardzo prężnie. W roku 1985 (13 kwietnia) pierwszy jej członek — Jacques Philippe — przyjął święcenia kapłańskie. W sierpniu tego samego roku Wspólnota przejmuje kierownictwo nad Ośrodkiem Diecezjalnym w Nîmes. W roku 1986 powstały siedziby w Perpignan, Rees (Republika Federalna Niemiec) i Bangui (Republika Środkowoafrykańska)[39]. Latem 1987 roku na doroczne spotkanie organizowane przez Lwa Judy przybyło do Lourdes aż 15 tysięcy osób[40]. Rok później mówi się o 24 domach Wspólnoty i 400 jej członkach. W 1991 notuje się: po pierwsze — bardzo wielką ekspansję Wspólnoty poza Francję (jedna trzecia jej domów istnieje za granicą, w Belgii, Walii, Niemczech, na Węgrzech, w Czechach, w Jugosławii, w Izraelu, Libanie, Kanadzie, Peru, Nowej Kaledonii, Zairze, Kongu, Gabonie, Dżibuti)[41], a po drugie — liczbę 30 członków Wspólnoty przygotowujących się do kapłaństwa[42]. W tym też roku, 15 sierpnia, została oficjalnie zmieniona nazwa Wspólnoty: z Lwa Judy i Baranka Paschalnego na Wspólnotę Błogosławieństw (Communauté des Béatitudes)[43]. W 1993 Wspólnota Błogosławieństw liczyła już 800 członków[44], rok później

[36] Por. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, *op. cit.*, s. 255.

[37] Por. *ibidem*, s. 250.

[38] Por. DJ, s. 133.

[39] Por. *ibidem*, s. 135–136.

[40] Por. NW, s. 19.

[41] Por. DJ, s. 136 oraz M. Hébrard, *Charyzmatycy. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, wyd. pol., tłum. T. Jania, Kraków 1994, s. 36.

[42] Zob. *ibidem*, s. 54.

[43] Zmiana nazwy motywowana była złymi skojarzeniami, jakie przydomek nadany Chrystusowi budzi w Izraelu; w Afryce, gdzie lew uważany jest za wcielenie złego ducha i w krajach anglosaskich, gdzie wyrażenie podobne pojawiło się w nazwie niektórych sekt. Zob. DJ, s. 136; por. również BB, s. 7–8.

[44] Por. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, dz. cyt, s. 250.

— około 1 000 członków[45], w roku 1997 osiągnęła zaś liczbę 1 200[46]. Najnowsza statystyka, z początku roku 1999, mówi o 68 domach, spośród których ponad 30 istnieje poza Francją[47].

Dotychczas Moderatorami głównymi Wspólnoty Błogosławieństw byli Philippe Madre oraz — obecnie — Fernand Sanchez (Brat Efraim jako Założyciel nie pełnił nigdy tej funkcji).

Statuty Wspólnoty, uznające ją za pobożny związek[48], zostały po raz pierwszy zatwierdzone przez arcybiskupa Albi 13 stycznia 1979 roku. Ordynariusz tej samej diecezji, abp Robert Coffy, erygował 1 stycznia 1985 roku Wspólnotę Lwa Judy i Baranka Paschalnego jako prywatne stowarzyszenie wiernych z osobowością prawną. Jego następca na stolicy biskupiej, abp Roger Meindre, 15 sierpnia 1991 roku zaaprobował modyfikację statutów uwzględniającą zmianę nazwy Wspólnoty. On też 14 stycznia 1994 roku zatwierdził na okres 5 lat *ad experimentum* nowe statuty[49] uznające Wspólnotę Błogosławieństw za prywatne stowarzyszenie wiernych na prawie diecezjalnym z osobowością prawną[50]. Po upływie 5 lat statuty zostały ponownie zatwierdzone przez tego samego biskupa; jednocześnie Wspólnota przedstawiła je Papieskiej Radzie ds. Świeckich z prośbą o ich aprobatę i uznanie Wspólnoty Błogosławieństw za prywatne stowarzyszenie wiernych na prawie powszechnym[51].

2. POSŁANNICTWO WSPÓLNOTY BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Brat Efraim, jak wspominaliśmy wyżej, nadał tworzącej się wspólnocie nazwę Wspólnota Lwa Judy i Baranka Paschalnego[52]. Wybór nazwy motywował faktem, że od pierwszych dni wspólnego życia w modlitwach członków wspól-

[45] Por. S. Szefer, *Wspólnota...*, *op. cit.*, s. 14.

[46] Por. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, *op. cit.*, s. 250.

[47] Por. *ibidem*, s. 255.

[48] Por. *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku, Romae 1917, can. 707–719.

[49] „L'extension de la communauté comme l'expérience de la vie ont amené à la rédaction de nouveaux statuts qu'après consultation des évêques de France ayant une maison de la communauté dans leur diocèse, j'approuve ad experimentum pour une durée de 5 ans". *Statuts de la Communauté des Béatitudes* (dalej SCB), Editions des Béatitudes 1994, s. 3.

[50] Zob. *ibidem*; por. również *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 (dalej KPK), wyd. pol., Pallottinum 1984, kan. 305, §2.

[51] Por. KPK, kan. 312.

[52] „La Communauté a été fondée au départ sous le nom de Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau Immolé, appellation qui se réfère au passage de l'Apocalypse, chapitre 5, versets 5 et 6". SCB, nr 3.

noty powracały regularnie dwa oblicza Jezusa: Lew i Baranek; siła i słabość; Bóg silny, wszechmogący i maleńkie Dziecko; życie w obfitości i wyniszczenie; Śmierć zwyciężająca śmierć, aby otworzyć bramy życia wiecznego[53]. Taki obraz Jezusa tłumaczył się w sposób szczególny przez dwa fragmenty; jeden z Nowego Testamentu, drugi z pism św. Katarzyny ze Sieny.

Pierwszy pochodził z Apokalipsy świętego Jana Apostoła: „I mówi do mnie jeden ze Starców: »Przestań płakać. Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem jej pieczęci«. I ujrzałem między tronem z czworgiem Zwierząt, a kręgiem Starców stojącego Baranka, jakby zabitego, a miał siedem rogów i siedmioro oczu, którymi jest siedem Duchów Boga wysłanych na całą ziemię"[54].

Drugi zaś był cytatem z listów świętej Katarzyny ze Sieny: „Piszę do was Jego drogocenną krwią, z pragnieniem ujrzenia w was Baranka łagodnego i pokornego, na wzór Baranka bez skazy, który był tak cichy i pokorny, że nigdy nie usłyszano z Jego ust skargi [...]. Ale chcę was też ujrzeć jako silnego Lwa, który jaśnieje w świętym Kościele. Niech twój ryk i twoja cnota będą tak potężne, aby pomogły zmartwychwstać umarłym dzieciom Kościoła"[55].

Pouczona tymi słowami i oświecona w modlitwie „Wspólnota przyjęła taką nazwę, pragnąc objawiać, że cicha ofiara jej członków, zjednoczona z ofiarą Baranka Bożego, triumfuje jak Lew Judy nad wszelkimi mocami zła"[56].

Nazwa i inspirujące ją słowa wyrażają posłannictwo Wspólnoty[57]. Jej powołaniem jest „łączyć świeckich i duchownych pragnących wspólnie naśladować pierwszą wspólnotę chrześcijańską przez życie wspólne, dzielenie się dobrami, dobrowolne ubóstwo, intensywne życie sakramentalne i liturgiczne, zaangażowanie w służbie ubogim i głoszenie Ewangelii w ścisłym zjednoczeniu z Kościołem katolickim i jego reprezentantami"[58].

Na aspekt jedności między Wspólnotą a Kościołem mocno kładzie nacisk Brat Efraim: „Oddaliśmy się Chrystusowi, to znaczy Kościołowi. Zostaliśmy zrodzeni przez macierzyństwo Maryi. [...] Wiemy wprawdzie, że w Kościele czeka nas cierpienie, ale Kościół ma obietnicę życia wiecznego. Nasza Wspólnota nie jest więc Kościołem, tylko członkiem Kościoła i żyje tylko dla Kościoła"[59]. Jedność Kościoła i Wspólnoty podkreśla również obecny jej moderator, Fernand Sanchez, pisząc we wstępie do statutów: „Każda komórka Kościoła czuje się

[53] Por. SCB, nr 3; zob. także DJ, s. 112.

[54] Ap 5, 5–6.

[55] *Do kardynała Piotra Portuense. Święta Katarzyna ze Sieny*, Listy, wyd. pol., tłum. L. Grygiel, Poznań 1988, s. 134–135, 137.

[56] SCB, nr 3.

[57] Zob. KPK, kan. 304, §2.

[58] *Ibidem*.

[59] NW, s. 114.

powołana, by wziąć odpowiedzialność za jego potrójną misję. Misja ta jest prośbą, oczekiwaniem, nakazem. Wspólnota czuje się powołaną i coraz bardziej świadomą, by odpowiedzialnie uczestniczyć w tej misji"[60].

W przyjętej przez Wspólnotę misji w Kościele obecny jest także akcent eschatologiczny. Urzeczona wizją świata, który ma nadejść, Wspólnota jęczy i wzdycha wraz z całym stworzeniem w modlitwie nieustannej i czujnej; swym życiem, pośrednio i wprost, głosi rzeczywistość Królestwa i bliskość jego nadejścia, już uczestniczy w nim (*elle l'anticipe*) przez życie braterskie, sakramentalne, adorację i liturgię dającą jej niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej[61].

U źródeł misji Wspólnoty Błogosławieństw stoi ponadto Maryja, Matka Kościoła. To Ona zaprasza Wspólnotę, by ją naśladowała na drodze wyrzeczenia się własnej woli i egoizmu[62].

Posłannictwo nie kończy się na wymiarze modlitewnym. Stąd ten sam punkt statutów podkreśla: „Życie kontemplacyjne jest łaską wydającą owoce, których nie sposób zachować dla samych siebie. [...] Dlatego potrzeby Kościoła i nalegania łaski mogą nas skłonić do pracy bardziej apostolskiej i systematycznej ewangelizacji praktykowanej za zgodą i pod okiem biskupów"[63].

Kontynuując ten temat, konieczne jest dopowiedzenie dotyczące nazwy Wspólnoty, które również znalazło miejsce w statutach. W ostatnim akapicie punktu 3. czytamy: „Zmuszona do obrania takiej nazwy, która mogłaby być zrozumiana w każdym kraju i która jednoczyłaby różnorodność dzieł zrodzonych jako owoc swego wzrastania, Wspólnota zadecydowała w 1991 roku nazwać się Wspólnotą Błogosławieństw, zachowując jednakże swoją poprzednią nazwę jako ukrytą (*nom caché*), by wyrażać w nazwie istotne i niezmienne aspekty swojego powołania"[64].

3. CZŁONKOSTWO WE WSPÓLNOCIE

Charyzmat Wspólnoty Błogosławieństw jest propozycją życia według zasad ewangelicznych, skierowaną do wszystkich członków ludu Bożego. Aby zobrazować różnorodność i komplementarność powołań, które tworzą Kościół, Wspólnota przyjmuje do swojego grona osoby wszelkich stanów życia: małżonków z dziećmi; celibatariuszy, wśród których mogą się znaleźć wezwani do konsekracji

[60] *Introduction de Fernand Sanchez* [w:] SCB, s. 11.

[61] „La Communauté [...] proclame par sa vie, en une annonce *implicite* et *explicite*, la réalité du Royaume et l'imminence de son avènement, elle l'anticipe par la vie fraternelle, la vie sacramentelle, l'adoration et la liturgie, laquelle nous fait participer par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem [...]". *Ibidem*, nr 4.

[62] Por. *ibidem*.

[63] *Ibidem*.

[64] SCB, nr 3.

poprzez celibat dla Królestwa; prezbiterów lub braci powołanych do kapłaństwa; diakonów stałych, żonatych lub celibatariuszy[65]. Wszystkie te osoby musi charakteryzować radykalizm wyboru i zdeterminowana wola niesienia swego krzyża, by naśladować Chrystusa[66].

Ogólne dyspozycje statutowe zawierają jednak pewne warunki przyjęcia do Wspólnoty[67] dotyczące poszczególnych stanów życia. Odnośnie do osób żyjących w małżeństwie: 1) „Małżonek może być przyjęty do Wspólnoty tylko ze współmałżonkiem, jeśli oboje wyrażają na to zgodę"[68]; 2) Zaangażowanie współmałżonków musi być jednoczesne i jednomyślne[69]; 3) Integracja rodziny ze Wspólnotą przeżywana jest spokojnie (*paisiblement*) przez dzieci[70]; 4) Wola opuszczenia Wspólnoty przez jednego z małżonków pociąga za sobą fakt opuszczenia Wspólnoty przez współmałżonka[71].

Jeśli chodzi o członków instytutu życia konsekrowanego, to mogą być oni przyjęci do Wspólnoty pod warunkiem rozwiązania więzów łączących ich z instytutem zgodnie z normami prawa[72].

Kapłani diecezjalni mogą natomiast stać się członkami Wspólnoty Błogosławieństw pod warunkiem uzyskania na to pisemnej zgody swego ordynariusza. Jeśli taką otrzymają, zostają wprowadzeni do Kapłańskiej Fraternii Wspólnoty (Fraternité Sacerdotale de la Communauté)[73].

Każda osoba (niezależnie od stanu życia), nim ostatecznie zaangażuje się w charyzmat Wspólnoty, musi przeżyć 3 etapy: etap pierwszej integracji, etap drugiej integracji oraz etap zaangażowania czasowego.

Pierwszy etap (*première intégration*), podjęty za zgodą pasterza domu, jest czasem praktyki (*temps de stage*), który „polega na pobycie w domu Wspólnoty, podczas którego kandydat w każdym wymiarze będzie dzielił swe życie ze wspólnotą i otrzyma podstawową formację dotyczącą ducha i zasad życia Wspólnoty. Czas trwania praktyki wynosić ma minimum jeden rok"[74]. Jeśli jednak stażysta

[65] Por. *ibidem*, Nr 5; zob. również KPK, kan. 298, § 1.

[66] „[...] l'exigence commune consistant dans la radicalité du choix et dans la détermination à prendre sa croix pour suivre le Christ". *Ibidem*, nr 6.

[67] Por. KPK, kan. 304.

[68] SCB, nr 9. Dodać należy, iż Wspólnota daje możliwość przyjęcia osobie żyjącej w separacji. W tej sytuacji statuty mówią o 3 wymogach: 1. Nie ma uzasadnionej nadziei na podjęcie wspólnego życia; 2. Zakłada się autentyczność wezwania do Wspólnoty; 3. Wejście do Wspólnoty niczym nie szkodzi prawom współmałżonka lub potomstwa. Por. *ibidem*.

[69] Por. *ibidem*, nr 26.

[70] Por. *ibidem*, nr 27.

[71] Por. *ibidem*, nr 28.

[72] Por. *ibidem*, nr 7; por. także KPK, kan. 307, § 3.

[73] Por. *ibidem*, nr 8; zob. również KPK, kan. 278.

[74] *Ibidem*, nr 11.

„nie integruje się w sposób satysfakcjonujący w życie wspólnoty"[75], pasterz domu może przerwać czas praktyki i prosić go o opuszczenie domu.

Drugi etap integracji (*seconde étape d'intégration*) zwany jest postulatem. Również w tym wypadku czas jego trwania nie może być krótszy od jednego roku[76]. Dopuszcza do niego pasterz domu po wysłuchaniu zdania swej Rady. Jednak gdy postawa jest sprzeczna z duchem i regułą Wspólnoty, gdy brak prawdziwego powołania, a integracja ze wspólnotą przebiega w sposób niesatysfakcjonujący, pasterz domu, uzyskawszy zgodę swej Rady, może prosić postulanta o opuszczenie domu[77].

Na zakończenie postulatu kandydat może, jeśli uzyskał zgodę pasterza domu po jego konsultacji z Radą, przystąpić do pierwszego zaangażowania się (*première engagement*) na okres 3 lat. Akt ten, w formie ustnej deklaracji, dokonuje się podczas liturgii, w obecności pasterza i członków domu. Ma on zawierać formułę: „Przed Panem i mymi braćmi dziś angażuję się na okres 3 lat do życia we Wspólnocie Błogosławieństw, według reguły życia zatwierdzonej przez Kościół"[78]. Po upływie 3 lat, jeśli osoba nie czuje się przygotowana lub nie uzyskała zgody na zaangażowanie definitywne, ma możliwość — z roku na rok — odnawiać swoje zaangażowanie czasowe, jednakże nie więcej niż trzykrotnie. Każde następne odnowienie zaangażowania czasowego wymaga zgody Moderatora głównego Wspólnoty (*Moderateur général*)[79].

Po tych 3 okresach, kandydat może być dopuszczony do zaangażowania definitywnego (*engagement définitif*). Formuła tego aktu jest zbliżona do poprzedniej i zawiera zdanie: „dziś angażuję się na całe życie"[80]. Do zaangażowania definitywnego dopuszcza pasterz domu. Zanim to uczyni, musi skonsultować Radę domu oraz uzyskać zgodę Prowincjała i jego Rady. Jednakże, „gdy zaangażowany czasowo uchybia w sposób ciężki i powtarzający się istotnym punktom reguły wspólnotowej, pasterz będzie mógł prosić go o opuszczenie. Do tej decyzji pasterz potrzebuje zgody Prowincjała i Rady Prowincjalnej"[81]. Z podobnych powodów również zaangażowany definitywnie może być proszony o separację ze Wspólnotą[82]. Taką prośbę przedstawia mu Moderator główny za zgodą swojej Rady; po uprzednich napomnieniach pasterza i delegata Moderatora.

---

[75] *Ibidem*, nr 12; por. również KPK, kan. 308.

[76] Por. *ibidem*, nr 13.

[77] Por. *ibidem*, nr 15.

[78] *Ibidem*, nr 16.

[79] Por. *ibidem*, nr 17.

[80] „Devant le Seigneur et mes frères, je m'engage aujourd'hui pour toute ma vie à vivre au sein de la Communauté des Béatitudes, selon sa règle da vie approuvée par l'Eglise", *ibidem*, nr 20.

[81] *Ibidem*, nr 19.

[82] Por. KPK, kan. 308.

Niektórzy spośród braci i sióstr Wspólnoty są powołani do konsekracji przez celibat dla Królestwa niebieskiego (*frères et soeurs célibataires consacrés*). Ta szczególna konsekracja Bogu i jego Królestwu dokonuje się po okresie rozeznania i niezbędnej formacji. Rozumie się przez nią śluby czasowe (*voeux temporaires*), a później wieczyste (*voeux perpétuels*), zobowiązujące do przeżywania rad ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa[83]. Wedle woli celibatariusza zewnętrznym znakiem konsekracji może być habit przyjęty podczas pierwszej profesji[84].

Prośbę o śluby czasowe może złożyć jedynie osoba, która ukończyła 18. rok życia[85] i która jest czasowo zaangażowana we Wspólnocie[86]. Śluby czasowe są składane na okres jednego roku i mogą być rokrocznie odnawiane[87]. Dopuszcza do nich, za zgodą Prowincjała, pasterz domu po konsultacji z Radą domu. Do ślubów wieczystych może być dopuszczony ten, kto ukończył 21. rok życia[88], przeżył 3 lata w ślubach czasowych oraz zaangażował się definitywnie w życie Wspólnoty[89]. W tym wypadku potrzebna jest zgoda pasterza domu, Prowincjała i Rady Prowincjalnej.

4. STRUKTURA WSPÓLNOTY

W strukturze Wspólnoty jednostką podstawową (*l'unité de base*) jest dom autonomiczny (*maison autonome*). Stanowią go członkowie Wspólnoty zamieszkujący w jednym lub wielu miejscach wystarczająco blisko położonych od siebie, aby umożliwiało to prowadzenie prawdziwego życia wspólnotowego[90]. Prze-

[83] Zob. SCB, nr 29; 83. W tej kwestii istotne wydaje się wyjaśnienie zawarte w Aneksie 5 analizowanych statutów (s. 137–138). Czytamy tam: „Ich śluby nie są ślubami zakonnymi ani publicznymi, lecz nie są to również śluby prywatne. W sytuacji gdy te śluby dokonują się według pewnych norm zatwierdzonych przez władzę kościelną (a takimi są statuty Wspólnoty Błogosławieństw), mogą być nazwane »ślubami prywatnymi uznanymi« (*voeux privés reconnus*) lub »ślubami prywatnymi w zakresie zewnętrznym« (*voeux privés de for externe*). Terminologii tej nie zawiera obecny Kodeks, lecz staje się coraz bardziej znana w języku kanonistów. Życie konsekrowane we Wspólnocie Błogosławieństw mieści się w kategorii »nowych form życia konsekrowanego«, których istnienie zakłada kanon 605".

[84] Por. *ibidem*, nr 34

[85] Zob. *ibidem*, nr 33.

[86] Zob. *ibidem*, nr 30.

[87] Por. *ibidem*, nr 31.

[88] Por. *ibidem*, nr 33.

[89] Por. *ibidem*, nr 32.

[90] „Elle regroupe un certain nombre de frères et soeurs, en un ou plusieurs lieux d'habitation suffisament proches les uns des autres pour permettre une réelle vie communautaire [...]". *Ibidem*, nr 115.

łożonym domu jest pasterz, którego wybiera Moderator główny spośród członków danego domu na okres 4 lat[91].

Wspomagany przez Radę domu[92] pasterz troszczy się o wierność charyzmatowi Wspólnoty poszczególnych członków i całego domu[93] oraz czuwa nad wzrostem braci i sióstr we własnym powołaniu[94].

Kilka domów Wspólnoty (minimum 3) geograficznie położonych blisko siebie może utworzyć Prowincję (*Province*)[95]. Prowincję eryguje Rada Plenarna Wspólnoty (*Conseil Plénier*) po konsultacji z pasterzami zainteresowanych domów[96]. Jeden spośród nich jest wybierany Prowincjałem na okres 4 lat[97]. Wspomagany przez swą Radę pośredniczy między Prowincją i Radą Generalną (*Conseil Général*); informuje tę ostatnią o jej planach, potrzebach, trudnościach[98].

Wzrastająca liczba domów w obrębie jednej Prowincji prowadzi do stworzenia Regionu (*Région*). Do życia powołuje go Rada Plenarna Wspólnoty[99]; w jego skład wchodzi od 3 do 8 domów[100]; funkcję zaś animującą i reprezentującą wobec Prowincjała lub Moderatora głównego spełnia w nim Regionalny (*Régional*)[101].

Władzę we Wspólnocie na szczeblu światowym wykonuje Moderator główny[102]. Wybierany przez Kapitułę Generalną Pasterzy (*Chapitre Général des Bergers*) na okres 4 lat[103] jest oficjalnym reprezentantem Wspólnoty Błogosławieństw wobec Kościoła[104]. W jego funkcji wspiera go Rada Generalna, Rada Plenarna oraz Kapituła Generalna Pasterzy[105]. W ścisłej łączności z Założycielem „spełnia funkcję animacji, stymulowania oraz koordynowania całości życia Wspólnoty Błogosławieństw, faworyzując jej wierność posłannictwu, zachowywanie przepisów statutowych, jej udział w życiu Kościoła, dynamizm duchowy i apostolski"[106].

5. RYSY CHARAKTERYSTYCZNE WSPÓLNOTY

Włączając się do stowarzyszenia, jego członek przyjmuje za swój charyzmat Wspólnoty Błogosławieństw. Charyzmat ten, ogólnie opisany w części wstępnej i rozdziale pierwszym statutów, znajduje swoje uszczegółowienie w katalogu praw i obowiązków. Wśród nich wyeksponujemy trzy cechy: życie braterskie na wzór pierwotnego Kościoła; służbę ubogim; życie kontemplacyjne i piękno liturgii.

5.1. Życie braterskie na wzór pierwotnego Kościoła

W kilku artykułach statuty podkreślają pragnienie Wspólnoty, by w jej życiu odzwierciedlał się model pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Mówi o tym między innymi artykuł 44: „Wszyscy członkowie Wspólnoty, niezależnie od stanu

życia, [...] stawiają sobie za cel żyć rzeczywistością pierwotnego Kościoła, gdzie wierzący mieli jedno serce i jednego ducha". Pomocą w budowaniu tej rzeczywistości są: praktyka posłuszeństwa, miłość braterska, ubóstwo oraz zaangażowanie w życie Kościoła powszechnego i lokalnego.

Posłuszeństwo, do jakiego zobowiązują się wszyscy członkowie Wspólnoty, ma być przeżywane jako „pełna uległość Duchowi Świętemu"[107]. Jest ono pokorne i ufne. W duchu synowskiej uległości swoim pasterzom „bracia i siostry, z prostotą i w duchu wolności, wyjawią ewentualne trudności w realizowaniu tego, co zostało im powierzone. W ten sposób unikną ducha krytyki i kontestacji oraz pomogą swoim przełożonym lepiej rozeznawać wolę Pana"[108]. Ci ostatni, w wypełnianiu posługi władzy, mają unikać ducha panowania, a faworyzować „klimat rodzinnego zaufania i współodpowiedzialności za wspólne poszukiwanie woli Bożej"[109]. Szczególnym środkiem umacniającym w łasce posłuszeństwa jest praktyka kierownictwa duchowego[110].

Taki sam duch przenikać ma relacje Wspólnoty z Kościołem, a głównie z Ojcem Świętym i biskupami[111].

Praktykowanie miłości jest kolejnym filarem życia braterskiego. Miłość tę określają statuty jako „jeden z najcenniejszych darów, jaki Pan daje wszystkim członkom Wspólnoty"[112]. Buduje się ją, „gdy jedni noszą brzemiona drugich i cenią bardziej dobro drugiego niż swoje osobiste korzyści"[113]. Członkowie Wspólnoty

[91] Por. *ibidem*, nr 134.
[92] Zob. *ibidem*, nr 149–153.
[93] Por. *ibidem*, nr 139.
[94] Por. *ibidem*, nr 143.
[95] Por. *ibidem*, nr 168.
[96] Por. *ibidem*, nr 169.
[97] Por. *ibidem*, nr 171.
[98] Por. *ibidem*, nr 174.
[99] Por. *ibidem*, nr 179.
[100] Por. *ibidem*, nr 178.
[101] Por. *ibidem*, nr 182.
[102] Por. *ibidem*, nr 186.
[103] Por. *ibidem*, nr 190.
[104] Por. *ibidem*, nr 188.
[105] Por. *ibidem*, nr 189.
[106] Por. *ibidem*, nr 186.
[107] *Ibidem*, nr 56.
[108] *Ibidem*, nr 57.
[109] *Ibidem*, nr 58.
[110] Zob. *ibidem*, nr 74–76.
[111] Por. *ibidem*, nr 56.
[112] *Ibidem*, nr 59.
[113] *Ibidem*.

Błogosławieństw „starać się będą, wobec nieuniknionych trudności w życiu wspólnotowym [...], znajdować w przebaczeniu i modlitwie środki do przezwyciężania konfliktów i nieporozumień"[114]. Konkretnym wyrazem tych poszukiwań będzie umiejętność wspólnej modlitwy, by upraszać u Pana „łaskę wzajemnej miłości"[115].

Miłość to również troska o rozwój dzieci małżeństw należących do stowarzyszenia. Od Wspólnoty otrzymują one wszystko, co odnosi się do ich usprawiedliwionych potrzeb: „Wychowanie ludzkie i duchowe, możliwość nauki, zdrową rozrywkę, wychowanie kulturalne i artystyczne"[116].

Małżeństwa otrzymują od Wspólnoty zgodną z nauczaniem Kościoła formację dotyczącą chrześcijańskiej koncepcji rodziny, naturalnej regulacji poczęć, wychowania[117]. Ponadto przełożeni domów zatroszczą się w sposób szczególny o to, by nie nakładać ani na małżonków, ani na całe rodziny takich prac lub obowiązków, które szkodziłyby jedności małżeńskiej czy rodzinnej. By ją umacniać, rodziny mają zapewniony w rozkładzie dnia, tygodnia i podczas wakacji czas „dla siebie"[118]. Małżonkowie ponadto „pozwolą Duchowi Świętemu objąć i oświecić całkowicie ich wzajemne relacje [...], by stać się wzorem prawdziwego daru z siebie człowiekowi i Bogu"[119].

Przykład pierwotnego Kościoła, gdzie wszystko było wspólne, zachęca członków Wspólnoty do wzrastania w cnocie ubóstwa. Niezależnie od stanu życia każdy decyduje się być wolnym od jakiegokolwiek przywiązania do dóbr tego świata, w ten sposób świadcząc o Bogu jako jedynym bogactwie i nadziei[120].

Stażyści i postulanci zachowują całkowite prawo własności nad swoimi dobrami i wolność w dysponowaniu ewentualnymi dochodami. Mogą część swoich zarobków przekazać na rzecz Wspólnoty[121]. Zaangażowany czasowo jest już zobowiązany do dzielenia się ze Wspólnotą swoimi dobrami. Całe jego dochody mają być przekazane do kasy wspólnotowej. W innym wypadku będzie mógł dysponować swoimi zarobkami (wypłaty, ubezpieczenia, renty itp.) jedynie za zgodą przełożonego[122]. Członek Wspólnoty zaangażowany definitywnie zobowiązuje się do aktu całkowitego zrzeczenia się dóbr, co do których zachowywał jeszcze prawo dysponowania (np. dobra patrymonialne). Dobra te, wedle jego wyboru, zo-

[114] *Ibidem*.

[115] *Ibidem*.

[116] *Ibidem*, nr 93.

[117] Por. *ibidem*, nr 96.

[118] Por. *ibidem*, nr 92.

[119] *Ibidem*, nr 70.

[120] „[...] tous les membres de la Communauté [...] veulent être libres de tout attachement aux biens de ce monde, afin que Dieu seul soit leur richesse et leur espérance". *Ibidem*, nr 60.

[121] Por. *ibidem*, nr 61.

[122] Zob. *ibidem*, nr 63.

staną przekazane na rzecz Wspólnoty, prowadzonego przez nią jakiegoś dzieła apostolskiego lub — za zgodą przełożonego — jakiejś osoby[123].

Ponadto wyrazem ubóstwa jest materialne wspieranie się między domami. Dotyczyć ono może pomocy finansowej lub też postawy gotowości braci i sióstr na zmiany personalne podyktowane koniecznością[124].

Wreszcie wspomnieć należy o dziesięcinie (*la dîme*). „Każdego miesiąca wszystkie domy Wspólnoty przekazują dziesiątą część swoich zarobków i darów na konto centralne pozostające pod okiem Moderatora głównego"[125].

Natomiast poszukiwanie prostoty w umeblowaniu domów, ubiorach, pożywieniu i rozrywkach pomagać ma ubogim „czuć się dobrze pomiędzy członkami Wspólnoty"[126].

Życie jednością ducha i serca zobowiązuje również każdy dom Wspólnoty do zaangażowania w apostolat Kościoła lokalnego i powszechnego[127]. Nie zapominając o wierności swemu charyzmatowi, Wspólnota chce służyć Kościołowi[128]. Dlatego każdy dom nosi potrzeby i intencje Kościoła powszechnego w swoich modlitwach[129], współpracuje z Kościołem lokalnym (diecezje, parafie) i jego komórkami (duchowieństwo, ruchy, instytuty zakonne itp.)[130], wedle możliwości posługuje w katechezie, liturgii, służbie chorym[131], prowadzi dzieła apostolskie powierzone jej przez biskupów diecezjalnych lub utworzone z własnej inicjatywy za zgodą ordynariusza miejsca[132].

5.2. Służba ubogim

Niesienie ulgi ludzkim cierpieniom jest kolejną charakterystyczną cechą charyzmatu Wspólnoty Błogosławieństw[133]. Cierpiący duchowo, psychicznie i fizycznie powinni mieć uprzywilejowane miejsce w domach Wspólnoty. Jak podkreśla artykuł 249 statutów, „otwarcie na ubogich — naszych Panów — nie jest posłu-

[123] Por. *ibidem*, nr 64.
[124] Por. *ibidem*, nr 229.
[125] *Ibidem*, nr 264.
[126] *Ibidem*, nr 65.
[127] „[Stowarzyszenia] dążą do podejmowania dzieł apostolatu, mianowicie poczynań związanych z ewangelizacją [...]". KPK, kan. 298, § 1.
[128] Por. SCB, nr 166.
[129] Por. *ibidem*, nr 162.
[130] Por. *ibidem*, nr 164.
[131] Por. *ibidem*, nr 165.
[132] Zob. *ibidem*, nr 240–241.
[133] „[Stowarzyszenia] dążą do wykonywania dzieł miłości [...]". KPK, kan. 298, § 1.

gą fakultatywną, lecz żywotną koniecznością". Dlatego każdy dom będzie uważał za szczęście, jeśli osoby ubogie w sensie materialnym, ludzkim, zdrowotnym lub zranione uczuciowo i psychicznie znajdą w nim schronienie[134].

Ponieważ nie wszystkie domy mogą być otwarte na każdy przejaw ubóstwa, a jednocześnie nie każdy ubogi może bez szkody dla członków Wspólnoty dzielić z nią życie, dlatego każdorazowo pasterz domu i jego Rada są zobowiązani do mądrego rozeznawania (*sage discernement*) i utrzymywania równowagi w rytmie życia Wspólnoty[135].

Służba ubogim wymaga specjalnej dyspozycyjności i środków. Dlatego Wspólnota powierzyła tego typu apostolstwo szczególnie niektórym ze swych domów, aby zapewnić w nich lepszą jakość opieki. W Cordes zrodziła się diakonia „Matka Miłosierdzia". Filarem tego dzieła, obejmującego wszystkie domy, jest całodobowa modlitwa połączona z postem, za kobiety, które chcą poddać się aborcji[136]. Kobiety te, często po kilku rozmowach telefonicznych, trafiają do jednego z domów. Pogrążone w trwodze i osamotnieniu „potrzebują tylko jednego: znaleźć i doświadczyć obecności, uważnej i współczującej uwagi osoby słuchającej"[137]. Bracia i siostry pomagają im znaleźć pracę, mieszkanie; towarzyszą im w kontaktach z administracją, szukają rodzin pragnących przyjąć do siebie przyszłe matki[138]. Posługa ta od początku do końca zmierza do odkrycia szczęścia płynącego z macierzyństwa.

W Castres powstała przychodnia terapeutyczna zwana Château Saint-Luc (Pałac Świętego Łukasza). Bracia i siostry, po formacji psychologicznej i medycznej „zajmują się przyjmowaniem ludzi ubogich i zranionych, których prowadzą drogą uzdrowienia wewnętrznego"[139]. Wspólnota ta organizuje ponadto serie spotkań przygotowujących kapłanów, lekarzy, liderów grup modlitewnych i opiekunów chorych do podobnej posługi[140]. Podobne ukierunkowanie mają domy w Cordes i Zairze[141].

---

[134] Por. SCB, nr 249; zob. również NW, s. 118.

[135] Zob. *ibidem*, nr 251.

[136] Por. NW, s. 119.

[137] P. Madre, *Kochać bez gwarancji*, wyd. pol., tłum. D. Trybis, Kraków 1997, s. 168–169; zob. też BB, s. 98–102.

[138] Por. M. Hébrard, *Charyzmatycy...*, *op. cit.*, s. 72.

[139] Rozmowa z Geneviève, *Wywiad Marioli Orzepowskiej z członkinią Wspólnoty Błogosławieństw*, „List" 1994, nr 5, s. 18; por. także BB, s. 98.

[140] Por. DJ, s. 134.

[141] Por. *ibidem*.

5.3. Życie kontemplacyjne i piękno liturgii

Cechą podstawową charyzmatu Wspólnoty Błogosławieństw jest wierność modlitwie kontemplacyjnej[142]. Brat Efraim podkreśla, że wszelkie apostolstwo Wspólnoty zrodziło się w kontemplacji[143]. Jej priorytetowe miejsce wyraża artykuł 46 statutów: „Wśród wszystkich obowiązków członków Wspólnoty [...], najważniejszym i o którego rozwój pasterze domów starać się będą szczególnie, jest prowadzenie życia kontemplacyjnego opierającego się na modlitwie wspólnotowej i osobistej".

Szczególnym obowiązkiem jest adoracja: „Członkowie poświęcą jedną godzinę każdego dnia milczącej modlitwie twarzą w twarz z Bogiem, najlepiej przed wystawionym Najświętszym Sakramentem"[144]. Ten sam artykuł podkreśla, że adoracja „jest miejscem autentycznego wzrostu duchowego i przemieniającego spotkania z Bogiem" i aż dwukrotnie eksponuje „zjednoczenie z Bogiem" jako pierwszorzędny jej cel. Środkami pomocnymi w dojrzewaniu do postawy adoracji są: formacja duchowa i do życia modlitwy szczególnie podczas pierwszych lat integracji ze Wspólnotą[145]; cotygodniowe „specyficzne momenty ukierunkowane na formację"[146], „otwartość serca wobec kierownika duchowego"[147]; wierność Świętym Karmelu jako mistrzom modlitwy[148].

Do życia kontemplacyjnego przysposabia również modlitwa wspólnotowa. Wyraża się ona w celebracji Liturgii Godzin. „Każdy postara się w niej uczestniczyć wiernie i gorliwie, nie dyspensując się z udziału w niej bez uzasadnionego powodu i wyraźnej zgody pasterza domu"[149]. Oprócz jutrzni, nieszporów i komplety Wspólnota odmawia „Anioł Pański", różaniec; sprawuje popołudniowe nawiedzenie Najświętszego Sakramentu[150] oraz całonocne czuwania[151]. We wszystkich przejawach modlitwy wspólnotowej szczególne miejsce znajduje 5 intencji „powierzonych Wspólnocie przez Pana: prośba o rychłe przyjście Chrystusa

---

[142] „[Stowarzyszenia] dążą do ożywienia duchem chrześcijańskim porządku doczesnego". KPK, kan. 298, § 1.

[143] Por. DJ, s. 127.

[144] SCB, nr 47.

[145] Por. *ibidem*, nr 104.

[146] *Ibidem*, nr 106.

[147] *Ibidem*, nr 47.

[148] Por. *ibidem*.

[149] *Ibidem*, nr 48.

[150] Por. *ibidem*, nr 55; zob. również G. Teofilski, *Zakochani w Jezusie*, „List" 1994, nr 5, s. 18–19.

[151] Por. SCB, nr 49. Brat Efraim tak motywuje tę praktykę: „Każdej nocy jakaś sprawa sama się aż narzuca, bardzo dużo modlimy się za świat. W nocy modlimy się za tych, którzy trwają w ciemności, za narkomanów, prostytutki, zbrodniarzy, za cały świat". NW, s. 119.

w chwale, o głoszenie Ewangelii, o jedność Kościoła, za powołania i o oświecenie ludu Izraela"[152].

Szczytem życia liturgicznego ma być Eucharystia. „O ile to możliwe, uczestnictwo w niej będzie codzienne. Bracia przygotują się do niej troskliwie przez wyciszenie oraz częste przyjmowanie sakramentu pojednania. Po Komunii świętej zawsze zostawi się wystarczająco długi czas na dziękczynienie w milczeniu"[153]. Sprawowaniu Eucharystii ma towarzyszyć nie tylko troska o jej centralne miejsce w życiu domu i poszczególnych osób[154], ale również o jej uroczysty charakter. Wyrazi się to przez: „postawy pełne godności i szacunku oraz piękno śpiewów, dekoracji kaplicy i przedmiotów kultu"[155]. W liturgii mszy świętej Wspólnota nawiązuje do wszelkich tradycji, które „niosą w sobie jakieś piękno, bogactwo i znamię natchnienia Ducha Świętego"[156]. Dlatego jest w niej miejsce na śpiew gregoriański, bizantyjskie hymny liturgiczne, śpiew i elementy z liturgii synagogalnej[157].

Piękno liturgii, jakość śpiewu, dekoracje, mają „odzwierciedlać coś z blasku nieprzerwanego uwielbienia, którym jest wypełnione Jeruzalem niebieskie"[158]. Ponieważ formy wyrazu artystycznego są też środkami w ewangelizacji, dlatego przełożeni będą mocno faworyzować „formację do śpiewu, muzyki, tańca sakralnego (*la danse sacrée*) i ikonografii"[159].

6. PERSPEKTYWY ROZWOJU

Minęło ponad 25 lat od założenia Wspólnoty Błogosławieństw oraz 20 od pierwszej kościelnej aprobaty jej statutów. Wspólnota zrodzona na fundamencie przyjaźni dwóch małżeństw rozrosła się w ciągu tego okresu do 1 200 członków.

---

[152] SCB, nr 49.

[153] *Ibidem*, nr 51.

[154] Por. *ibidem*, nr 50.

[155] *Ibidem*, nr 51. „Staramy się robić wszystko, aby nasze miłosne spotkanie z Ukochanym było piękne, abym ja dał wszystko z siebie, tak jak On daje wszystko. Żeby kościół, w którym celebruje się Mszę, był naszym tajemniczym ogrodem spotkania pełnym kwiatów, zapachów, pełnym światła, ciepła i radości, jakby obrazem nieba na ziemi. Idąc na spotkanie miłosne ubieramy nasze najlepsze ubrania, śpiewamy z całego serca pieśni miłości, których wcześniej staramy się jak najlepiej nauczyć. Zarówno w śpiewie, także w językach, jak również w całej liturgii przejawia się jedność. Nie każdy śpiewa sobie, ale tworzymy wspólne ciało wyczekujące Zbawiciela, który jednocześnie swoją obecnością jednoczy nas ze sobą. Podczas tej liturgii powstaje pewien rodzaj harmonii". S. Szefer, *Wspólnota...*, *op. cit.*, s. 16.

[156] *Ibidem*.

[157] Por. *ibidem*.

[158] SCB, nr 49.

[159] *Ibidem*, nr 110.

„Bracia i siostry opuścili Francję, by zamieszkać w Europie, potem na pięciu innych kontynentach"[160]. Obecnie 68 jej domów jest rozmieszczonych we Francji, Europie Zachodniej i Centralnej, Afryce, Ameryce Łacińskiej i Północnej, na Bliskim Wschodzie i w Azji.

Wspólnota została wprawdzie założona przez małżeństwa, jednak w jej łonie rodzi się coraz więcej męskich i żeńskich powołań do życia konsekrowanego. To samo dotyczy powołań kapłańskich: na początku 1999 roku wspólnota liczyła około 50 kapłanów i drugie tyle seminarzystów[161].

W świecie wielkich przemian geopolitycznych i narastającej sekularyzacji domy Wspólnoty Błogosławieństw jawią się jako prawdziwe oazy braterstwa: „W każdym domu staramy się tworzyć rodzinę, której członkowie są różni, lecz zjednoczeni tym samym pragnieniem poszukiwania Boga i miłowania ludzi. Jesteśmy ludem Bożym, gdzie łączą się w jedno różne pokolenia, pochodzenie społeczne, kultury, rasy, języki i stany życia"[162].

W epoce, w której społeczeństwo robi wszystko, aby niszczyć chrześcijańską koncepcję rodziny, te ostatnie „potrzebują w Kościele miejsc, gdzie będą mogły się odbudowywać, znaleźć inną normalność, inną logikę — logikę Królestwa"[163].

Fakt, że zakładające Wspólnotę małżeństwa były wyznania protestanckiego sprawił, iż „katolicyzm w tym środowisku nie jest naznaczony piętnem zranień i podziałów"[164]. W ten sposób Wspólnota włącza się w dzieło budowania jedności Kościoła.

Rozwój Wspólnoty Błogosławieństw wydaje się pewny. Pewność tę wyraża trafnie Fernand Sanchez, obecny Moderator Wspólnoty, we wstępie do statutów: „Dwadzieścia lat temu zostaliśmy zrodzeni w Ruchu Odnowy Charyzmatycznej [...]. Duch Święty wiedzie nas ciągle nowymi drogami [...]. Jest życiową koniecznością, abyśmy weszli w Odnowę mistyczną (*Renouveau mystique*), do której aspiruje XXI wiek"[165].

ZAKOŃCZENIE

W artykule zostały zaprezentowane sposoby udziału prywatnego stowarzyszenia wiernych w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Ludu Bożego. Członkowie Wspólnoty Błogosławieństw, jak wynika ze studium, pragną w sposób

[160] *Introduction de Fernand Sanchez*, SCB, s. 11.
[161] Por. B. Peyrous, *Qu'est-ce...*, *op. cit.*, s. 254.
[162] E. Dahler, *La Communauté des Béatitudes*, „Tychique" 1994, nr 112, s. 42.
[163] NW, s. 117.
[164] S. Szefer, *Wspólnota...*, *op. cit.*, s. 17.
[165] *Introduction de Fernand Sanchez*, SCB, s. 12.

szczególny, przez wspólne zamieszkanie i życie ubóstwem, naśladować pierwszą wspólnotę chrześcijańską i być w Kościele świadkami jedności i braterstwa, angażując się w apostolat Kościołów lokalnych między innymi w katechezie i domach dla chorych, ubogich czy samotnych matek. Ponadto wierni modlitwie kontemolacyjnej, indywidualnej i wspólnotowej, zanoszą do Boga intencje poszczególnych ludzi, Kościoła i świata.

Poruszone problemy natury prawnej, poprzez analizę statutu stowarzyszenia, oraz lektura kilku dostępnych opracowań obcojęzycznych, wskazują, że nie wszystko od strony prawnej jest jednoznaczne. Na przykład, według Statutów Wspólnoty Błogosławieństw, definitywne zaangażowanie łączy się z całkowitym zrzeczeniem się prawa do dysponowania jakimikolwiek dobrami. Czy w wypadku małżeństw akt ten nie jest nieostrożny lub niesprawiedliwy względem ich dzieci, przynajmniej w wymiarze materialnym? Inne pytanie rodzi konsekracja przez śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa w tej Wspólnocie, jest ona bliska — o czym wspominaliśmy — kategorii „nowych form życia konsekrowanego". Statuty przewidują, że Moderator główny ma władzę dyspensowania z tych ślubów osobę proszącą. Czy zatem władza dyspensowania jest związana z funkcją Moderatora czy też została mu delegowana?

Résumé

La participation de la Communauté des Béatitudes à la mission de l'Eglise

Parmi les communautés nouvelles nées en France après le Concile Vatican II la Communauté des Béatitudes est devenue l'une des plus originales. En tant qu'association privée de fidèles de droit diocésain avec personnalité juridique elle désire mener une vie de contemplation et de partage, à l'image de l'Eglise chrétienne primitive décrite dans les Actes des Apôtres pour participer activement à la mission du Peuple de Dieu. L'article présente aussi l'origine des Béatitudes avec biographie de son fondateur — Ephraïm, le chemin du développement et les Statuts de la Communauté.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Janusz Mariański

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE PRZEMIAN RELIGIJNO-MORALNYCH W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM

1. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Katechizm Kościoła Katolickiego ma swój rodowód w sugestiach Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. i stanowi owoc 6 lat badań, dyskusji i refleksji Komisji, uwzględniającej uwagi ponad 1 000 biskupów i 28 konferencji episkopatów, wielkiej liczby ekspertów (egzegetów, dogmatyków, moralistów, liturgistów, katechetów, pastoralistów etc.) oraz samego Papieża. Według kard. Josepha Ratzingera Katechizm jest „przeznaczony przede wszystkim dla biskupów, którzy jako pierwsi mają obowiązek i władzę głoszenia pełnego i nienaruszonego słowa Bożego. Następnie dla redaktorów katechizmów, którym powierzono trudne zadanie przedstawienia w sposób odpowiedni dla dzisiejszej epoki i dla ich własnego środowiska jedynej prawdy chrześcijańskiej, tak aby mogła ona dotrzeć do każdego człowieka i z pomocą Ducha Świętego spotkać się z przychylnym i radosnym przyjęciem"[1]. Składa się on z czterech części: wyznanie wiary chrześcijańskiej, celebracja misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie i modlitwa chrześcijańska.

Jan Paweł II w przemówieniu z dnia 25 czerwca 1992 r. do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego podkreślił, że katechizm jest wiernym odzwierciedleniem nauki II Soboru Watykańskiego, jest kompendium całej nauki katolickiej, tak co do wiary, jak i moralności. Przeznaczony dla współczesnego człowieka ukazuje mu pełne i integralne orędzie chrześcijańskie. „Katechizm Kościoła Katolickiego stanie się u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa jeszcze jednym cennym narzędziem realizacji odnowionej, apostolskiej i ewangelizacyjnej misji Kościoła powszechnego"[2].

---

[1] Kard. J. Ratzinger, *Wykład nauki chrześcijańskiej dla współczesnego człowieka*, „L'Osservatore Romano" 13:1992, nr 10, s. 35–36.

[2] „L'Osservatore Romano" 13:1992, nr 10, s. 34.

Katechizm jest „opatrznościowym narzędziem służącym organicznej i systematycznej prezentacji wiary katolickiej ludziom bliskim i dalekim" (Jan Paweł II podczas spotkania z biskupami katolickimi Ukrainy 24 czerwca 2001 r. w Kijowie)[3], niezwykle pomocnym w nauczaniu katechetycznym, „powinien stanowić „punkt odniesienia" i stać się *magna charta* przepowiadania prorockiego, a zwłaszcza katechetycznego, czego przejawem winno być przede wszystkim opracowanie katechizmów lokalnych, krajowych i diecezjalnych, których pośrednictwo w przekazywaniu wiary należy uznać za niezbędne" (przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 7 grudnia 1992 r. w Sali Królewskiej Pałacu Apostolskiego)[4].

Kard. J. Ratzinger, podkreślając pilną potrzebę katechizmu w dzisiejszych czasach, zaznaczył: „W świecie nacechowanym przez »subiektywizm« i wielość punktów widzenia, w którym rzeczywistości, takie jak Bóg, Chrystus, Kościół, człowiek... zdają się tracić sens i znaczenie, z wielu stron można usłyszeć wołanie, docierające na różne sposoby, o takie głoszenie prawdy, które ocali człowieka i jego świat, będzie źródłem nadziei na krętej ścieżce ludzkiej historii i ostoją w czasach, gdy zanikają ludzkie pewniki"[5].

Wydaje się, że Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) jest wyzwaniem dla całego Kościoła i zmusza do podjęcia konstruktywnych rozważań. O ile w niektórych krajach, np. w Niemczech[6], podjęto taką refleksję, często krytyczną, o tyle w Polsce KKK został przyjęty jakby pasywnie. Brakuje opracowań teologicznych, z zakresu katolickiej nauki społecznej czy nauk pedagogiczno-katechetycznych[7]. Nie wywiązała się wokół niego ożywiona dyskusja. Nikt nie stawia u nas drażliwych pytań, czy w ogóle katechizm uniwersalny jest potrzebny, czy jego uchwalenie jest znakiem potrzebnej Kościołowi terapii, czy raczej symptomem chorego Kościoła[8]. Dla niektórych jest on przejawem konserwatyzmu, a nawet funda-

[3] „L'Osservatore Romano" 22:2001, nr 9, s. 22.

[4] „L'Osservatore Romano" 14:1993, nr 2, s.9.

[5] Kard. J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 36.

[6] A. Bucher, *Der Weltkatechismus. Eine Herausforderung?*, „Religionspädagogische Beiträge" 1994, nr 34, s. 2–16. U. Ruh, *Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenze*, Freiburg im Breisgau 1993.

[7] C. Rogowski, *Katechizm Kościoła Katolickiego z religijno-pedagogicznego punktu widzenia*, „Horyzonty Wiary" 6:1995, nr 2, s. 29–37. R. Murawski, *Katechizm a katechizacja w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie" 87:1995, nr 1 (515), s. 23–32. J. Bagrowicz, *Przesłanie „Katechizmu Kościoła Katolickiego" i jego konsekwencje dla katechezy i nauczania o Żydach i judaizmie*, „Collectanea Theologica" 65:1995, nr 2, s. 61–92; tenże, *Katechizm na trudne czasy. Refleksje nad Katechizmem Kościoła Katolickiego*, Włocławek 1995; J. Charytański, *Katecheza sakramentalna w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Wskazania dla polskiej katechezy*, „Szczecińskie Studia Kościelne" 6:1995, s. 77–83; *Bibliografia katechetyczna 1945–1995*, red. R. Murawski. Warszawa 1999.

[8] H. Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993.

mentalizmu, za mało liczy się z mentalnością współczesnego człowieka lub nie uwzględnia uwarunkowań społeczno-kulturowych, w których żyje dzisiejszy wierzący człowiek. Jeszcze według innych opinii, jest on zbyt rozwlekły, niejasny, operujący językiem niezrozumiałym dla ludzi XXI wieku. W Katechizmie nie argumentuje się na różne sposoby, przedstawia się natomiast doktrynę kościelną opartą na tradycji w języku neoscholastyki z pierwszej połowy XX wieku. Tak sformułowany katechizm — według W. Langera — nie może być wzorcem dla katechezy, która musi uwzględniać różne sposoby wyrażania wiary[9].

W Polsce publikacje na temat Katechizmu dotyczą głównie jego genezy (historia powstania), szczegółowego omówienia treści zawartych w czterech jego częściach, krótkich komentarzy o charakterze raczej sprawozdawczym, podstaw biblijno-teologicznych[10]. Najpełniejsze wprowadzenie do KKK ukazało się w 1995 r., zawierające rozważania biblijne, teologiczno-dogmatyczne, teologiczno-moralne i z zakresu nauk społecznych[11] oraz wprowadzenie do części trzeciej „Życie w Chrystusie"[12]. Po 1995 r. publikacje na temat katechizmu pojawiały się o wiele rzadziej. Brakuje szczególnie prac o charakterze monograficznym, podejmujących kwestie szczegółowe czy bardziej ogólnej natury[13].

---

[9] A. Läpple, *Arbeitsbuch zum Katechismus der katholischen Kirche*, Augsburg 1993, s. 4–9; W. Langer, *Lehrbuch des Glaubens? Der „Katechismus der katholischen Kirche" — kritisch betrachtet*, „Katechetische Blätter" 119:1994, nr 1, s. 14–20; P. Schlodoth, *Katechismus* [w:] *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. I. hrsg. von N. Mette, F. Ricker, Neukirchen 2001, s. 977–982; D. Ansorge, *J. Ratzingers Rede zur Krise der Katechese. Ein Schlüssel zum Verständnis des „Katechismus der Katholischen Kirche"*, „Katechetische Blätter" 119:1994, nr 1, s. 4–13.

[10] A. Zuberbier, *Korzenie i natura modlitwy chrześcijan według „Katechizmu Kościoła Katolickiego"*, „Collectanea Theologica" 65:1995, nr 1, s. 37–47; abp J. Stroba, *Geneza Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie" 87:1995, nr 1(515), s. 17–22. M. Graczyk, *Moralna część Katechizmu Kościoła Katolickiego. Jak odczytywać treści tej części Katechizmu?*, „Ateneum Kapłańskie" 87:1995, nr 1 (515), s. 33–43; S. Czerwik, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ateneum Kapłańskie" 87:1995, nr 1 (515), s. 57–80; P. Nitecki, *Katechizm i jego miejsce w nauczaniu Kościoła*, „Collectanea Theologica" 65:1995, nr 2, s. 9–20; J. Królikowski, *Mały przewodnik po Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Poznań 1995 i inne.

[11] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995; *W Duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i życiu*, red. Cz. Noworodnik, M. Zając, Tarnów 1997.

[12] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1995; *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego (Sympozja VIII)*, red. J. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała. Opole 1995.

[13] J. Charytański, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998; Z. Dymkowski, *Wzory osobowe Katechizmu Kościoła Katolickiego w katechezie współczesnej*, Płock – Lublin 1999; F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000; *idem*, *Metoda wykresograficzna w katechezie*, Pelplin – Lublin 2001.

KKK stanowi autorytatywne kompendium katolickiej wiary i moralności, które ma służyć pasterzom Kościoła jako narzędzie wypełniania ich misji wobec współczesnego człowieka, a także jest przeznaczony dla wszystkich, dla ludzi w każdym wieku, każdej narodowości i kultury[14]. Przekaz Katechizmu i jego recepcja w poszczególnych krajach dokonują się w kontekście konkretnych uwarunkowań społeczno-kulturowych i społeczno-religijnych. Można przyjąć hipotezę, że im wyższa jest w społeczeństwie religijność, tym szanse przyjęcia orędzia ewangelicznego zawartego w Katechizmie są większe, a ograniczenia — mniejsze. Na niektóre uwarunkowania społeczno-religijne w odniesieniu do społeczeństwa polskiego wskażemy w niniejszym opracowaniu.

Jako pierwsze nasuwa się pytanie, czy KKK jest znany w społeczeństwie polskim i w jakim zakresie? Czy jest czytany i jak często przez Polaków? Czy stanowi punkt odniesienia dla ich wiary i praktyki życia chrześcijańskiego? Na tego typu pytania możemy odpowiedzieć tylko pośrednio.

Wydawnictwo Pallottinum wydało KKK w 1994 r. Całościowy nakład wynosił 800 tys. egz. Obecnie w fazie końcowej znajduje się drugie, poprawione wydanie Katechizmu. Jeżeli w Polsce w 1995 r. było 12 500 802 gospodarstw domowych (tworzyły je osoby wspólnie mieszkające i utrzymujące się)[15], to przynajmniej co 15 polska rodzina — statystycznie rzecz biorąc — posiada Katechizm. O jego lekturze trudno cokolwiek powiedzieć wprost, możemy wnioskować jedynie pośrednio na podstawie sondaży opinii publicznej dotyczących czytelnictwa książek religijnych.

Z sondaży przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wynika, że w 1991 r. 61,5% ankietowanych Polaków nie czytało nic z dziedziny religijnej i 35,6% — przyznało, że czyta „coś". W 1998 r. czytanie książek religijnych deklarowało 34,5% respondentów: 27,1% mężczyzn i 42,0% kobiet. W diecezji włocławskiej w 1997 r. 35,3% badanych deklarowało jakąś formę czytelnictwa książek religijnych i 61,1% — brak kontaktu z książką religijną (3,6% — brak odpowiedzi)[16]. W sondażu zrealizowanym w maju 1997 r. przed pielgrzymką Jana Pawła II do Ojczyzny, przez OBOP i Ośrodek Sondaży Spo-

[14] Kard. J. Ratzinger, *Owoc kolegialnej pracy biskupów*, „L'Osservatore Romano" 14:1993, nr 2, s. 10; J. Ratzinger, Ch. Schönborn, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche*, München – Zürich – Wien 1993.

[15] *Gospodarstwo domowe i rodzinne. Polska. Spis ludności i mieszkań metodą reprezentacyjną 1995*, GUS, Warszawa 1996, s. 89–91.

[16] J. Góral, K. Klauza, *Mass media a religijność* [w:] *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 109; K. Klauza, *Mass media a religijność* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 135; W. Piwowarski, *Postawy wobec wiary* [w:] *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 1997, s. 45.

łecznych OPINIA, 79% badanych zadeklarowało, że przynajmniej raz w życiu czytało Pismo św., 66% — książkę o tematyce religijnej, 32 % — jakiś dokument wydany przez Jana Pawła II (np. list pasterski, orędzie, encyklika); 44% — regularnie lub nieregularnie czytało prasę katolicką[17]. W sondażu CBOS z sierpnia 2001 r. 65% badanych oświadczyło, że w ciągu ostatnich 30 dni przed badaniami nie czytało żadnej książki (w 1998 r. — 58%). Posiadanie Biblii w domowych księgozbiorach zadeklarowało 69% badanych[18].

W świetle przytoczonych danych sondażowych można twierdzić, że najwyżej co trzeci Polak czyta książki o tematyce religijnej, KKK prawdopodobnie znacznie mniej, dla większości Polaków jest on książką nieznaną. Trudno jest określić bezpośredni wpływ Katechizmu na świadomość religijną katolików w Polsce. Niełatwo też byłoby opisać jego wpływ w naukach teologicznych, w katolickiej nauce społecznej i w praktycznym duszpasterstwie (np. homilie, katecheza). Nie można kompetentnie określić rozmiarów spełnienia się oczekiwań Jana Pawła II w społeczeństwie polskim, że KKK „będzie mógł stać się skutecznym narzędziem dalszego pogłębiania wiedzy i zaowocuje autentyczną odnową duchową i moralną"[19]. Czy nowy Katechizm okazał się „rewolucyjny" i jest „nie tylko termometrem kultury religijnej, ale też kompasem kultury w ogóle"[20]?

W niniejszych rozważaniach zajmiemy się KKK jedynie pośrednio, opisując kontekst społeczno-kulturowy i społeczno-religijny, w którym Katechizm jest upowszechniany. Próbujemy określić szanse i ograniczenia jego recepcji w kontekście zmieniającego się społeczeństwa polskiego, także w warunkach podlegającej przekształceniom religijności Polaków. Pytając o adresatów Katechizmu, zwrócimy uwagę na następujące kwestie: wyznanie wiary Kościoła a wierzenia Polaków, msza św. i sakramenty, Dekalog i inne zasady życia chrześcijańskiego, modlitwa chrześcijańska.

Rozważając religijność z socjologicznego punktu widzenia, uwzględniamy jedynie jej aspekty społeczne, nie pretendując do całościowego ujęcia fenomenu religijnego. Religijność badana przez socjologa nie jest wielkością statyczną, lecz ustawicznie zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Socjolog może przyjąć z pełnym zrozumieniem pogląd Jana Pawła II wypowiedziany podczas audiencji generalnej 14 kwietnia 1999 r.: „Jaką postawę przyjmuje Kościół wobec różnych form ateizmu oraz ich motywacji ideologicznych? Kościół

[17] *Przed przyjazdem Papieża. OBOP i Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA (maj, 1997)*, Warszawa 1997, s. 11–12.

[18] *Cała Polska czyta dzieciom? Komunikat z badań CBOS*, BS/121/2001, Warszawa 2001, s. 9; *Książka w życiu codziennym Polaków. Komunikat z badań CBOS*, BS/127/98, Warszawa 1998, s. 10.

[19] „L'Osservatore Romano" 14:1993, nr 2, s. 8.

[20] J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 7–8.

nie lekceważy poważnego studium psychologicznych i socjologicznych składników religii jako zjawiska, ale stanowczo odrzuca interpretację religijności jako projekcji ludzkiej psychiki lub wytworu warunków społecznych. Autentyczne doświadczenie religijne nie jest bowiem wyrazem infantylizmu, lecz dojrzałym i wielkodusznym przyjęciem Boga, który zaspokaja potrzebę globalnego sensu życia i pozwala odpowiedzialnie działać na rzecz lepszego społeczeństwa"[21]. Scenariusz „pożegnania się z Bogiem" i „zdystansowania się wobec Kościołów", realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi wyznaczać przemian w religijności polskiego społeczeństwa, nawet jeżeli należy liczyć się w przyszłości ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego i to w rozmaitych wymiarach.

2. WYZNANIE WIARY KOŚCIOŁA A WIERZENIA POLAKÓW

Wiara jest osobowym przylgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Ma ona podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy. Akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy. Wierzymy nie w kogoś innego niż tylko w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego (KKK 176–178). Nie wyznajemy trzech Bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach. „Osoby Boskie, nierozdzielne w tym, kim są, są także nierozdzielne w tym, co czynią. W jednym działaniu Bożym każda Osoba Boska ukazuje jednak to, co jest Jej własne w Trójcy, przede wszystkim w Boskich posłaniach wcielenia Syna i daru Ducha Świętego" (KKK 267). Bóg sam stworzył wszechświat w sposób wolny, bezpośrednio bez żadnej pomocy (KKK 317) oraz człowieka na swoje podobieństwo (KKK 380). „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem w jedności swojej Osoby Boskiej; z tej racji jest On jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi" (KKK 480). „Chrystus ma dwie natury, Boską i ludzką, nie pomieszane, ale zjednoczone w jednej Osobie Syna Bożego" (KKK 481). Jezus ofiarował się w sposób dobrowolny dla naszego zbawienia (KKK 620).

„Przez śmierć dusza zostaje oddzielona od ciała, ale w zmartwychwstaniu Bóg udzieli naszemu przemienionemu ciału niezniszczalnego życia, ponownie łącząc je z duszą. Jak Chrystus zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak wszyscy zmartwychwstaniemy w dniu ostatecznym" (KKK 1016). „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego zbawienia wiecznego, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości Boga" (KKK 1054). „Idąc za

[21] „L'Osservatore Romano" 20:1999, nr 7, s. 50.

przykładem Chrystusa, Kościół uprzedza wiernych o »smutnej i bolesnej rzeczywistości śmierci wiecznej«, nazywanej także »piekłem«" (KKK 1056). Katechizm podkreśla także, że zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego zostało powierzone Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, tj. papieżowi i biskupom pozostającym z nim w komunii (KKK 100). Pismo święte zawiera słowo Boże, a ponieważ jest natchnione, jest prawdziwie słowem Bożym (KKK 135).

Akceptacja *Credo* jest tak ważna dla religii, że tylko ta jednostka, która zaakceptowała wszystkie jego elementy, może być uznana w pełni za osobę wierzącą. W praktyce nie każdy, kto przeczy dogmatom wiary, chce dobrowolnie zrywać z religią i Kościołem. Nie zawsze też zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie ścisłym jest heretykiem, przynajmniej heretykiem nieświadomym, „materialnym". Artykuły wiary, które tworzą *Credo*, są gwarancją tożsamości chrześcijanina w jego powołaniu. Nie może on bezpiecznie przeżywać swojej wiary bez odniesienia do podstawowych twierdzeń wyznawanej religii. Warunkiem niemal przedwstępnym wiary jest uznanie istnienia Boga.

Według sondażu Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z 1998 r. 95,3% badanych wierzyło w Boga lub Siłę Wyższą, 88,7% — w Jezusa Chrystusa jako Boga-człowieka, 72,7% — w wieczną nagrodę lub karę, 61,6% — w istnienie piekła (w 1991 r. odpowiednio: 84,0%, 82,1%, 63,3%, 46,6%). Przekonanych, że ze śmiercią nie wszystko się kończy, było w 1991 r. — 54,8% badanych, w 1998 r. — 70,1% („śmierć jest przejściem do życia w innym świecie" odpowiednio: 54,9% i 75,4%). W latach 1991–1998 nastąpiły zmiany idące w kierunku wzrostu akceptacji niektórych dogmatów wiary. W tym samym okresie wskaźnik głęboko wierzących i wierzących zmniejszył się o 4,6% i wynosił w 1998 r. 85,3%[22].

W 1998 r. 16,7% badanych akceptowało pogląd, że wszystkie wyznania mają tę samą wartość, 27,8% — wyznania są różne, ale przywykłem do swojego, 41,9% — wszystkie wyznania zasługują na szacunek, ale przedkładam swoje nad inne, 11,2% — tylko moje wyznanie jest prawdziwe, 2,7% — brak odpowiedzi (w 1991 r. odpowiednio: 16,4%, 38,2%, 32,5%, 10,4%, 2,5%[23]). Przytoczone powyżej wyniki można interpretować w rozmaity sposób, np. twierdzenie „tylko moje wyznanie jest prawdziwe" uznać za przejaw braku postawy ekumenicznej.

---

[22] E. Jarmoch, *Doświadczenie religijne* [w:] *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 31–32; *idem*, *Globalne postawy Polaków wobec religii* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 17–18; *idem*, *Doświadczenie religijne* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 39–40; P. Taras, *Życie przyszłe człowieka* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 44–51.

[23] M. Olech, *Ekumenizm i tolerancja* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 141.

W całości wydają się one świadczyć o swoistej pragmatyzacji myślenia o różnych wyznaniach i swoistej deprecjacji kryterium „prawdziwości – fałszywości".

W europejskich badaniach nad wartościami w latach 1999–2000 stwierdzono, że 95,7% badanych Polaków deklarowało przynależność do jakiegoś wyznania religijnego (4,3% — nie należy). Wśród należących do jakiegoś wyznania 98,4% przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego (odpowiednie dane dla 32 krajów Europy: 72,2%, 58,1%). Zdecydowana większość badanych wierzyła w Boga osobowego — 82,7%, co dziesiąty w ducha albo siły nadprzyrodzone — 10,1% i tylko nielicznie nie wierzyli ani w Boga, ani w Siłę Wyższą — 1,7% lub byli niezdecydowani — 5,4% (w Europie: 40,7%, 33,2%, 15,1%, 10,9%). W ocenie ważności wiary w Boga według 10-punktowej skali Polacy uzyskali wskaźnik przeciętny 8,39 i ustępowali w Europie jedynie Maltańczykom (9,19) i Rumunom (8,63). Podobnie na trzecim miejscu znaleźli się Polacy w Europie według kryterium satysfakcji i siły, jakie czerpią z religii (82,0% badanych). Na poziomie autodeklaracji 94,4% badanych Polaków określiło siebie jako religijnych (przeciętny wskaźnik dla całej Europy — 66,7%).

Podstawowym składnikiem wierzeń jest wiara w Boga, którą wyznawało 97,3% badanych Polaków (w 1990 r. — 94,7%). Wiarę w życie po śmierci deklarowało 80,4% respondentów (w 1990 r. — 62,1%), w istnienie piekła — 65,6% (w 1990 r. — 36,1%), w niebo — 79,8% (w 1990 r. — 66,9%), w grzech — 90,3% (w 1990 r. — 83,5%), w reinkarnację (wędrówkę dusz) — 24,6% (w 1990 r. — 31,8%). W świetle danych z europejskich badań nad wartościami w Polsce w latach 1990–1999 nastąpiło lekki wzrost aprobaty wierzeń religijnych. Wskaźniki wierzeń religijnych w 32 krajach europejskich w latach 1999–2000 kształtowały się na znacznie niższym poziomie: wiara w Boga — 77,4%, w życie po śmierci — 53,3%, w istnienie piekła — 33,9%, w istnienie nieba — 46,3%, w istnienie grzechu — 62,1%, w reinkarnację — 24,1%[24].

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w 1999 r. 67,0% badanych Polaków deklarowało wiarę w istnienie Boga, 11,5% — wierzy wtedy, kiedy ma wątpliwości, 6,5% — czasem wierzy, czasem nie wierzy, 8,4% — nie wierzy w uosobionego Boga, 4,1% — nie wie, czy Bóg istnieje i 2,5% — nie wierzy w Boga (w 1991 r. odpowiednio: 67,9%, 9,0%, 7,7%, 9,5%, 4,0%, 1,8%). W 1991 r. 63,3% badanych wierzyło, że istnieje Bóg, który osobiście zajmuje się każdą istotą ludzką, w 1999 r. — 59,5%. W 1999 r. 13,2% badanych określiło

[24] L. Halman, *The European Values Study: a Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg 2001, s. 74–96. W europejskich badaniach nad wartościami 1999 r. 12,8% Polaków przyznawało, że posiada przedmioty przynoszące szczęście, jak maskotka czy talizman (w Europie — 19,0%). Wśród osób noszących te przedmioty tylko mniejszość wierzyła, że przynoszą one szczęście (s. 100–101).

siebie jako głęboko wierzących, 82,0% — jako wierzących, 3,8% — jako niewierzących i 1,0% — jako niezdecydowanych.

W 1999 r. wiarę w życie po śmierci deklarowali Polacy w następujący sposób: zdecydowanie tak — 30,8%, raczej tak — 32,0%, raczej nie — 13,2%, zdecydowanie nie — 6,7%, trudno powiedzieć — 17,3% (w 1991 r. odpowiednio: 32,8%, 30,1%, 12,5%, 8,6%, 16,0%); w niebo w 1999 r. — 29,7%, 31,8%, 13,3%, 7,7%, 17,6% (w 1991 r. — 33,3%, 33,1%, 11,3%, 8,7%, 13,5%); w istnienie piekła w 1999 r. — 24,8%, 25,7%, 19,5%, 9,9%, 20,1% (w 1991 r. — 18,4%, 27,1%, 20,2%, 19,3%, 15,1%); w cuda religijne w 1999 r. — 20,7%, 30,5%, 18,5%, 10,5%, 19,8% (w 1991 r. — 17,5%, 26,7%, 19,6%, 17,8%, 18,5%).

Badani w 1999 r. Polacy ustosunkowali się do Biblii w następujący sposób: Biblia jest prawdziwym słowem Bożym i jej treść należy odczytywać dosłownie — 25,8%; to prawda, że Biblia jest oparta na słowie Bożym, ale nie wszystko w niej należy odczytywać dosłownie — 37,9%; Biblia jest starą księgą zawierającą opowieści, legendy, historie i nauki moralne spisane przez człowieka — 18,7%; to pytanie nie dotyczy respondenta — 3,5%; trudno powiedzieć — 14,1% (w 1991 r. odpowiednio: 31,6%, 30,0%, 18,8%, 2,8%, 16,7%). W świetle Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego wierzenia religijne w latach 1991–1999 utrzymywały się na względnie stałym poziomie, a w niektórych kwestiach ich akceptacja nawet nieznacznie wzrosła (np. wiara w cuda religijne i w istnienie piekła). Tylko 13,0% badanych w 1999 r. dostrzegło w swoim dotychczasowym życiu zmiany w odniesieniu do religii (w 1991 r. — 17,7%)[25].

Wysokie wskaźniki autodeklaracji wiary i wierzeń konstatuje się w sondażach CBOS. W 1997 r. 14% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, 81% — za wierzących, 4% — za raczej niewierzących, 1% — za całkowicie niewierzących (w październiku 1999 r. odpowiednio: 10,8%, 84,5%, 2,8%, 1,9%; w grudniu 1999 r. — 11,9%, 85,2%, 1,9%, 1,0%; w październiku 2001 r. — 10,2%, 84,3%, 2,7%, 2,1% oraz 0,2% — trudno powiedzieć, 0,4% — odmowa odpowiedzi)[26]. Prawie dwie trzecie Polaków wierzyło w Boga i nie miało żadnych wątpliwości co do jego istnienia (61% badanych). Jedna czwarta respondentów miała niekiedy chwile zwątpienia, ale ogólnie nie wpływało to na ich przeświadczenie, że są osobami wierzącymi (25%). Co dwudziesty ankietowany nie był pewny swej wiary (5%), co siedemnasty deklarował, że nie wierzy w uosobionego Boga, lecz

[25] Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

[26] *Aktualne problemy i wydarzenia (113). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 1999, s. 21; *Aktualne problemy i wydarzenia (115). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 1999, s. 22; *Aktualne problemy i wydarzenia (137). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 11.

jedynie w Siłę Wyższą (6%). W latach 1992–1999 autodeklaracje dotyczące intensywności wiary były bardzo stabilne[27].

W sondażu CBOS z 2000 r. 56,7% badanych określiło siebie jako wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła, 39,6% — jako wierzących na swój sposób, 1,3% — jako niezdecydowanych, niepotrafiących określić, czy są wierzącymi, czy nie, 0,7% — jako niewierzących i nieinteresujących się tymi sprawami, 0,4% — jako niewierzących ze względu na błędność nauk Kościoła, 0,5% — inne odpowiedzi, 0,7% — trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi. Identyfikację religijną akcentującą więź z Kościołem („jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła") częściej przejawiali mieszkańcy wsi, osoby o niższym poziomie wykształcenia i starsze wiekiem[28].

Pomimo wysokiego wskaźnika odsetka Polaków przeświadczonych o istnieniu Boga, wskaźniki rzeczywistych wierzeń odbiegają nieco od tych nakazanych przez KKK. Są to wierzący „nie całkowicie" lub katolicy selektywni, wybiórczy. W 1997 r. Polacy deklarowali w następujący sposób swoje wierzenia religijne: wierzę w to, że dobro wcześniej czy później zawsze zwycięża nad złem — 81% badanych, w Sąd Ostateczny — 77%, że człowiek ma duszę nieśmiertelną — 76%, w niebo — 72%, w życie pozagrobowe — 71%, w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym — 70%, w przeznaczenie, istnienie dobrego lub złego losu — 70%, w zmartwychwstanie zmarłych — 67%, w cuda, których nie można wyjaśnić za pomocą ludzkiej wiedzy — 60%, w piekło — 59%, w wędrówkę dusz (reinkarnację) — 34%, w to, że zwierzęta mają duszę — 30%. Co piąty badany nie wierzył w życie pozagrobowe, w niebo, w istnienie grzechu pierworodnego, co czwarty — w zmartwychwstanie zmarłych i w istnienie piekła[29].

W październiku 2001 r. respondenci CBOS odpowiadali na pytanie, czy śmierć kończy nasze życie, czy też jest jeszcze coś po śmierci. Według 14,5% ankietowanych nic nie ma po śmierci, według 68,5% — jest jeszcze coś po śmierci (17,0% — trudno powiedzieć); 18,2% badanych niepokoi się bardzo, że nie dostąpi zbawienia, że Bóg im nie przebaczy, 30,5% — trochę się niepokoi, 16,9% — niewiele, 32,8% — wcale, 1,8% — trudno powiedzieć; 23,8% — niepokoi się bardzo tym, że umrze bez przyjęcia sakramentu, nie w stanie łaski, 30,6%

[27] *Wiara Polaków. Komunikat z badań CBOS*, BS/65/65/97, Warszawa 1997, s. 2–3; B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła* [w:] *Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989–1999*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2000, s. 185.

[28] B. Wciórka, *Religijność Polaków na przełomie wieków. Komunikat z badań CBOS*, BS/53/2001, Warszawa 2001, s. 10–12.

[29] *Wiara Polaków*, s. 5.

— trochę się niepokoi, 16,7% — niewiele, 27,9% — wcale, 0,9% — trudno powiedzieć[30].

Młodzież szkół średnich i studenci, badani w skali całego kraju przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 1988 r., deklarowali następujące postawy wobec religii: głęboko wierzący — 17,9%, wierzący — 61,8%, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej — 15,3%, obojętny — 2,4%, niewierzący — 2,4%, nieudzielający odpowiedzi — 0,2%. Powtórzony w 1998 r. sondaż ogólnopolski dostarczył danych empirycznych wskazujących na osłabienie globalnych postaw wobec religii (odpowiednio: 10,1%, 57,7%, 21,8%, 7,3%, 2,4%, 0,7%). Wskaźnik wierzących w okresie 10 lat zmniejszył się o 11,9%. W 1988 r. 81,1% respondentów uznawało, że istnieje Siła wyższa od człowieka, która rządzi światem, 58,1% badanych zadeklarowało wiarę w Boga Osobowego, 78,1% — w Boga Stwórcę świata, 69,9% — w Boga Stwórcę człowieka, 71,7% — w Trójcę św., 83,7% — w Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za zbawienie wszystkich ludzi, 67,7% — w wieczną nagrodę lub karę po śmierci, 51,3% — w istnienie piekła. W powtarzanych w 1998 r. badaniach uzyskano nieco niższe wskaźniki aprobaty dogmatów wiary: wiara w Boga osobowego — 53,8% badanych, w Trójcę Świętą — 70,4%, w Boga Stwórcę świata — 68,3%, w Boga Stwórcę człowieka — 64,1%, w Chrystusa jako Boga (Syn Boży) lub Boga-Człowieka — 83,1%, w Chrystusa jako Odkupiciela na krzyżu — 72,2%, w zmartwychwstanie ludzi — 67,9% (ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem — 27,0%; będą żyć tylko dusze ludzkie — 40,9%), w nagrodę lub karę po śmierci — 61,9%, w istnienie piekła — 56,4%. W latach 1988–1998 zmniejszyły się wskaźniki akceptacji analizowanych prawd wiary, z wyjątkiem wiary w istnienie piekła[31].

W całej zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej w 2000 r. 7,8% badanych deklarowało się jako głęboko wierzący, 56,8% — jako wierzący, 22,4% — jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, 8,5% — jako obojętni, 3,8% — jako niewierzący, 0,8% — nieudzielający odpowiedzi; 85,4% badanych uznawało istnienie Boga, 4,8% — negowało i 9,2% — nie było zdecydowanych (0,6% — brak odpowiedzi); 7,0% badanych uznało, że Bóg, ma wyłączny wpływ na losy człowieka, 15,5% — że wyłącznie człowiek, 64,4% — że zarówno Bóg, jak i człowiek, 5,2% — że ktoś lub coś innego, 6,7% — niemający wyraźnego poglądu na ten temat i 1,2% — nieudzielający odpowiedzi. Jeżeli połączyć tych, którzy uważają, że Bóg wyłącznie wpływa na losy innych

[30] *Aktualne problemy i wydarzenia (136). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 11–12.

[31] S. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2000 (mps pracy doktorskiej), s. 212–232.

ludzi, i tych, którzy dostrzegają współudział Boga w kierowaniu losem ludzi, wówczas otrzymujemy wskaźnik 71,4% uznających związek działalności Boga z codziennością ludzi. Prawdopodobnie wskaźnik tych, którzy uznają Boga jako Osobę, jest jeszcze niższy.

W całej zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej 64,2% badanych wierzyło w Trójcę Świętą, 67,3% — w Boga Stwórcę świata, 61,5% — w Boga Stwórcę człowieka, 72,5% — w zmartwychwstanie Chrystusa, 77,2% — w nieśmiertelność duszy, 37,0% — w zmartwychwstanie ciał, 59,0% — w karę i nagrodę po śmierci, 54,2% — w istnienie piekła. Wskaźnik przeciętny aprobaty 8 dogmatów katolickich wynosił 61,6% (12,8% — dezaprobata, 22,3% — niezdecydowanie, 3,3% — brak odpowiedzi)[32].

Badania socjologiczne z lat dziewięćdziesiątych wskazywały na stosunkowo znaczną stabilność autodeklaracji wiary, chociaż wyniki sondaży opinii publicznej nie były w pełni zgodne. Można przyjąć, że około 90% dorosłych Polaków deklaruje jakąś formę wiary religijnej, wyraźnie mniej w środowiskach młodzieżowych (70%–80%)[33]. Ateizm w dalszym ciągu nie jest w modzie. Jeżeli nawet prognozy z początku lat dziewięćdziesiątych dotyczące nietrwałości religijności w jej kształtach sprzed 1989 r., o spadku znaczenia religijności „manifestowanej" i „patriotycznej", pociągającym za sobą wzrost obojętności religijnej, a nawet ateizmu i nihilizmu praktycznego, nie w pełni weryfikują się, to jednak pewne przesunięcia nawet w najbardziej podstawowych komponentach religijności są już dostrzegalne.

Z niezbyt dokładnych ustaleń empirycznych wynika, że około 10%–20% Polaków skłonnych jest zaakceptować nieosobową naturę Boga, wśród młodzieży jest ich znacznie więcej (30%–40%). Socjologia empiryczna w Polsce tylko marginesowo zajmowała się ideą Boga i wyobrażeniami o Bogu. Tradycyjne wyobrażenia Boga nie pasują już w pełni do współczesnej rzeczywistości. Wielu ludzi odrzuca wyobrażenie Boga absolutnie transcendentnego. „Bóg przestał być uważany za bezpośrednią i kontrolującą przyczynę wszystkiego, co dzieje się w życiu naturalnym, społecznym i psychologicznym. Bóg nie jest już wszechmocną i wszędzie obecną istotą, która bezpośrednio wpływa na dzieje świata i losy lu-

[32] J. Mariański, *Globalne postawy młodzieży wobec religii* (w druku).

[33] Znaczne rozbieżności we wskaźnikach postaw prowierzeniowych ujawniają badania socjologiczne realizowane w wybranych środowiskach społecznych. W zbiorowości 208 osób z Warszawy i okolic, badanych w latach 1993–1995, będących w wieku 21–62 lat, 47,6% określiło siebie jako wierzących i praktykujących, 42,8% jako wierzących niepraktykujących oraz 9,6% — jako niewierzących; A. Kwak, *Rozwód a separacja w opinii kobiet i mężczyzn* [w:] *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999, s. 180.

dzi oraz bezpośrednio decyduje o ich zdrowiu i chorobie. Bóg nie interweniuje już bezpośrednio, a już na pewno nie dlatego, że jest despotą czy dla kaprysu. Z empirycznego punktu widzenia, tj. zgodnie z doświadczeniami współczesnych ludzi, takie metafory, jak »Opatrzność« czy »ingerencja Boga« utożsamia się z absolutną transcendencją Boga, którą ci ludzie całkowicie odrzucają"[34].

Symbol wiary (*Credo*) powinien być przekazywany w nauczaniu Kościoła w całej swej integralności, bez okaleczenia, zafałszowania czy zubożenia. Faktycznie propagowany model wiary religijnej często nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego (oficjalnego). W zależności od szczegółowych sytuacji uwzględnia się większość lub tylko część tych treści. Jedne z nich upowszechnia się z wyjątkową intensywnością, inne akcentuje się mniej wyraźnie lub całkowicie pomija. Postawy ludzi wobec dogmatów wiary są również zróżnicowane: od wiary pogłębionej i umocnionej, poprzez wiarę częściową (selektywne postawy wobec wiary), aż do indyferentyzmu i niewiary. Kształtują się one w procesie socjalizacji i wychowania, w kulturowym kontekście określonego społeczeństwa.

Wiele wskazuje na to, że zjawisko dystansowania się od kościelnie określonej religijności prowadzi nie tyle do ukształtowania się nowej i bardziej zindywidualizowanej religijności, lecz jest po prostu deficytem religijności kościelnej (zwykła negacja, bez dalszych konsekwencji). W przyszłości mogą nabierać społecznego znaczenia postawy religijne o charakterze synkretycznym. Bierze się wówczas trochę treści z chrześcijaństwa, trochę z innych religii i ideologii, dodaje się do tego trochę własnych pomysłów. Taka religijność na własny sposób, *à la carte*, *Bastelreligion*, według własnej reżyserii, rozwija się w krajach zachodnich. Czasem nazywa się ją religijnością postmodernistyczną lub religijnością „majsterkowicza". Pogłębiający się pluralizm społeczno-kulturowy pozwala każdemu wybrać swoje wierzenia religijne.

Wydaje się, że powoli narasta rozbieżność pomiędzy doktryną chrześcijańską a świadomością religijną współczesnych Polaków. Stosowany język, kościelne symbole, tradycyjne metody i sposoby działania docierają do mentalności tylko części wierzących. Człowiek współczesny nie tyle oczekuje nowych dogmatów, nowych katechizmów, lecz raczej nowego stylu ewangelizowania, który pozwoli lepiej zrozumieć podstawowe treści wiary i zintegrować je z własnym życiem. Pytanie zasadnicze brzmi: jaką orientację daje mi wiara konkretnie, w moim

[34] J. van der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 195.

codziennym życiu[35]. Treści dogmatyczne wydają się mniej istotne, a przynajmniej niewiele ewokują w umysłach części katolików polskich. Daleko jest jednak do swoistej kultury nieobecności transcendencji, nawet jeżeli decyzje wielu Polaków na życie według wiary i w wierze nie mają charakteru totalnego, obejmującego cały projekt życia.

Credo jako reguła wiary dla wielu katolików funkcjonuje raczej „na papierze", centralne treści wiary chrześcijańskiej są nieznane lub kwestionowane, niekiedy ignorowane. Wielu chrześcijan przypisuje sobie prawo określania tego, w co mają wierzyć, nie pytając o to, co mówi na ten temat KKK. Obok oficjalnego wyznania wiary występuje prywatne, indywidualne „credo" poszczególnych jednostek. Zwłaszcza w sprawach moralnych wierni chcą podejmować decyzje według własnych poglądów, według własnego sumienia. Poszukuje się tego, co pasuje do naszych własnych wyobrażeń, wszystko inne jest ignorowane (chrześcijaństwo „wybiórcze"). Stała się już prawie normalnością częściowa identyfikacja z Kościołem i jego nauką, częściowe uczestnictwo w życiu Kościoła według kryteriów indywidualnych (według własnych gustów). Wspólnoty chrześcijańskie łatwiej jest opisywać według kategorii terytorialnych i strukturalnych (np. parafie, diecezje) niż według kryteriów wiary (wspólnota wiary).

Wzrasta dystans między tym, co hierarchia kościelna przekazuje wiernym w sposób normatywny, a tym, w co oni faktycznie wierzą i jak żyją. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego i strukturalnej indywidualizacji nie tyle szerzy się ateizm, co katolicyzm selektywny. Każdy może według własnego uznania wybierać i kompilować swoją własną religijność. Możliwości wyboru ulegają radykalizacji, ponieważ tylko mniejszość Polaków uznaje tezę o jedynie prawdziwej religii. KKK jest z pewnością w jakimś sensie punktem odniesienia dla większości Polaków (nawet jeżeli nie zawsze znają go z własnych lektur), ale nie punktem stałym, poza który nie wolno wykraczać.

Wielu wierzących nie odczuwa oporów, by do swojego systemu chrześcijańskiego włączyć tezy o zupełnie innej proweniencji (np. tezę o reinkarnacji). Rzeczywiste wierzenia religijne przesuwają się w obszar pewnej nieokreśloności. Wiara przeplata się ze zwątpieniem, pewność z niepewnością, co — przynajmniej pośrednio — sprzyja subiektywizacji wiary. Szerzy się przekonanie, że wszystkie religie błądzą w ciemności albo że wszystkie ich wypowiedzi są symbolami tego, co jest całkowicie niepoznawalne. Trudno jest dokładnie określić, w jakim zakresie to, co transcendentne przestaje być punktem odniesienia dla współczesnych Polaków.

[35] Th. Herr, *Patient Kirche — Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 2001, s. 202–203.

„W modzie nie jest już tradycyjne i logiczne *Credo*, lecz niejednorodna mieszanka ideowa stworzona na podstawie osobistych preferencji; w modzie nie jest już przestrzeganie tradycji, lecz osobiste upodobania, nie potencjał prawdy, lecz pomoc w konkretnych sytuacjach życiowych, nie obowiązujące dogmaty, lecz przeżycie religijne. Kościoły, ich wyznania i ich przekonanie, że prowadzą do prawdy, natrafiają na brak zaufania. Na przypominającą miksturę religię czasów postmodernizmu składa się niewielka ilość miłości bliźniego i duża doza miłości do zwierząt, nieco wędrówki dusz, duża porcja psychologii i parapsychologii, z domieszką ezoteryki, a wszystko dopełnia idylla bożonarodzeniowa i spora doza krytyki Kościoła. Kwestia, czy wszystko to w ogóle pasuje do siebie, nie stanowi tu problemu, racjonalne wyjaśnienie ustąpiło na rzecz radosnego irracjonalizmu"[36]. Tego rodzaju charakterystyka religijności ludzi współczesnych epoki postmodernizmu nie da się w pełni odnieść do katolików polskich czy szerzej do społeczeństwa polskiego, ale pewne symptomy tego procesu są już obserwowalne w naszym kraju. Wzrasta i u nas zainteresowanie literaturą ezoteryczną, a wiele księgarń ma specjalne stoiska z tą literaturą.

Dokonujące się przekształcenia w sferze wiary religijnej Polaków mają nie tylko negatywny wymiar. Religijność „dziedziczona" powoli przekształca się w religijność z wyboru. Jest to religijność nie w pełni spójna, często selektywna i wybiórcza. Proces ten jest przejawem indywidualizacji i subiektywizacji wiary, być może także przejawem ogólniejszego procesu utraty przez współczesnych spójności w postrzeganiu świata i siebie. Chrześcijański system wartości, norm i wzorów zachowań charakteryzuje się pewną opozycyjnością wobec trendów w sferze postaw i zachowań powodowanych modernizacją społeczną (nowoczesne lub ponowoczesne społeczeństwo).

3. MSZA ŚW. I SAKRAMENTY

„Niedziela, »dzień Pański«, jest głównym dniem celebracji Eucharystii, ponieważ jest to dzień Zmartwychwstania. Niedziela jest w pełnym znaczeniu tego słowa dniem zgromadzenia liturgicznego, dniem rodziny chrześcijańskiej, dniem radości i odpoczynku po pracy" (KKK 1193). „Przykazanie kościelne określa i precyzuje prawo Pańskie: »W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane

[36] P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 261.

wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej«". „Nakazowi uczestniczenia we Mszy świętej czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim, bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego" (KKK 2180). „Eucharystia niedzielna uzasadnia i potwierdza całe działanie chrześcijańskie. Dlatego wierni są zobowiązani do uczestniczenia w Eucharystii w dni nakazane, chyba że są usprawiedliwieni dla ważnego powodu (np. choroba, pielęgnacja niemowląt) lub też otrzymali dyspensę od ich własnego pasterza. Ci, którzy dobrowolnie zaniedbują ten obowiązek, popełniają grzech ciężki" (KKK 2181).

Z socjologicznego punktu widzenia uczestniczenie we mszy św. jest jedną z najważniejszych praktyk religijnych. Praktyki religijne jako zachowania (czynności) religijne nakazane lub zalecane przez Kościół obejmują szeroki zakres uczestnictwa. Dzielą się one na praktyki obowiązkowe (powtarzane i jednorazowe) i praktyki nadobowiązkowe (pobożne). Uczęszczania na mszę św. nie należy utożsamiać z wiarą religijną, jednak zaniedbywanie udziału w niedzielnej Eucharystii wydaje się czułym barometrem, który może wskazywać pośrednio na zmianę świadomości religijnej katolików. Poniżej omówimy wybrane wyniki sondaży opinii publicznej, ilustrujące stan i dynamikę praktyk niedzielnych w społeczeństwie polskim.

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego z 1999 r. 35,5% badanych Polaków uczestniczyło raz w tygodniu w mszach lub nabożeństwach, dwa lub trzy razy w miesiącu — 23,0%, raz w miesiącu — 9,3%, kilka razy w roku — 23,2%, rzadziej niż raz w roku — 4,5%, nigdy — 3,8%, trudno powiedzieć — 0,6% (w 1991 r. odpowiednio: 38,9%, 30,2%, 8,7%, 16,4%, 3,0%, 2,9%, 0,0%)[37]. Uczestnictwo we mszach niedzielnych lub nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu zmniejszyło się w społeczeństwie polskich w latach 1991–1999 o 10,0%.

Dane z sondaży CBOS z końca lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych wskazywały na znaczną stabilność autoidentyfikacji wiary i praktyk religijnych. Odnotowane przez badaczy trendów w religijności jej umocnienie w okresie przełomu 1989 r. utrzymywało się do końca ostatniej dekady XX wieku. W marcu 1997 r. 7% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że uczestniczy w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa czy spotkania religijne, zazwyczaj kilka razy w tygodniu, 51% — raz w tygodniu, 13% — kilka razy w miesiącu, 23% — kilka razy w roku i 7% — w ogóle nie uczestniczy. Według średnich wskaźników za 2000 r. 6% badanych uczestniczyło w praktykach reli-

[37] Dane uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

gijnych kilka razy w tygodniu, 52% — raz w tygodniu, 16% — przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 18% — kilka razy w roku, 8% — w ogóle nie uczestniczy[38].

„Ogólnie można więc uznać, że trzy czwarte dorosłych Polaków to ludzie wierzący i praktykujący systematycznie, przynajmniej raz w tygodniu, lub nieregularnie — jeden, dwa razy w miesiącu. Prawie jedna czwarta społeczeństwa jednak — mimo deklaracji wiary — praktycznie pozostaje poza oddziaływaniem Kościoła"[39]. W sondażu CBOS z października 2001 r. 6,1% badanych deklarowało, że uczestniczy zazwyczaj kilka razy w tygodniu w praktykach religijnych. 49,8% — raz w tygodniu, 17,3% — przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 19,2% — kilka razy w roku, 7,1% — w ogóle nie uczestniczy, 0,4% — odmowa odpowiedzi[40].

W europejskich badaniach nad wartościami 78,2% Polaków deklarowało uczestnictwo w praktykach religijnych przynajmniej raz w miesiącu, 16,6% — w szczególnych okolicznościach i 5,2% — brak uczestnictwa (w Europie odpowiednio: 31,6%, 38,8%, 29,5%). W dzieciństwie (w wieku 12 lat) aż 97,3% badanych brało udział w nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu (w Europie — 56,5%). Polacy szczególnie wysoko oceniali ważność tzw. rytuałów przejścia: chrzest — 96,2% badanych, ślub kościelny — 94,7%, pogrzeb religijny — 96,1% (w całej Europie odpowiednio: 74,9%, 73,6%, 82,3%)[41].

W sondażu OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z maja 1997 r. respondenci określili w następujący sposób swoje uczestnictwo we mszy św. niedzielnej: w każdą niedzielę i święto — 37%, prawie w każdą niedzielę — 21%, jeden lub dwa razy w miesiącu — 13%, tylko w wielkie święta — 15%, tylko z okazji ślubu lub pogrzebu — 7%, w ogóle nie chodzę — 6%, trudno powiedzieć — 1%[42].

Na wysoki poziom praktyk niedzielnych i ich stabilizację w latach dziewięćdziesiątych wskazują dwa sondaże ogólnopolskie zrealizowane przez Instytut Statystyki Kościoła katolickiego SAC oraz w kilku diecezjach. Dane empiryczne dla diecezji włocławskiej (1997 r.), archidiecezji katowickiej (1998 r.), archidiecezji łódzkiej (2000 r.) i dla całego kraju zawiera tabela 1. Respondenci udzielali od-

[38] B. Wciórka, *Religijność Polaków*, s. 2–4, 7; *Wiara Polaków*, s. 4.

[39] B. Roguska, B. Wciórka, *op. cit.*, s. 186.

[40] *Aktualne problemy i wydarzenia (137). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 22.

[41] L. Halman, *op. cit.*, s. 78–80.

[42] *Przed przyjazdem Papieża. Komunikat z badań OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA (maj, 1997)*, Warszawa 1997, s. 10–11.

powiedzi na pytanie: „Proszę powiedzieć, jak często chodził(a) Pan(i) na mszę św. w ciągu ostatniego roku?"

Częstotliwość uczestnictwa	Diecezja włocławska	Archidiecezja katowicka	Archidiecezja łódzka	Polska 1991	Polska 1998
W każdą niedzielę lub częściej	25,7	39,4	28,1	37,8	45,1
Prawie w każdą niedzielę	29,8	22,6	24,8	25,7	22,9
1–2 razy w miesiącu	21,2	14,1	19,5	17,1	11,4
Tylko w wielkie święta	14,1	13,8	15,5	11,5	10,1
Rzadziej	4,6	4,1	5,4	4,8	4,5
Nigdy	3,0	4,7	5,6	—	4,8
Brak danych	1,5	1,3	1,2	3,1	1,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 1. Uczestnictwo we mszy św. niedzielnej (dane w %)[43]

Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę wynosił w diecezji włocławskiej 55,5%, w archidiecezji katowickiej — 62,0%, i w archidiecezji łódzkiej — 52,9%. Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę wynosił w 1991 r. w skali całego kraju 63,5%, w 1998 r. — 68,0% (różnica 4,5%). Natomiast wskaźnik osób uczęszczających rzadziej niż kilka razy w roku lub w ogóle nieuczęszczających wynosił odpowiednio: 4,8% i 9,3%. W latach 1991–1998 zmniejszył się wyraźnie wskaźnik uczęszczających 1–2 razy w miesiącu do kościoła o 5,7% i nieznacznie tzw. katolików świątecznych („kilka razy w roku") — o 1,4%. Jeżeli więc w skali globalnej nie zaznaczyły się wyraźne zmiany w zbiorowości praktykujących, to w ich strukturze nastąpiły lekkie przesunięcia w kierunku zwiększenia się liczebności dwóch kategorii: praktykujących systematycznie i w ogóle niepraktykujących, kosztem zbiorowości katolików praktykujących nieregularnie. Następne lata pokażą, w jakim stopniu ta tendencja ma cechy trwałości.

[43] W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97*, red. W. Zdaniewicz. T. Zembrzuski, Warszawa 1997, s. 53; tenże, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Katowice 1999, s. 25; J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne* [w:] *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 86–87; W. Piwowarski, *Praktyki religijne* (w druku).

Sondaż ogólnopolski CBOS z 1998 r. pozwolił ustalić następującą częstotliwość uczestnictwa młodzieży polskiej w praktykach religijnych, takich jak msze nabożeństwa lub spotkania religijne: kilka razy w tygodniu — 7,1%, raz w tygodniu — 50,1%, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu — 11,2%, kilka razy w roku — 17,7%, w ogóle nie uczestniczy — 13,4%, trudno powiedzieć lub brak odpowiedzi — 0,4%. Poziom praktyk religijnych młodzieży był zbliżony do tego, jaki prezentowały matki (odpowiednio: 10,0%, 49,4%, 10,4%, 15,1%, 5,9%, 7,0% i 2,3% — brak matki) oraz wyższy niż u ojców (4,6%, 42,0%, 9,9%, 18,9%, 8,1%, 9,2% i 7,4% — brak ojca)[44].

Badani w 1988 r. uczniowie szkół średnich i studenci w całej Polsce deklarowali w następujący sposób swoje uczestnictwo w praktykach religijnych: w każdą niedzielę — 36,6%, prawie w każdą niedzielę — 31,3%, około jeden lub dwa razy w miesiącu — 13,2%, tylko w wielkie święta — 7,4%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. — 3,1%, wcale — 4,5%, trudno powiedzieć — 2,7%, brak odpowiedzi — 1,2% (w 1998 r. odpowiednio: 23,6%, 30,1%, 14,0%, 14,7%, 6,2%, 5,9%, 4,9%, 0,6%). Wskaźnik uczęszczających do kościoła w każdą lub prawie w każdą niedzielę zmniejszył się o 14,2% (od 67,9% do 53,7%)[45].

W 2000 r. w zbiorowości młodzieży archidiecezji łódzkiej 15,5% badanych deklarowało uczestnictwo we mszy św. w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem i święta lub częściej, 23,6% — prawie w każdą niedzielę, 17,0% — jeden lub dwa razy w miesiącu, 21,8% — tylko w wielkie święta, 10,6% — tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp., 9,6% — w ogóle nie uczestniczy we mszy św. i 1,9% — nieudzielający odpowiedzi. Poziom praktyk niedzielnych młodzieży archidiecezji łódzkiej był znacznie niższy od tego, jaki ustalono w sondażu ogólnopolskim CBOS w 1998 r. wśród młodzieży i w badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1998 r.[46].

Ogólnie można by powiedzieć, że — według deklaracji badanych Polaków — nakaz uczestniczenia we mszy św. (w każdą lub prawie w każdą niedzielę) spełniało pod koniec lat dziewięćdziesiątych od 58,0% do 68,0% (według wyników różnych sondaży opinii publicznej). Wskaźniki nieregularnie praktykujących wahały się od 9,3% do 11,4%, tzw. katolików sezonowych praktykujących kilka razy w roku — od 10,1% do 23,2%, w ogóle zaś niepraktykujących — od 8,0% do 13,0%. Wyniki te świadczą, że przynajmniej dla około 30% katolików polskich nakaz niedzielnego uczestnictwa we mszy św. stracił swoją moc obowiązującą, z nakazu kategorycznego ukształtował się nakaz fakultatywny albo nic niezna-

[44] Informacje uzyskane w CBOS.

[45] S. Zaręba, *op. cit.*, s. 236.

[46] J. Mariański, *Praktyki religijne młodzieży* (w druku).

czący postulat[47]. W ostatniej dekadzie XX wieku praktyki niedzielne utrzymywały się na względnie stabilnym poziomie. Według Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w latach 1991–1999 wskaźnik regularnie lub prawie regularnie uczęszczających w niedzielę do kościoła zmniejszył się o 10,6%. Poziom praktyk niedzielnych w środowiskach młodzieżowych był niższy niż wśród dorosłych Polaków.

Ważną praktyką obowiązkową jest spowiedź i komunia wielkanocna. Według KKK: „Przebaczenie grzechów popełnionych po chrzcie jest udzielane przez osobny sakrament nazywany sakramentem nawrócenia, spowiedzi, pokuty lub pojednania" (KKK 1486). „Kto chce dostąpić pojednania z Bogiem i z Kościołem, musi wyznać przed kapłanem wszystkie grzechy ciężkie" (KKK 1493). „Indywidualna i integralna spowiedź z grzechów ciężkich oraz rozgrzeszenie stanowią jedyny zwyczajny sposób pojednania się z Bogiem i Kościołem" (KKK 1497). „Kościół żywo poleca wiernym, by przyjmowali zawsze Komunię świętą, gdy uczestniczą w sprawowaniu Eucharystii. Zobowiązuje ich do tego przynajmniej raz w roku" (KKK 1417). „Drugie przykazanie (»Przynajmniej raz w roku spowiadać się«) zapewnia przygotowanie do Eucharystii przez przyjęcie sakramentu pojednania, który jest kontynuacją dzieła nawrócenia i przebaczenia, zapoczątkowanego na chrzcie. Trzecie przykazanie (»Przynajmniej raz w roku w czasie wielkanocnym Komunię świętą przyjąć«) określa minimum w przyjmowaniu Ciała i Krwi Pańskiej w związku ze świętami wielkanocnymi, źródłem i ośrodkiem liturgii chrześcijańskiej" (KKK 2042).

Współcześnie można ustalać poziom realizacji obowiązkowych praktyk wielkanocnych w skali całego kraju jedynie poprzez sondaże opinii publicznej. Parafie — poza nielicznymi wyjątkami — nie prowadzą obliczeń wiernych przystępujących do sakramentów wielkanocnych, tym bardziej nie czynią tego diecezje. Jedynym źródłem dla socjologa pozostają autodeklaracje respondentów na temat ich uczestnictwa w spowiedzi i komunii wielkanocnej. Uzyskane w sondażach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC dane empiryczne zawiera tabela 2.

[47] M. N. Ebertz, *Neue Unbekümmertheit im Umgang mit Kirche*, „Lebendige Seelsorge" 51:2000, nr 4–5, s. 221.

Kategorie odpowiedzi	Diecezja włocławska	Archidiecezja katowicka	Archidiecezja łódzka	Polska 1991	Polska 1998
Raz w miesiącu	51,5	26,5	10,3	27,4	34,0
Kilka razy w roku	19,1	34,4	42,6	11,7	28,4
Raz w roku	9,4	15,8	15,9	43,1	17,0
Raz na kilka lat	15,5	14,1	18,2	12,5	15,5
Ani razu od wielu lat	—	—	4,9	0,9	0,9
Wcale	2,0	4,8	5,7	1,5	0,9
Brak danych	2,6	4,4	2,4	2,9	3,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 2. Przystępowanie do spowiedzi (dane w %)[48]

Łącząc trzy pierwsze kategorie przystępujących do spowiedzi, otrzymujemy wskaźnik „paschantes", który wynosi: dla diecezji włocławskiej — 80,0%, dla archidiecezji katowickiej — 76,7%, dla archidiecezji łódzkiej — 68,8%, dla całego kraju w 1991 r. — 82,2%, w 1998 r. — 79,4%. W latach 1991–1998 wskaźnik „paschantes" zmniejszył się o 2,8%. Nieco niższy wskaźnik „paschantes" ustalono w badaniach OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA. W 1997 r. częstotliwość przystępowania do spowiedzi określili respondenci następująco: w ostatnim tygodniu — 7%, w ostatnim miesiącu — 30%, przed paroma miesiącami — 32%, przed rokiem — 8%, przed paroma laty — 14%, ani razu od dzieciństwa — 2%, wcale nie przystępuję — 3%, trudno powiedzieć — 4% (wskaźnik „paschantes" — 69%)[49].

W 1988 r. 17,7% badanej młodzieży polskiej (uczniowie i studenci) deklarowało, że przystąpiło do komunii św. w ostatnim tygodniu przed badaniami, 33,8% — w ostatnim miesiącu, 27,4% — przed paroma miesiącami, 6,7% — przed rokiem, 8,8% — przed kilkoma laty, 2,5% — ani razu od wielu lat, 1,9% — wcale nie przystępuje, 1,2% — brak odpowiedzi (w 1998 r. odpowiednio: 17,9%, 17,8%, 37,3%, 9,2%, 9,6%, 5,6%, 1,8%, 0,8%). Wskaźnik „paschantes" — według tych deklaracji — wynosił 78,9% w 1988 r. i 73,0% — w 1998 r.[50]

[48] W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Kto wygrał?*, s. 56; *idem*, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Postawy społeczno-religijne*, s. 27; J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki*, s. 94–95.

[49] *Przed przyjazdem Papieża*, s. 11.

[50] S. Zaręba, *op. cit.*, s. 239.

Młodzież archidiecezji łódzkiej odpowiedziała w 2000 r. na pytanie: „Jak często przestępujesz do spowiedzi?". Odpowiedzi były następujące: dwa razy w miesiącu — 1,5% badanych, raz w miesiącu — 7,0%, kilka razy w roku — 37,8%, raz w roku — 14,8%, rzadziej niż raz w roku — 10,0%, raz na kilka lat — 15,2%, ani razu od dzieciństwa — 5,5%, wcale nie przystępuje — 6,8%, nieudzielający odpowiedzi — 1,5%. Łącząc cztery pierwsze kategorie odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik przystępujących do spowiedzi wielkanocnej wynoszący 61,1%[51].

W świetle omówionych danych empirycznych trudno byłoby mówić o jakimś wyraźnym spadku praktyk wielkanocnych, zarówno spowiedzi, jak i komunii św. Trzeba jednak podkreślić, że deklaracje badanych katolików o ich zaangażowaniach kultowych mogą być nieco zawyżone w stosunku do zachowań rzeczywistych. Praktyka spowiedzi pojmowana jako „wyliczanie grzechów" traci powoli na znaczeniu. Być może zmniejsza się poczucie grzechu, a społeczeństwo coraz mniej jest nękane problemami duszy i jej zbawienia. Wydaje się, że „rytualna dewiacja" bardziej zaznacza się w odniesieniu do spowiedzi indywidualnej niż niedzielnej mszy św.

4. DEKALOG I INNE ZASADY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA

W trzeciej części Katechizmu zawarte jest moralne nauczanie Kościoła. Jest ono oparte na Objawieniu, z niego czerpie inspirację główne pojęcie, a także uzasadnienie głoszonych norm moralnych[52]. Katechizm — twierdzi kard. J. Ratzinger — jest książką o moralności i jeszcze czymś więcej. „Mówi o człowieku, ale u jego podstaw leży przekonanie, że pytania o człowieka nie można odrywać od pytania o Boga. Nie sposób mówić poprawnie o człowieku, jeśli nie mówi się jednocześnie o Bogu; o Bogu jednak nie możemy mówić poprawnie, jeśli On sam nam nie powie, kim jest. Dlatego wskazań moralnych, które przynosi Katechizm, nie wolno odrywać od tego, co mówi on o Bogu i o Jego obecności w naszej historii. Katechizm należy czytać jako całość. Odczytanie stronic traktujących o moralności byłoby fałszywe, gdyby zostały one oderwane od kontekstu, to jest od wyznania wiary, od nauki o sakramentach i o modlitwie"[53].

---

[51] J. Mariański, *Praktyki religijne młodzieży* (w druku).

[52] A. Szostek, *Etyka otwarta na Ewangelię* [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 165.

[53] J. Ratzinger, *Książka, która czerpie z doświadczenia Kościoła wszystkich wieków*, „L'Osservatore Romano" 14:1993, nr 2, s. 13.

„Dziesięć przykazań, będąc wyrazem podstawowych powinności człowieka względem Boga i względem bliźniego, objawia w swojej istotnej treści poważne zobowiązania. Są one ze swojej natury niezmienne i obowiązują zawsze i wszędzie. Nikt nie może od nich dyspensować. Dziesięć przykazań wyrył Bóg w sercu człowieka" (KKK 2072). „Dekalog stanowi uprzywilejowany wyraz prawa naturalnego. Znamy go za pośrednictwem Objawienia Bożego i rozumu ludzkiego" (KKK 2080). „Nauczanie pasterzy Kościoła w dziedzinie moralności dokonuje się zazwyczaj w katechezie i przepowiadaniu na podstawie Dekalogu, który wskazuje zasady życia moralnego ważne dla każdego człowieka" (KKK 2049). „Nieomylność Urzędu Nauczycielskiego pasterzy obejmuje wszystkie treści nauki, łącznie z moralnością, bez których zbawcze prawdy wiary nie mogą być strzeżone, wykładane czy zachowywane" (KKK 2051).

We współczesnych pluralistycznych społeczeństwach zaznaczają się tendencje do przewartościowania wartości, wyrażające się w odchodzeniu od wartości powinnościowych (obowiązek) do wartości samorozwojowych (samorealizacja). Oznacza to w istocie ewolucję od moralności nakazów i zakazów w kierunku moralności indywidualnych osądów (moralność wolności). To właśnie jednostka ma wyrażać swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać „tu i teraz" za słuszny. Przyznawanie człowiekowi lub społeczeństwu nie tylko autonomii w rozpoznawaniu powinności moralnych, ale i w ich kreowaniu, grozi zachwianiem nie tylko religijnego porządku moralnego, ale i wszelkiego obiektywnego ładu moralnego. W tym kontekście łatwo kształtują się opinie, że Dekalog tworzy przede wszystkim moralność nakazów i zakazów, nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka.

Znajomość przykazań Dekalogu jest w społeczeństwie polskim na dość dobrym poziomie. Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1998 r. od 63,9% do 77,3% respondentów potrafiło wymienić poszczególne przykazania Dekalogu (wskaźnik przeciętny — 69,3%). Brak znajomości Dekalogu wahał się w przedziale od 6,1% do 18,7%. Najczęściej wymieniano przykazania: IV, V, VI, VII. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 42,4% badanych potrafiło wymienić przynajmniej niektóre przykazania kościelne, a 37,4% respondentów nie pamiętało ich w ogóle. W archidiecezji katowickiej znajomość przykazań Bożych była nieco wyższa i wahała się w odniesieniu do poszczególnych przykazań od 65,2% do 78,2% (wskaźnik przeciętny — 71,4%)[54]. W świadomości większości Polaków funkcjonuje model moralności oparty na przykazaniach Dekalogu.

Społecznie i moralnie bardziej znaczący niż stan wiedzy o Dekalogu jest stosunek badanych do poszczególnych przykazań Bożych. W sondażu OBOP dla

[54] W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Religijność Polaków*, s. 71; *idem*, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Postawy społeczno-religijne*, s. 23.

„Polityki" z 2001 r. indagowano respondentów, czy uważają oni przykazania Dekalogu za nadal aktualne czy za przestarzałe. W odniesieniu do I przykazania 81% badanych uważało, że powinno się je przestrzegać zawsze i niezależnie od sytuacji, 7% — że tylko w niektórych sytuacjach i 12% — że jest już ono nieaktualne w naszych czasach; II przykazanie odpowiednio: 80%, 8%, 12%; III przykazanie: 77%, 7%, 16%; IV przykazanie: 94%, 2%, 4%; V przykazanie: 95%, 1%, 4%; VI przykazanie: 87%, 6%, 7%; VII przykazanie: 90%, 4%, 6%; VIII przykazanie: 86%, 4%, 10%; IX przykazanie: 86%, 5%, 9%; X przykazanie: 88%, 5%, 7%. Trzy pierwsze przykazania (tzw. religijne) mają znacząco niższą akceptację (choć jeszcze wysoką) niż pozostałe (tzw. moralne). Można wnosić, że katolicy w Polsce mają większe trudności z uchwyceniem teologicznego sensu przykazań określających obowiązki wobec Boga niż obowiązki wobec bliźnich[55].

Młodzież szkół ponadpodstawowych i młodzież studiująca w 1988 i 1998 r. w skali całego kraju oceniała każde przykazanie Boże w jeden z czterech zasygnalizowanych sposobów: przykazania Dekalogu mają zastosowanie całkowite (w życiu respondenta) — A; zastosowanie częściowe — B; nie mają żadnego zastosowania — C; nie umiem powiedzieć — D. Uzyskane wyniki empiryczne prezentuje tabela 3.

Przykazania Dekalogu	A	B	C	D	Brak danych	Razem
I	57,2	13,3	7,3	12,9	9,2	100,0
II	28,1	33,6	14,1	14,5	9,8	100,0
III	41,2	28,4	10,2	9,4	10,8	100,0
IV	68,1	16,2	2,0	5,6	8,1	100,0
V	75,7	4,6	5,2	6,1	8,4	100,0
VI	51,9	16,8	10,1	10,4	10,9	100,0
VII	62,5	13,5	6,6	7,3	10,2	100,0
VIII	37,8	32,9	6,4	12,3	10,6	100,0
IX	47,8	18,0	11,1	12,2	11,0	100,0
X	44,9	23,3	7,6	13,1	11,1	100,0

Tab. 3. Stosunek młodzieży do norm Dekalogu w 1998 r. (dane w %)

[55] A. Szostkiewicz, *Dekalog i Polacy*, „Polityka" 2001, nr 37, s. 4–5.

Jeśli chodzi o przykazania Dekalogu przestrzegane przez respondenta, to przeprowadzona ankieta wskazuje, że najbardziej respektowanymi są trzy przykazania „moralne": V, IV, VII. Mniej przestrzegane są przykazania „seksualne": VI, IX oraz w jeszcze mniejszym stopniu przykazania „religijne": III i II. Od tego schematu odchylają się trzy przypadki. Przykazanie I o charakterze „religijnym" uzyskało stosunkowo wysoką aprobatę, podobną do przykazań „moralnych". Natomiast dwa przykazania „moralne" (X i VIII) poziomem aprobaty zbliżały się do przykazań „religijnych".

Wskaźnik pełnej aprobaty poszczególnych przykazań Dekalogu wahał się w 1988 r. od 30,4% do 85,6%, w 1998 r. — od 28,1% do 75,7% i był niższy w odniesieniu do wszystkich przykazań Bożych. Przeciętny wskaźnik aprobaty wynosił w 1988 r. — 62,5%, aprobaty częściowej — 21,2%, dezaprobaty — 5,2%, niezdecydowania — 3,8% i braku odpowiedzi — 7,3% (w 1998 r. odpowiednio: 51,5%, 20,1%, 8,0%, 10,4%, 10,0%). W latach 1988–1998 zmniejszył się wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu wśród polskiej młodzieży o 11,0%, pełnej dezaprobaty wzrósł o 2,8%. Pomimo niewątpliwych negatywnych przemian w świadomości moralnej młodych Polaków można w dalszym ciągu twierdzić, że w ustosunkowaniu się do przykazań Dekalogu pozostają oni pod silnym wpływem moralnej tradycji judeochrześcijańskiej. Zmiany w aprobacie przykazań Dekalogu dotyczą zarówno przykazań „religijnych", jak i „seksualnych" oraz „moralnych"[56].

Ludność wiejska (gmina Wąwolnica, woj. lubelskie) w 1998 r. określiła swój stosunek do norm Dekalogu według kryteriów, czy te przykazania mają zastosowanie całkowite, częściowe, czy też nie mają w ogóle zastosowania w życiu respondentów. Odpowiedź „mają zastosowanie całkowite" kształtowały się następująco wobec poszczególnych przykazań Dekalogu: I — 89,7%, II — 55,0%, III — 66,7%, IV — 83,6%, V — 93,7%, VI — 79,9%, VII — 85,4%, VIII — 56,6%, IX — 79,6%, X — 65,1%. Średni wskaźnik aprobaty wszystkich przykazań Bożych wynosił 75,4%, aprobaty częściowej — 20,4%, pełnej dezaprobaty — 1,3%, niemający zdania — 1,5%, nieudzielający odpowiedzi — 1,5%. Bardziej krytycznie ocenili respondenci ważność przykazań Dekalogu w życiu tzw. większości Polaków. Średni wskaźnik całkowitej aprobaty wynosił tylko 6,4%, aprobaty częściowej — 44,1%, dezaprobaty — 18,1%, niezdecydowania — 26,8%, braku odpowiedzi — 4,6%[57]. Według mieszkańców wsi Dekalog przestał być w znacznej mierze wzorcem określającym właściwe zachowania tzw. większości Polaków lub ma zastosowanie tylko częściowe.

---

[56] J. Mariański, *Kondycja religijna*, s. 54–56; S. Zaręba, *op. cit.*, s. 131–134.

[57] R. Bogusz, *Wartości życiowe mieszkańców wsi ze szczególnym uwzględnieniem wartości zdrowia (na przykładzie gminy Wąwolnica)*, Lublin 2001 (mps pracy doktorskiej), s. 159–162, 364.

Dekalog jako najwspanialsza kodyfikacja podstaw moralnych dla całej ludzkości nie jest powszechnie akceptowany w społeczeństwie polskim. W odniesieniu do środowisk młodzieżowych można mówić nawet o pewnym kryzysie, który bardziej dotyczy relacji człowiek – Bóg i zobowiązań stąd wynikających, niż relacji człowiek – człowiek, a więc tych nakazów i zakazów religijnych, które odnoszą się do człowieka i jego stosunków z innymi ludźmi. Jeżeli będzie zanikać świadomość prawdziwie ludzkich wartości, na przykład tych tworzących podstawy norm Dekalogu, wówczas będą stać pod znakiem zapytania wszelkie kodyfikacje praw ludzkich i prawdziwie ludzki postęp społeczny. W świetle dotychczasowych wyników badań socjologicznych należy mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie. Wniosek ten znajduje swoje dodatkowe uprawomocnienie w rezultatach innych badań socjologicznych. W europejskich badaniach nad wartościami w 1999 r. 50,8% Polaków podzielało pogląd o istnieniu kryteriów dobra i zła, 45,6% uważało, że nie ma takich kryteriów, a o dobru i złu decydują okoliczności, 3,6% — odrzucało obydwa twierdzenia (w Europie odpowiednio: 31,4%, 62,4%, 6,3%)[58].

Przeprowadzone analizy socjologiczne dotyczące postaw wobec Dekalogu nie wskazują na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym. Nie znaczy to jednak, że w świadomości badanych Polaków nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Przejście od moralności obiektywnej do subiektywnej, od moralności nakazów i zakazów do moralności indywidualnych opcji, od moralności rygorystycznej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów, może dokonywać się na poziomie bardziej konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego.

KKK omawia w sposób bardzo konkretny reguły odnoszące się do moralności małżeńskiej i rodzinnej. „Do istoty małżeństwa należy jedność, nierozerwalność i otwartość na płodność. Poligamia jest przeciwna jedności małżeństwa; rozwód rozłącza to, co Bóg złączył. Odrzucenie płodności pozbawia życie małżeńskie dziecka, które jest najcenniejszym darem małżeństwa" (KKK 1664). „Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków zakłada wierną miłość. Zobowiązuje ich do zachowania nierozerwalności małżeństwa" (KKK 2397). „Regulacja poczęć ukazuje jeden z aspektów odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa. Prawość intencji małżonków nie usprawiedliwia odwoływania się do środków moralnie niedopuszczalnych (np. sterylizacji bezpośredniej lub antykoncepcji" (KKK 2399). „Dziecko od chwili poczęcia ma prawo do życia. Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel lub środek, jest praktyką haniebną, poważnie sprzeciwiającą się prawu moralnemu" (KKK 2322).

[58] L. Halman, *op. cit.*, s. 73.

Kościół głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, ale także wchodzi w konkrety życia, między innymi małżeńsko-rodzinnego, opierając swoje rozwiązania na ewangelicznej wierze. Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy etyczne są traktowane jako ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek sfery *sacrum*. W życiu społecznym rzeczywista moralność małżeńsko-rodzinna jest poddana różnorodnym prądom liberalnym i permisywnym. Idzie tu przede wszystkim o napięcia i konflikty pomiędzy religijnym modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnych społeczeństwach.

Według sondażu zrealizowanego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w 1991 r. 30,2% badanych uznawało współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa za dopuszczalne, 4,4% — zdradę małżeńską, 15,6% — rozwód, 47,8% — stosowanie środków antykoncepcyjnych, 19,1% — przerywanie ciąży (w 1998 r. odpowiednio: 41,4%, 3,2%, 23,1%, 46,4%, 9,1%). Przeciętny wskaźnik dezaprobaty 5 wybranych norm z zakresu katolickiej moralności seksualnej wynosił w 1991 r. — 23,4%, aprobaty — 39,9%, częściowej aprobaty i częściowej dezaprobaty („to zależy") — 22,2%, braku zdania lub braku odpowiedzi — 14,5% (w 1998 r. odpowiednio: 24,6%, 47,9%, 18,6%, 8,9%)[59]. W latach 1991–1998 nastąpił lekki wzrost aprobaty dwóch norm moralności katolickiej: zakazującej stosowania środków antykoncepcyjnych i aborcji oraz nieznacznie normy nakazującej wierność małżeńską.

W 1999 r. — według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego — 22,4% badanych dorosłych Polaków uważało stosunki seksualne przed ślubem za zawsze lub prawie zawsze niewłaściwe, 82,9% — seks z innym partnerem niż współmałżonek, 71,0% — stosunki homoseksualne (w 1992 r. odpowiednio: 19,4%, 74,9%, 66,2%). Za możliwością legalnego przerwania ciąży, jeśli ciąża poważnie zagraża zdrowiu kobiety, opowiadało się 79,9% badanych; jeśli istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że dziecko urodzi się z poważnymi wadami — 75,7%; jeśli ciąża była wynikiem gwałtu — 69,4%; jeśli rodzina ma bardzo niskie dochody i nie może sobie pozwolić na więcej dzieci — 42,6%; jeśli kobieta jest mężatką i nie chce mieć już więcej dzieci — 37,9%; jeśli kobieta nie jest mężatką i nie chce wyjść za mężczyznę, z którym zaszła w ciążę — 29,3%; jeśli kobieta tak chce, niezależnie od tego, jakie ma ku temu powody — 28,8% (w 1992 r. odpowiednio: 84,7%, 81,7%, 76,3%, 53,7%, 45,4%, 39,6%, 37,7%)[60].

[59] W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne* [w:] *Religijność Polaków*, s. 73.

[60] Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

W okresie siedmiu lat zmniejszyło się społeczne przyzwolenie na przerywanie ciąży i nieznaczny wzrost dezaprobaty dla niektórych zachowań ze sfery moralnej.

Według sondażu OBOP z sierpnia 1995 r. Polacy najczęściej potępiali niepłacenie alimentów (95%), znieważanie symboli religijnych (93%), nielegalne zajmowanie lub używanie cudzego mieszkania (89%), współżycie seksualne za pieniądze lub dla innych korzyści (79%), ukrywanie dochodów przed urzędem podatkowym (64%), przerywanie ciąży (49%), spowodowanie śmierci nieuleczalnie chorego, cierpiącego, na jego prośbę, pod wpływem współczucia (48%), rozwodzenie się małżonków (39%), współżycie seksualne bez ślubu (35%); w 1993 r. odpowiednio: 97%, 94%, 93%, 76%, 69%, 39%, 48%, 34%, 34%. Najmniej tolerancyjne były osoby starsze, z niższym wykształceniem, mieszkańcy wsi, osoby deklarujące się jako wierzące i regularnie praktykujące[61].

Zasadnicze zmiany w ustosunkowaniu się do katolickich norm etyki przedmałżeńskiej i małżeńskiej zaznaczyły się w świadomości moralnej młodzieży szkolnej i studenckiej w latach 1988–1998. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty pięciu reguł etycznych katolickiej moralności seksualnej kształtował się w całej badanej zbiorowości młodzieży w 1988 r. na poziomie 38,0% i w 1998 r. — 26,7%. Jest on wyraźnie niższy od wskaźników aprobaty dogmatów katolickich. Raz jeszcze potwierdza się hipoteza, że negatywne zmiany w religijności kościelnej dotyczą przede wszystkim sfery moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej[62].

Dość rozpowszechnione są postawy tych, którzy uważają, że jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest to, czy jest to dobre, czy złe, moralne czy niemoralne. Niektóre ze środowisk czy segmentów struktury społecznej są szczególnie nasycone tego rodzaju postawami instrumentalnymi („robię to, co chcę"). Subiektywistyczne czy indywidualistyczne nastawienia są szczególnie widoczne w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej. Zasady skuteczności i pragmatyzmu, kryteria zysku i pieniądza, niełatwo dają się pogodzić z logiką wiary, z logiką wierności Bogu i z bezinteresownym darem z siebie. Promowanie tego, co subiektywne i relatywne kłóci się z uniwersalizmem etyki chrześcijańskiej, bowiem imperatywy etyczne są wówczas traktowane jako względne i uzależnione od okoliczności.

Rozdzielanie seksu i prokreacji, współżycie przedmałżeńskie, aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcja, rozwody, traktowanie nowo narodzonego dziecka jako ograniczenie własnej przyszłości czy zagrożenie dla kariery

[61] *Jakie zachowania potępiamy? Komunikat z badań OBOP (sierpień, 1995)*, Warszawa 1995, s. 1–5.

[62] S. Zaręba, *op. cit.*, s. 277.

życiowej, kohabitacja — to tylko hasła wywoławcze. Kościół chce rozwiązywać wielkie problemy moralne związane z małżeństwem i rodziną, nawołując do etycznego stylu życia. Wielu katolików nie dostrzega w tych kwestiach optyki religijnej, a niektórzy z nich chcieliby rozwiązywać je za pomocą techniki czy nawet chemii. W warunkach upowszechniania się relatywistycznej świadomości czy zneutralizowanej moralności trudno jest upowszechniać obiektywne, obowiązujące wszystkich wartości i normy uniwersalne. Współczesny kontekst społeczno-kulturowy nie sprzyja kształtowaniu się wyraźnej świadomości na temat fundamentalnych zagadnień moralnych, nie ułatwia recepcji moralnego przesłania KKK w świadomości ludzi wierzących.

5. MODLITWA CHRZEŚCIJAŃSKA

Czwarta część KKK jest poświęcona modlitwie, która jest wiarą stosowaną. „Modlitwa chrześcijańska jest związkiem przymierza między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie. Jest działaniem Boga i człowieka; wypływa z Ducha Świętego i z nas, jest skierowana całkowicie ku Ojcu, w zjednoczeniu z ludzką wolą Syna Bożego, który stał się człowiekiem" (KKK 2564). „Kościół zachęca wiernych do regularnej modlitwy; modlitw codziennych, Liturgii Godzin, niedzielnej Eucharystii, świąt roku liturgicznego" (KKK 2720). „Tradycja chrześcijańska obejmuje trzy główne formy życia modlitwy: modlitwę ustną, rozmyślanie i kontemplację. Skupienie serca jest ich wspólną cechą" (KKK 2721).

Modlitwa jako nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem jest formą praktyki, która nie poddaje się wprost kontroli środowiska społecznego, tylko częściowo może być uzależniona od presji zewnętrznych. Z socjologicznego punktu widzenia rejestruje się najczęściej tylko pewne zewnętrzne objawy modlitwy, bez wnikania w głębię doświadczenia i przeżyć religijnych. Modlitwa indywidualna, rozumiana najczęściej jako pacierz codzienny, w opinii ludzi wierzących jest uznawana za bardzo elementarny obowiązek religijny i stanowi ważny element wychowania religijnego dzieci w rodzinie. W przekonaniu wielu katolików praktyka codziennego pacierza uchodzi za obowiązkową, usankcjonowaną grzechem ciężkim.

W europejskich badaniach nad wartościami w 1999 r. 78,0% Polaków deklarowało, iż modli się (poza nabożeństwami) przynajmniej jeden raz w tygodniu, 7,0% — przynajmniej jeden raz w miesiącu, 10,5% — rzadziej i 4,4% — nigdy (w 32 krajach Europy odpowiednio: 42,7%, 6,7%, 18,5%, 32,1%)[63].

[63] L. Halman, *op. cit.*, s. 98.

Według danych Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego z 1999 r. 7,1% badanych Polaków modli się kilka razy dziennie, 28,1% — raz dziennie, 13,3% — kilka razy w tygodniu, 8,7% — co tydzień, 8,3% — prawie co tydzień, 7,4% — dwa lub trzy razy w miesiącu, 6,0% — mniej niż raz w miesiącu, 9,2% — kilka razy w roku, 2,4% — mniej więcej raz lub dwa razy w roku, 2,5% — rzadziej niż raz do roku, 7,0% — nigdy (w 1991 r. odpowiednio: 15,2%, 36,3%, 12,6%, 8,0%, 4,7%, 4,4%, 3,9%, 7,8%, 1,4%, 1,1%, 4,5%)[64]. W latach 1991–1999 zmniejszyły się wskaźniki modlitwy codziennej z 51,5% do 35,2%.

W sondażu OBOP i Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z maja 1997 r. respondenci zadeklarowali w następujący sposób uczestnictwo w modlitwie w ciągu ostatniego tygodnia przed realizacją badań: dwa razy w ciągu dnia lub częściej — 14%, każdego dnia rano albo wieczorem — 33%, kilka razy w tygodniu — 16%, jeden raz w tygodniu — 12%, ani razu — 19%, trudno powiedzieć, nie pamiętam — 6%[65].

W świetle sondażu przeprowadzonego w 1991 r. przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC około dwie trzecie badanych Polaków modliło się codziennie lub prawie codziennie — 62,0%, około piąta część modliła się sporadycznie (raz w tygodniu) — 18,9% i około piąta część nie realizowała — praktycznie rzecz biorąc — tej formy kontaktu z Bogiem (3,4% — raz w miesiącu; 6,8% — kilka razy w roku; 2,5% — raz w roku, 2,1% — nigdy, 4,3% — brak danych). Powtórzony w 1998 r. sondaż ogólnopolski dostarczył następujących danych: codziennie lub prawie codziennie — 61,3%, raz w tygodniu — 18,4%, raz w miesiącu — 5,5%, kilka razy w roku — 6,5%, raz w roku — 2,1%, nigdy — 3,2%, brak odpowiedzi — 3,0%[66]. W latach 1991–1998 wskaźnik praktyk modlitewnych o charakterze indywidualnym utrzymywał się na bardzo zbliżonym poziomie.

Częstotliwość odmawiania modlitwy przez młodzież uczącą się w szkołach ponadpodstawowych i przez młodzież studiującą przedstawiała się w 1988 r. następująco: codziennie — 48,7%, co kilka dni — 15,6%, w niedzielę i święta — 1,2%, od czasu do czasu — 12,4%, tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych — 5,3%, bardzo rzadko — 7,1%, wcale — 7,6%, brak odpowiedzi — 2,1% (w 1998 r. odpowiednio: 34,4%, 16,1%, 1,3%, 16,8%, 7,3%, 9,1%, 12,4%, 2,6%)[67].

---

[64] Informacje uzyskane od B. Cichomskiego, T. Jerzyńskiego i M. Zielińskiego z Instytutu Studiów Społecznych UW.

[65] *Przed przyjazdem Papieża*, s. 11.

[66] J. Mariański, *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym* [w:] *Religijność Polaków*, s. 109.

[67] J. Mariański, *Kondycja religijna*, s. 36; S. Zaręba, *op. cit.* (tabela 22 w aneksie).

Trzeba jednak podkreślić, że dysponujemy jedynie globalnymi danymi dotyczącymi praktyk modlitewnych. Poza badaniem socjologicznym pozostaje na ogół cała psychospołeczna i religijna sfera motywacyjna tych praktyk. Nie wiemy, jak dalece są one wyrazem autentycznego zaangażowania w osobisty kontakt z Bogiem, w jakim stopniu są przejawem ulegania naciskom społeczno-kulturowym, przyzwyczajeniom czy po prostu rutynie. Wysoki „potencjał" modlitwy w społeczeństwie polskim wart jest jednak szczególnego podkreślenia. Modlitwa nie staje się jeszcze przeżyciem mniejszości.

6. UWAGI KOŃCOWE

Zbliżająca się dziesiąta rocznica ogłoszenia KKK skłania do krytycznej refleksji. Jeżeli Katechizm był adresowany nie tylko do biskupów, teologów, przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, katechetów i wszystkich oficjalnie włączonych w duszpasterstwo Kościoła, ale także do ogółu wiernych, to jego znajomość w społeczeństwie jest prawdopodobnie niewielka. O jego oddziaływaniu na wiernych w Polsce też niewiele można powiedzieć. Trudno rozstrzygnąć, w jakim zakresie KKK — zgodnie z życzeniem Jana Pawła II — stał się „tekstem wzrocowym" dla katechezy odnowionej u źródeł żywej wiary, czy przyczynił się do odnowy całego życia Kościoła[68].

Analiza socjologiczno-pastoralna pokazuje natomiast kontekst społeczno-religijny i społeczno-moralny, w którym dokonuje się recepcja Katechizmu. Wskazania KKK mają znaczną szansę akceptacji w pewnych dziedzinach życia chrześcijańskiego w Polsce (np. liturgia, sakramenty, modlitwa) i znacznie niższą w innych (np. moralność małżeńsko-rodzinna). Przeprowadzona analiza socjologiczna ukazuje, że w kształtującym się pluralistycznym społeczeństwie polskim głoszenie Ewangelii, między inymi z wykorzystaniem KKK staje się coraz trudniejsze. Katechizm może spełniać rolę pewnego drogowskazu dla poszukujących i zagubionych, być źródłem umocnienia dla wierzących i rzeczywistą pomocą w obronie wartości chrześcijańskich. Pomimo niewątpliwych zmian w religijności Polaków po 1989 r., wciąż jest mocno obecna w naszym kraju świadomość chrześcijańska. Jest ona jednak pełna niekonsekwencji, wybiórcza i selektywna, aż po granice heterodoksji.

Należy jednak zauważyć, że we współczesnym świecie we wszystkich dziedzinach życia, także i w religijnej, następuje przesunięcie od heteronomii do

[68] *Konstytucja Apostolska FIDEI DEPOSITUM ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego, opracowanego po Ekumenicznym Soborze Watykańskim II*, „L'Osservatore Romano" 14:1993, nr 2, s. 4.

autonomii. Prawo do autonomii staje się współcześnie swoistą oczywistością kulturową. Instytucje społeczne i polityczne, a także prawa człowieka są adresowane nie tyle do grup czy kolektywów, lecz do jednostek. Kształtowanie własnej biografii i projektu życia staje się przede wszystkim zadaniem jednostki. Jeżeli nawet indywidualizacja oznacza przesunięcie potencjału samorealizacji w centrum życia społecznego, a tym samym „upłynnienie" struktury społecznej, to jednak nie oznacza to powstania „społeczeństwa indywiduów", bez więzi społecznych i normatywnych oczekiwań. Porwadzi jednak do jej znaczących przekształceń[69].

Konsekwencje indywidualizacji są widoczne w dziedzinie życia religijnego. To, co religijne, jest bardziej określane przez jednostkę niż przez instytucje („lokalizacja" religii w indywidualnym „ja"). Postawy wobec religii i praktyki religijne zmieniają się, opierają się nie tyle na utrwalonych systemach normatywnych, lecz raczej na subiektywnych, indywidualnych i „wewnątrzsterowanych" wzorcach. W tym kontekście różne odmiany postmodernizmu gloryfikują życie wśród niepewności i podważają wiarę w obiektywną prawdę. Na przykład nie wierzy się dzisiaj na ogół w jedyną i wyłączną prawdę, lecz wybiera się z wielości prawd własne osobowo przeżywane prawdy (religijność „wielojęzyczna", heterogeniczna). Każdy kształtuje swoją wiarę i według niej żyje, nie chce podporządkować się do końca i bezdyskusyjnie żadnej z wielkich „metaopowieści", w tym i chrześcijaństwu.

Religijność pojawiająca się w zindywidualizowanych kontekstach nie jest łatwa do przekazu. Tradycyjny katechetyczny przekaz wiary rozumiany jako wprowadzenie w utrwalony kontekst kultury napotyka znaczne trudności. Wychowanie religijne dzisiaj musi ukazać, jak obchodzić się z religijnymi i moralnymi opcjami, jakie należy stosować kryteria w podejmowaniu wolnych decyzji. Przyszłość religii chrześcijańskiej — w wymiarach społecznych — jest ściśle związana z rodzinnym przekazem przynależności wyznaniowej i religijnej oraz „tematyzacją" treści religijnych i wzorów zachowań na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich. Bez religijnej socjalizacji i doświadczenia wiary w interakcjach społecznych będzie zagrożona trwałość samej religii w przyszłości.

W społeczeństwie opcji religia zaczyna łatwo funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości podaży religijnych ofert konkurujących ze sobą Kościołów i różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom. Nie oznacza to odrzucenia całej tradycji religijnej (detradycjonalizacja), lecz raczej wskazuje się na zmianę stosunku do tradycji, która

[69] U. Beck, *Das Zeitalter des „eigenen Lebens". Individualisierung und „paradoxe Sozialstruktur" und andere offene Fragen*, „Aus Politik und Zeitgeschichte" 2001, B. 29, s. 3.

także staje się przedmiotem wyboru. W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu" do „wyboru". Swoją wiarę każdy musi kształtować we własnym zakresie. Religijne elementy, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki, mogą łączyć się z innymi w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste „Bricolage", będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób. Przeżywanie religii, jej estetyzacja, są traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia. Procesy te są w naszym kraju *in statu nascendi*.

Zusammenfassung

Der Katechismus der katholischen Kirche im Kontext der religiös-moralischen Wandlungen in der polnischen Gesellschaft

In diesem Artikel befaßt sich der Autor nur indirekt mit dem „Katechismus der katholischen Kirche" von 1992, d.h. er schildert den sozio-kulturellen und sozio-religiösen Kontext der Verbreitung dieses Katechismus. Er versucht die Chancen und Grenzen seiner Rezeption im Kontext der sich wandelnden polnischen Gesellschaft zu skizzieren, auch unter den Bedingungen der sich wandelnden Religiosität der Polen. Was die Adressaten des Katechismus betrifft, so macht er auf folgende Fragen aufmerksam: das Glaubensbekenntnis der Kirche und der Glaube der Polen, die Heilige Messe und die Sakramente, die Zehn Gebote und andere Prinzipien des christlichen Lebens, das Gebetsleben der Christen. Die soziologisch-pastoraltheologische Analyse zeigt den sozio-religiösen und sozio-moralischen Kontext, in dem sich die Rezeption dieses Katechismus vollzieht. Seine Weisungen haben eine beträchtliche Chance, in gewissen Bereichen des christlichen Lebens in Polen akzeptiert zu werden (z.B. Liturgie, Sakramente, Gebetsleben), während diese Chance auf anderen Gebieten deutlich geringer ist (z.B. Ehe- und Familienmoral). Die durchgeführte soziologische Analyse zeigt, daß in der sich herausbildenden pluralistischen Gesellschaft in Polen die Verkündigung des Evangeliums, u.a. mit Hilfe des Katechismus, immer schwieriger wird. Er kann die Rolle eines Wegweisers für suchende und verirrte Menschen erfüllen, eine Quelle der Stärkung für die Gläubigen sowie eine wirkliche Hilfe bei der Verteidigung der christlichen Werte sein. Trotz fragloser Veränderungen in der Religiosität der Polen nach 1989 ist das christliche Bewußtsein in unserem Land immer noch stark präsent. Allerdings ist es voller Inkonsequenzen und selektiv, manchmal nahe an der Grenze zur Heterodoxie.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

SEMINARE
2002, 18

JAN DOMINIKOWSKI

PRZESTRZENIE SŁOWA... O WNĘTRZACH SAKRALNYCH KS. TADEUSZA FURDYNY

Uczucia głębokiego duchowego poruszenia, ale także pewnego zaskoczenia, ogarniają nas każdorazowo, gdy stajemy przed dziełami sztuki sakralnej ks. Tadeusza Furdyny, salezjanina. Poruszenie wynika zwykle ze skali, rozmachu i liczebności kolejnych realizacji, zaskoczenie zaś budzi wielowymiarowa głębia tych dzieł, ich nowatorstwo i świeżość twórczego spojrzenia na tradycyjne — zdawałoby się — tematy ikonograficzne oraz dojmująco zagadkowa, tajemnicza warstwa formalno-stylistyczna, delikatnie współgrająca z poetycką, narracyjną, często na poły surrealistyczną materią artystyczną. Ksiądz Tadeusz Furdyna (ur. 1930 roku) już prawie od czterdziestu lat z równym poświęceniem i talentem łączy pracę duszpasterską z powołaniem i talentem artystycznym, które determinują jego ogromne dzieło: kilkaset obrazów sztalugowych, grafik i rzeźb, kilkaset witraży i ich zespołów do blisko 130 świątyń w kraju i za granicą, wreszcie kilkadziesiąt wnętrz sakralnych — całościowo wyposażonych we współgrające ze sobą elementy malarskie i rzeźbiarskie.

Obok ogromnego talentu i szaleńczego wręcz samozaparcia w ciężkiej, monumentalnej pracy artystycznej (polichromie, mozaiki i niektóre witraże wykonał artysta samodzielnie), co było właściwe dla artystów zakonnych w dawnych wiekach (a co dawało, jak wiemy, również rezultaty wysokiej próby), dzieło księdza Furdyny ukształtowały gruntowne studia artystyczne, podjęte najpierw na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu w pracowni prof. Stanisława Borysowskiego (zakończone uzyskaniem dyplomu w roku 1964), a następnie kontynuowane w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych w Gdańsku, w pracowni prof. Jacka Żuławskiego oraz w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, w pracowniach profesorów: Wacława Taranczewskiego i Jerzego Nowosielskiego. Kapłan-artysta uprawia — z równym powodzeniem — właściwie wszystkie dyscypliny sztuki: malarstwo monumentalne, mozaikę

i witraż, malarstwo sztalugowe, rzeźbę, grafikę, ilustrację książkową. Najpoważniejszą część jego dorobku stanowią jednakże kompleksowe, monumentalne wystroje wnętrz sakralnych. Wśród nich znajdujemy wnętrza kościołów wzniesionych w średniowieczu, w wiekach XVII i XVIII, świątyń dziewiętnastowiecznych, międzywojennych i — najwięcej — kościołów o architekturze współczesnej. Każda z tych aranżacji dostosowana jest do charakteru architektury, stylistycznego *genius loci* danego miasta i miejsca: wezwania świątyni i duchowości opiekującego się nią zgromadzenia zakonnego czy wspólnoty parafialnej, posiadając jednocześnie swój własny, „furdynowski", odrębny język stylistyczno-formalny, rozpoznawalny na pierwszy rzut oka. W kreacjach tych artysta używa jednakże coraz to nowych, ekspresyjnych środków wyrazu artystycznego, właściwych jego warsztatowi: *amor vacui*, dysonansowe kontrasty skal wielkich i małych, charakterystyczne deformacje rysunku, nerwowy lub sztywny dukt konturu, silne napięcia walorowe, dynamikę linii i plam.

Ksiądz Furdyna odważnie eksploruje w swej twórczości nieprzebyte tereny ogromu treści sakralnych i tematów ikonograficznych dawnych epok, wydobywając na światło dzienne tematy rzadkie i unikatowe, wymagające — jak w dawnych czasach — pewnego przygotowania teologicznego i ponadprzeciętnej wiedzy religijnej, znajomości Starego i Nowego Testamentu, apokryfów i dzieł Ojców Kościoła. W związku z tym odkrywanie sztuki księdza Furdyny staje się — prócz przeżyć natury estetycznej — przygodą w wymiarze duchowym i intelektualnym, zmuszając nas do jej czynnego przeżywania i uczestniczenia w jej rozpoznawaniu i rozszyfrowywaniu teologicznych zawiłości. W tym sensie jego twórczość jest więc niejako naturalnym przedłużeniem duszpasterskiego powołania, jest „katechezą poprzez obraz". Ta niezwykle ważna funkcja sztuki sakralnej, sprawdzająca się jako *Biblia pauperum* w dawnych wiekach, zdaje się ostatnio zapomniana, zaniedbana i niedoceniana w sztuce sakralnej naszych czasów. Bogata twórczość kapłana-artysty w dużym stopniu wypełnia tę lukę — w czasach, gdy spuścizna intelektualna wielu nauk humanistycznych, filozofii i teologii, staje się powoli, w epoce komputeryzacji, unifikacji i trywializacji, niedostępna nawet absolwentom wyższych uczelni — jego dzieła intrygują i wciągają widza, także od strony warstwy treściowej.

Prace księdza Furdyny wyróżniają zawsze niezwykle silne, wyrafinowane, często zakamuflowane odniesienia filozoficzne, teologiczne i etyczne. Odnajdujemy w nich szczególnie często zagadnienia eschatologiczne, prezentowane nie tylko przez zastosowanie tradycyjnej ikonografii i symboliki chrześcijańskiej, ugruntowanych w sztuce sakralnej na przestrzeni dwóch tysiącleci, ale także przez wypracowanie własnych, tworzonych przez artystę swoistych „neologizmów ikonograficznych" i symboli ikonicznych, często inspirowanych otaczającą nas „cywilizacją obrazkową". Te nowe, własne, „furdynowskie" symbole i znaki ikoniczne

doskonale — jak się zdaje — przystają do kolein komunikacji artystycznej czasów współczesnych, a przez to są doskonale czytelne dla współczesnego odbiorcy. Niezaprzeczalny wkład księdza Furdyny we współtworzenie i kształtowanie nowoczesnej ikonografii współczesnej sztuki sakralnej wydaje się faktem niezwykle doniosłym dla jej dalszego rozwoju. Twórczość kapłana-artysty również pod względem stylistyczno-formalnym odbiega od typowych współczesnych zjawisk, określanych terminem „sztuka sakralna". Wszelkie próby jej klasyfikacji stylistycznej w sensie jednoznacznego zaszufladkowania pod etykietą któregoś z „-izmów" są z góry skazane na niepowodzenie. Dzieła księdza wykazują co prawda pewne inspiracje — a to kubizmem, a to ekspresjonizmem, czasami sztuką bizantyjską czy średniowieczną, ale dotyczy to zawsze pewnych delikatnych odniesień, aury i atmosfery tych epok, subtelnych efektów wyrazu całości.

Jednakże, poza wspomnianymi wpływami, prace artysty nasycone są przede wszystkim subtelną poetyką, delikatnym liryzmem z nutą ulotnego, a przecież dobrze wyczuwalnego surrealizmu. Ten „sakralny surrealizm" nie dotyczy bynajmniej formy dzieł, ale takiego budowania kompozycji i operowania zaskakująco zestawianymi ze sobą scenami i motywami ikonograficznymi (w tym także wspomnianymi „neologizmami ikonograficznymi"), że widz zostaje wciągnięty w przedziwną, na pół senną podróż poprzez kalejdoskopowo mieniące się tematy Starego i Nowego Testamentu, apokryfy, legendy, przeplatane okruchami znaków ikonicznych, gestów i tropów kulturowych judeochrześcijańskich i polskich (np. zaskakujące w opisach niektórych polichromii czy cykli dróg krzyżowych połączenie cytatów biblijnych z polskimi przysłowiami, a nawet współczesnymi, popularnymi wyrażeniami typu *bon mot*). Ten „sakralny surrealizm" księdza Furdyny pobudzany jest nie sferą zmysłowych wizji świata materialnego, ale pochodzi wprost z przestrzeni filozoficznych i teologicznych. W wielu najlepszych pracach artysty obserwujemy te tak niezwykłe rozwiązania kompozycyjne i stylistyczne, w których drobny szczegół, symbol czy gest, umieszczone w dziwnym, niezwyczajnym, nietypowym lub przewrotnym kontekście całości, powodują u odbiorcy raz to kontemplacyjne zawieszenie toku myślowego, raz to wywołują ekspresyjną, pełną gorączkowego szukania „klucza" do dzieła, pełną skojarzeń i obrazów, gonitwę myśli.

Obok wskazanych już delikatnych, subtelnych wpływów — a raczej „aluzji" stylistyki epok historycznych: sztuki wczesnochrześcijańskiej, bizantyjskiej i średniowiecznej — w twórczości księdza Furdyny dają się zaobserwować silne fascynacje pracami takich artystów dwudziestego stulecia jak Marc Chagall, Max Ernst czy Paul Klee. Mimo tak wielu odniesień do sztuki współczesnej i rozmaitych jej kierunków artystycznych nie sposób nazwać dzieła księdza Furdyny eklektycznym. Jego twórczość ma bowiem własny, na pierwszy rzut oka rozpoznawalny świat zaskakujących rozwiązań kompozycyjnych i kolorystycznych, cha-

rakterystyczny dukt linii i plam, solidną sztywność konturu, wysmakowane wyważenie rozwiązań walorowych.

W przebogatym, będącym owocem prawdziwie tytanicznej pracy *oeuvre* artysty uderza jeszcze jedna znamienna cecha, właściwa dziełom twórców genialnych: swoista równowaga, będąca rodzajem subtelnego dialogu i harmonii pomiędzy formą artystyczną a ukazywanymi za jej pomocą treściami intelektualnymi. Nie obserwujemy tu nigdy wybujałej, przerośniętej, barokowo rozrzutnej formy, przytłaczającej wątłe treści dzieła, nie zdarza się też, aby słaba, rachityczna, upośledzona forma dzieła została „przygnieciona" rozbudowaną, opisową, nadmiernie „gadatliwą" treścią. W dziełach księdza Furdyny panuje pod tym względem zadziwiająca, klasyczna równowaga. Jest to godne szczególnego podkreślenia w epoce upadku wszelkich kanonów sztuki, w tym również sztuki sakralnej, kiedy z jednej strony obserwujemy całkowicie asakralny, a nawet antysakralny, formalizm w niektórych (przypominających fabryczne hale, silosy czy dworce kolejowe) dziełach architektury i sztuki kościelnej projektowanych przez współczesnych twórców „awangardowo", w myśl zasady „tego jeszcze nie było" — z drugiej strony — całkowity brak wszelkiej dopuszczalnej formy, w wypadku „ozdabiania" kościołów „ręcznie malowanymi", gipsowymi kiczami dewocyjnymi, produkcji domorosłych „uzdolnionych" parafian, i majstrów — „złotych rączek". Głównym nurtem twórczości kapłana-artysty są całościowe aranżacje wnętrz sakralnych — przestrzenne kompozycje, łączące różne dyscypliny sztuk: rzeźbę, mozaikę, malarstwo monumentalne i witraż. W tych „przestrzeniach pełnych Boga" stajemy otoczeni ze wszystkich stron tak dobrze znanymi kompozycjami i rozwiązaniami formalnymi — raz bardziej poetyckimi i lirycznymi (jak chociażby w salezjańskim kościele pw. Św. Stanisława Kostki w Płocku, projekt 1983–1984, realizacja 1988–1996), nasyconymi światłem i klarowną, „powietrzną" przestrzenią, raz znów pełnymi ekspresji i monumentalnej, zda się „eksplodującej" mocy (jak w kościele pw. Św. Maksymiliana Kolbego w Koninie, projekt 1974–1975, realizacja 1975–1978), potężnymi, „symfonicznymi", brzmiącymi jak *Te Deum*... Często wnętrza projektowane przez artystę obejmują typowe elementy tradycyjnego wyposażenia kościelnego — w których nastawa ołtarzowa jest nastawą ołtarzową, stacje drogi krzyżowej są stacjami drogi krzyżowej, a okna witrażowe są na swoich oczywistych, jednoznacznych miejscach, mimo to nawet w takim wypadku widz jest zaskakiwany stroną kompozycyjną i formalną tych dzieł.

Jednakże w twórczości artysty przeważają dzieła przełamujące te konwencjonalne rozwiązania, oczywiście w stopniu nienaruszającym przepisów liturgicznych. Przykładami takich rozwiązań przestrzennych mogą być wnętrza kościołów: salezjanów pw. Matki Boskiej Ostrobramskiej w Suwałkach (projekt 1992–1993, realizacja 1993–1998), w którym rolę nastawy ołtarzowej pełni witraż, a całe wnętrze obiega na wysokości kilku metrów zawieszony — jak całun lub zwój Biblii

— pas miękko wijącego się dookoła wiernych, cienkiego zbrojonego, polichromowanego betonu ze scenami staro- i nowotestamentowymi, oraz podobnie otaczający wiernych rozbudowany cykl Męki Pańskiej, tworzący balustradę empor w malutkim, wiejskim, zabytkowym kościółku w Niekłończycy (projekt 1997–1998, realizacja 1998).

Pierwsze monumentalne aranżacje wnętrz sakralnych kapłana-artysty pochodzą z drugiej połowy lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia. W latach 1966–1968 ksiądz Furdyna zrealizował swoją pierwszą wizję artystyczną (projekt z lat 1965–1966) w salezjańskim kościele pw. Św. Michała Archanioła w Woźniakowie. Współczesne, ascetyczne, pudełkowate wnętrze zapełnił delikatnymi, lirycznymi polichromiami (sceny z życia Chrystusa), abstrakcyjnymi witrażami z bryłek szkła oprawianych w betonowe spoiny, zaś wysoką, prostokątną ścianę za ołtarzem utkał ze złocistej, dywanowo komponowanej mozaiki, z inkrustowaną w gwiezdne konstelacje i mgławice postacią dowódcy zastępów niebieskich — Archanioła Michała. Integralną częścią kompozycji jest hymn *Ciebie Boga wysławiamy*, wypisany na siedmiu kolumnach powyżej ściany ołtarzowej, a poprzez spójną kolorystykę i „ziarnistość" detalu wpisujący się w powierzchnię ściany. W postaci Archanioła stojącego z wzniesionym mieczem w dłoni wśród morza lśniących, promieniejących, dekoracyjnych jak kwiaty gwiazd — odnajdujemy dalekie echa i nastrój sztuki bizantyjskiej, a w cyklu polichromii, utrzymanych w rozbielonych, złamanych, subtelnych barwach — pewne wpływy, szczególnie w zakresie budowania formy i kompozycji — mistrza artysty — Jerzego Nowosielskiego. Wysmukłe, hieratyczne postacie o przymkniętych oczach i wąskich dłoniach oraz charakterystyczny „pajęczynowaty" kontur i kreska rysunku są zresztą charakterystyczne dla wczesnego okresu twórczości kapłana-artysty. Cykl polichromii w Woźniakowie obejmuje sceny: 1. Uciszenie burzy na jeziorze Genezaret, 2. Boże Narodzenie, 3. Modlitwa w Ogrójcu, 4. Ukrzyżowanie, 5. Zmartwychwstanie, 6. Zesłanie Ducha Świętego, 7 i 8. Wskrzeszenie Łazarza (dwa pola), 9. Miłość Boga i bliźniego (Największe przykazanie), 10. Ostatnia Wieczerza (Umycie nóg), 11. Miłosierny Samarytanin, 12. Uzdrawianie chorych.

Ponad dwadzieścia lat trwały prace przy dekoracji i wyposażaniu salezjańskiego kościoła pw. Św. Teresy w Łodzi, monumentalnej świątyni (wzorowanej na Bazylice Św. Piotra w Rzymie) wzniesionej na rzucie krzyża greckiego, nakrytej ogromną kopułą. Pierwsze projekty elementów wystroju powstały w roku 1968. Były to realizowane w latach 1968–1972 witraże z bryłek szkła, osadzanych w betonie, realizowane osobiście przez autora. W latach osiemdziesiątych powstały: mozaiki w tamburze kopuły (Osiem błogosławieństw, 1980–1985) i witraże abstrakcyjne w 24 oknach kopuły oraz stacje drogi krzyżowej, wykonane w charakterystycznej technice reliefu wgłębnego (jak klocki drzeworytnicze)

W roku 1988 powstała ściana ołtarzowa zestawiona z pionowo budowanych, pofałdowanych elementów ceramicznych, będąca tłem dla tradycyjnego krucyfiksu. Ponad ołtarzem skrzące się w bryłkach szkła na ogromnym witrażu światło leje się jak jakaś nieziemska gloria. Warto zwrócić uwagę na ukrytą symbolikę całego założenia prezbiterialnego: pod mensą ołtarzową odnajdujemy półkolisty kształt pokryty mrowiem dłoni wzniesionych w geście modlitwy i adoracji. Umieszczony poniżej blok granitu wywołuje skojarzenie mensy z kształtem niskiego kielicha mszalnego. Podobnie ukształtowana jest ściana ołtarzowa — wklęsło, półkoliście cofnięta ku tyłowi tworzy znowu kształt czary kielicha, centralne zaś fragmenty witraża z bryłek szkła, wykonane z bezbarwnych elementów, sprawiają wrażenie hostii promieniejącej blaskiem Najwyższego. Warto dodać, iż również ściany łódzkiego kościoła ksiądz Furdyna pokrył migotliwymi mozaikami o „przypadkowo" rozmywających się granicach, pastelowej kolorystyce i dywanowych, abstrakcyjnych, kalejdoskopowo rozrzuconych kompozycjach. Wnętrze kościoła Św. Teresy uzupełnił ostatnio artysta o sześć niewielkich, wykonanych z wypalanej ceramiki, ołtarzyków bocznych (1993–1999). Łódzka świątynia salezjańska jest z pewnością jednym z najpiękniejszych i najbardziej spójnych stylistycznie wnętrz sakralnych projektowanych przez księdza Furdynę.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku powstały piękne, zastępujące nastawy ołtarzowe, mozaiki na ścianach prezbiteriów kościołów: pw. Św. Józefa w Łodzi (oo. Karmelitów) oraz parafialnych w Grannem i w Czaplinku. Zasadniczym kluczem odważnej kompozycji mozaiki w łódzkim kościele oo. Karmelitów jest postać Św. Józefa, trzymającego na rękach Dzieciątko. Powyżej niczym bujna korona drzewa kłębią się nasyconymi, migotliwymi barwami historie biblijne, tłumy świętych, apostołów, proroków i zwykłych ludzi, których Chrystus spotykał na ścieżkach swej ziemskiej wędrówki. Postacie te są tak małe, a kompozycja tak skłębiona (niczym wizja senna), że całość wydaje się przekraczać granice abstrakcji. Pendant do głównej kompozycji stanowią małe, jakby wycięte, swobodnie rozrzucone na ściany prezbiterium fragmenty, „urywki", czy też „odpryski" głównej kompozycji, co w całości sprawia wrażenie, iż mozaiki te są jakby fragmentami, szczęśliwie ocalałymi przez wieki jakiś bizantyjskich i starochrześcijańskich arcydzieł — teraz przez konserwatorów wydobytymi spod późniejszych tynków... W kościele oo. Karmelitów nastrój ascetycznej surowości wzmagają wspaniałe witraże (projekt 1970–1971, realizacja 1972–1975), wykonane równolegle z mozaikami, jedne z najpiękniejszych w twórczości artysty. W przypominającą sieci rybackie, gęstą siatkę ołowianych spoin ujęte są drobne, jakby „przypadkowe", na poły abstrakcyjne, na poły symboliczne przedstawienia postaci i scen biblijnych, drobnych symboli i znaków ikonicznych. Charakterystyczne są tu zwichrowane, zaburzone, pogięte przebiegi duktu linii podziałów i konturów rysunku, za którymi podążają zniekształcenia pogiętej armatury

witraży umieszczonych w oknach zgrupowanych trójkowo („triforia"). Bardzo ascetyczne, archaiczne, „starożytne" odczucie całości idzie tu w parze z celowo „naiwną" kompozycją i rysunkiem, zdradzającymi pewne wpływy sztuki Paula Klee.

Podobny „archaiczno-prymitywny" dekoratywizm cechuje mozaiki w prezbiterium kościoła w Grannem (projekt 1972, realizacja 1973–1974). Ścianę ołtarzową tworzy tu zakomponowana w pionie mozaika z przedstawieniem Ostatniej Wieczerzy, widzianej jakby z lotu ptaka (stół ujęty w pionie), ponad nią zaś, pod stropem, w ośmiobocznym medalionie wykonał artysta scenę Zmartwychwstania Pańskiego. Wnętrze tego kościoła ozdabiają ponadto interesujące witraże z bryłek szklanych w spoinach betonowych o abstrakcyjnych na poły kompozycjach, z drobnymi, prawie odrealnionymi figurkami nieznanych świętych, umieszczonych na nich w rytmicznych rzędach.

Figuratywna mozaika z przedstawieniem Ostatniej Wieczerzy zdobi też ścianę ołtarzową prezbiterium kościoła salezjanów w Czaplinku (projekt 1974–1975, realizacja 1975–1976). Scena ta jest tu ujęta klasycznie, a więc horyzontalnie, a linia głów Chrystusa i apostołów wyznacza jej górną, chimerycznie gnącą się linię graniczną. Scenie asystują rzucone obok na tło białej ściany postaci aniołów z dekoracyjnie barwnymi skrzydłami. Wycinankowy, przypadkowy kontur tych jakby „niewykończonych" mozaik, rozrzuconych „fragmentami" po płaszczyźnie kompozycyjnej jest szczególną, charakterystyczną dla artysty cechą prac realizowanych w tej technice.

Jednym z najbardziej zadziwiających wnętrz kościelnych wykreowanych przez artystę jest wnętrze kościoła pw. Św. Maksymiliana Marii Kolbego w Koninie (jeden z największych polskich kościołów współczesnych, o powierzchni 1600 m^2, pierwszy w Polsce kościół o wezwaniu męczennika z Oświęcimia), projektowany w latach 1974–1975, realizowany głównie przez samego autora w latach 1975–1981. Architektura ogromnego halowego kościoła z płaskim stropem pokrytym drewnem i trójboczną wnęką prezbiterialną, doświetloną częściowo od góry przez niewidoczne z wnętrza kościoła okna, częściowo przez wysokie, wąskie, igliczne okienka — nie dawała artyście pretekstów do zbyt wielu inspiracji. A jednak... Całe prezbiterium pokrywają mozaiki z błękitnymi, niby drabiny do nieba, wąskimi, osuwającymi się elementami kompozycyjnymi, umieszczonymi pionowo, wysuwającymi się z góry jak promienie światła. Wkomponowane w nie okna z barwnymi, abstrakcyjnymi witrażami są integralnymi elementami tej kompozycji. U dołu — niewielkie przedstawienia figuratywne: św. Józef z Dzieciątkiem (patron prześladowanych i uwięzionych), w kolistych gloriach: Chrystus Zmartwychwstały, Matka Boska Niepokalana, św. Maksymilian umierający (na tle czerwonego trójkąta, którym w obozie hitlerowcy oznaczali polskich więźniów), wreszcie u góry, wtopiony w mozaikową kompozycję św. Maksymilian w chwa-

le niebieskiej. Wystrój kościoła uzupełnia szeroki fryz mozaikowy, umieszczony panoramicznie po obu stronach prezbiterium, na bielonej, tynkowanej ścianie, przedstawiający świętych polskich (św. Stanisław bp., św. Andrzej Bobola, św. Stanisław Kostka, czterdziestu św. Męczenników Dominikanów z Sandomierza, bł. S. Teresa Ledóchowska, bł. Jadwiga królowa, bł. Bogumił bp., Pięciu Braci Męczenników, sługa boży bp. Michał Kozal, św. Wojciech). Swobodnie rozrzucone, geometryczne plamy kompozycji fryzu (górne i dolne krawędzie o uskokowych, geometrycznych nierównościach) o przewadze kierunków poziomych działają jak kontrapunkt dla otwartych niczym scena operowa (w sensie przepychu dekoracji i dominującego górnego oświetlenia), wertykalnych rozwiązań kompozycyjnych prezbiterium. Poprzez swoją dynamikę pionowych, niezupełnie równoległych układów pokrytych mozaiką kubicznych reliefów kompozycja prezbiterium optycznie działa niejako „wciągająco ku górze". Odbiorcy zdaje się, iż za chwilę zostanie pociągnięty, „wessany" przez światło lejące się z górnych okien prezbiterium, wzdłuż rytmicznych, monumentalnych — jak dźwięki organów — błękitnych pasów-promieni...

W kościele konińskim dziełem księdza Furdyny obok innych elementów wyposażenia wnętrza (modrzewiowe ławki, mensa ołtarzowa, pulpit lektorski i inne meble, stacje drogi krzyżowej rzeźbione w drewnie) jest także monumentalna dekoracja fasady — dziesięć wykonanych w technice sgraffita scen z życia św. Maksymiliana (Dwie korony, Niepokalanów, Japonia, Okupacja, Oświęcim, Oddać życie za bliźniego, Cela śmierci, Zastrzyk śmiertelny — krematorium, Orędownictwo: wybór papieża-Polaka, Chwała świętości). Kompozycje te wykonane są w charakterystycznej dla kapłana-artysty stylistyce „monumentalnej grafiki", przypominającej drzeworyt klockowy, z wysmakowanymi układami plam ciemnego, sepiowego brązu i kremowej bieli tynków.

W 1975 roku powstało skromne, ascetyczne wnętrze kaplicy domu zakonnego ss. Urszulanek w Łodzi, które jednakże doskonale prezentuje typową „furdynowską" ikonografię i symbolikę, owe neologizmy ikonograficzne, o których była mowa we wstępie do tych rozważań. Ta symbolika jest — chciałoby się powiedzieć — tak prosta i dobitna, jak sama nauka Chrystusa — bezpośrednia, trafiająca w sedno zagadnienia. W kaplicy ss. Urszulanek nie ma nastawy ołtarzowej, nie ma mozaik, nie ma barwnych witraży (okna przeszklone delikatnymi, pastelowymi tafelkami). Jest prosty krzyż z figurą rozpiętego na nim Zbawiciela, pod nim na ścianie — pozioma belka z rytmicznie ustawionymi, jeden za drugim kielichami do wina. Dwunasty kielich przewrócony, strącony na skraju „stołu" — to kielich Judasza, ze zmarnowanym winem, zmarnowaną Krwią Zbawiciela, ze zmarnowanym życiem... Obok wielki, pionowo ustawiony, oparty o ścianę bochen polskiego, żytniego chleba ze złocistą skórką. Nie, to nie chleb — to tabernakulum. Brzmią słowa hymnu: *Panie dobry jak chleb...* Trudno prostszymi środ-

kami wyrazu, bez bogatej materii i struktury dzieła (wszystko wykonane z jasnego jesionu) oddać tyle treści filozoficznych i teologicznych i pozostawić jeszcze tak wielki margines do własnych przemyśleń — odbiorcy...

„Bizantyjski" przepych mozaik nadaje wnętrzu kościoła w Trzcianie charakterystyczny nastrój. Kompozycja ściany ołtarzowej w prezbiterium (projekt całego wyposażenia z lat 1975–1976, realizacja 1976–1978) dopasowana do łagodnego, koszowego (półeliptycznego) łuku sklepienia przedstawia koronację Matki Boskiej. Tradycyjnej ikonografii tej sceny — bo Maryja jest tu „obleczona w słońce" i „księżyc pod stopami" i „koronę z gwiazd dwunastu", powyżej zaś koronacji dokonuje Chrystus w asyście gołębicy Ducha Świętego i Boga Ojca, przedstawionego symbolicznie przez oko Opatrzności — nadał artysta baśniową dekoracyjność, poprzez zastosowanie charakterystycznej, dywanowo-kalejdoskopowej kolorystyki, drobnego, rozrzuconego detalu. Całą tę piękną scenę opasuje od góry szeroki pas, przedstawiający niebieskie Jeruzalem, chwałę proroków i świętych, zastępy i chóry anielskie, tak wspaniale „utkany" z drobnych elementów (doskonale czytelnych z bliska), że z pewnego dystansu staje się bogatym, barwnym dywanem, otaczającym ornamentalnym pasem wciąż czytelną — i najważniejszą główną scenę Koronacji Maryi. Wystrój kościoła trzciańskiego uzupełniają dwie kompozycje mozaikowe w nawach bocznych, pełniące rolę bocznych ołtarzyków: Zmartwychwstanie Chrystusa i św. Józef z Dzieciątkiem oraz zespół witraży utrzymanych w nasyconych, soczystych barwach. Koliste witraże w oknach naw bocznych, z przewagą błękitów przedstawiają sceny z życia Jezusa, wysmukłe okienka oświetlające prezbiterium zajmują przedstawienia świętych, utrzymane w delikatnych błękitach i oranżach, natomiast w wielkim, półkoliście zamkniętym oknie umieszczonym nad chórem muzycznym wykonał artysta postać pełnego dynamiki i woli walki Archanioła Michała — z rozpostartymi skrzydłami i wzniesionym mieczem. Kościół w Trzcianie możemy z pewnością zaliczyć do grupy najpiękniejszych i najbardziej stylowych realizacji artystycznych księdza Furdyny.

Interesujące — zwłaszcza od strony ikonograficznej — są również trzy kompozycje mozaikowe, zdobiące prezbiterium kościoła w Woli Przemykowskiej (projekt 1978–1979, realizacja 1979–1980). Wszystkie zamknięte w formie poziomo leżącej mandorli, odznaczają się delikatną, pastelową kolorystyką z przewagą błękitów i zieleni. Główna kompozycja, umieszczona nad ołtarzem, przedstawia *Maiestas Domini*, prastary temat ikonograficzny, odnoszący się do podstawowych prawd wiary. Na łuku tęczy siedzi tronujący Chrystus, a z Jego nimbem splecione są jeszcze dwa — z gołębicą Ducha Świętego i okiem Opatrzności. Scenie asystują aniołowie, ukazani na tle mandorli i aureol rozmaitych kształtów pośród rozgwieżdżonego nieba. Boczne kompozycje mozaikowe przedstawiają siedzących na tronach w hieratycznych pozach proroków i świętych, towarzyszących Trójcy

Świętej. Pięknym uzupełnieniem wystroju w Woli Przemykowskiej jest duży zespół monumentalnych okien witrażowych, z przedstawieniami polskich świętych, utrzymanymi w delikatnej, pastelowej tonacji barwnej. Każde z wysmukłych, zgrupowanych obok siebie okien zostało zakomponowane jako zwisający pionowo dywanowy bieżnik — kontury są niezwykle delikatne, formy zdają się rozpływać: z oddali można te witraże odczytywać jako piękną, abstrakcyjną kompozycję kolorystyczną.

Wystrój kościoła w Bedlnie uderza ascetyczną prostotą i nietypowym dla większości prac księdza Furdyny tworzywem (projekt z lat 1979–1980, realizacja z lat 1982–1985). Odnajdujemy w nim dalekie echa i nastrój sztuki romańskiej, karolińskiej, ottońskiej. Wystrój prezbiterium nawiązuje do tradycji złotych, wysadzanych drogimi kamieniami i często pokrywanych emaliami, krucyfiksów i ołtarzyków, tak charakterystycznych dla sztuki sakralnej od dziewiątego do jedenastego wieku (wyraźne analogie z oprawą *Codex Aureus* i Złotym Ołtarzem Bazylejskim). Mensa, pulpit lektorski i nastawę, przymocowaną do tylnej ściany prezbiterium pokrywają tu — miast złotych — blachy mosiężne: repusowane, trawione, częściowo patynowane, a częściowo polerowane, co dało artyście możliwość posłużenia się ulubionymi graficznymi efektami walorowymi. W płycinie pulpitu — symboliczne przedstawienie św. Piotra w łodzi, w siedmiu płycinach mensy — symbole Eucharystii, ale ich liczba symbolizuje też siedem darów Ducha Świętego. Dół nastawy ołtarzowej tworzy dwanaście postaci apostołów, przedstawionych w archaizowanej, prymitywistycznej stylistyce, wpisanych w zamknięte pełnymi łukami pola. Pośrodku wznosi się potężny krzyż z wychudłą, ascetyczną figurą Zbawiciela. Wystrój uzupełniają dywanowe, „mozaikowe" witraże o jednolitych abstrakcyjnych kompozycjach i nasyconej kolorystyce. W skład wyposażenia wchodzą także — jak w pozostałych wypadkach — stacje drogi krzyżowej — tu również trawione w blasze mosiężnej o „graficznej", zbliżonej do drzeworytu budowie formalnej.

Kościół pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Szczecinie-Pogodnie zajmuje wśród całościowych aranżacji wnętrz sakralnych księdza Furdyny miejsce szczególne. Co prawda, główną rolę w kształtowaniu nastroju tego wnętrza odgrywa ogromna, genialna kompozycja witrażowa, ale pozostałe elementy — kompozycja ściany ołtarzowej z tabernakulum, mensy, pulpitu i chrzcielnicy — doskonale współgrają w dialogu z przestrzenią. Jak powiedziano — najważniejszym elementem wystroju tego współczesnego, halowego, rotundowego kościoła jest ogromna kompozycja witrażowa, wypełniająca kilkanaście smukłych, zgrupowanych obok siebie okien, biegnących od posadzki po strop kościoła, opasujących horyzontalną, panoramiczną kompozycją prezbiterium (w sensie znaczeniowym, architektonicznie niewydzielone) i wnętrze świątyni. Konstrukcja formalna witraża wydaje się rozwijać z węzła kompozycyjnego, znajdującego się na osi ogrom-

nego krucyfiksu, autorstwa A. Chromego, stojącego na tle okien za mensą ołtarzową. Z tego też miejsca wybiegają nasycone barwne linie kompozycji witraża, opisujące formy paraboliczne, koliste i eliptyczne, które nasuwają skojarzenia już to z ruchem gwiazd i planet w przestrzeni Wszechświata, już to (ze względu na przewagę barw błękitnych, indygo i morskich zieleni) z podmorskimi głębinami. Koncentracja cieplejszych, koliście zgrupowanych plam barwnych w węźle kompozycyjnym sugeruje obraz stwarzania świata, rozprzestrzeniania jego materii przez Stwórcę, dynamicznie, promieniście, odśrodkowo rozrzucanej w Akcie Stworzenia... Pozostałe elementy wystroju (całość projektowana w latach 1980–1981, zrealizowana w latach 1982–1987), zwłaszcza kubicznie ascetyczne, pozbawione dekoracji meble (mensa, pulpit, chrzcielnica) oraz wyłożona jednolicie światłocieniowo modelowaną ceramiką ściana ołtarzowa — tło dla tabernakulum — doskonale współgrają z całą kompozycją wnętrza. Drzwiczki tabernakulum ozdabiają stojące pionowo — jak dawniej na półkach u piekarza — bochenki chleba, po bokach zaś — umieszczone w półkolistych wnękach postacie dwunastu apostołów (zgrupowane niesymetrycznie: dziewięciu po lewej i trzech po prawej stronie), utrzymane w archaicznej, „prymitywnej" stylistyce. Elementy tej sprowadzonej do minimum znaków Ostatniej Wieczerzy zostały wykonane z repusowanej blachy miedzianej.

Niezwykle nowatorskie, wspaniałe rozwiązania przestrzenne i ikonograficzne odnajdujemy w aranżacji wnętrza kościoła w Starachowicach (projekt z lat 1980–1981, zrealizowany w roku 1982). Trzeba podkreślić, iż znaczną rolę w ukształtowaniu artystycznym wnętrza miała specyficzna „pudełkowa" czy też „teatralna" kompozycja wnętrza tego kościoła. Prezbiterium otwiera się prostokątną „sceną" ku nawie głównej świątyni, oświetlone, jak reflektorami — z góry przez niewidoczne, ogromne okno świetlikowe. Te właśnie aspekty architektury kościoła sprawiają wrażenie, że wszystko, co znajduje się wewnątrz prezbiterium jest pozbawione ciężaru, unoszone ku górze. Tak jest z drewnianą, zawieszoną na ścianie „nastawą": wykonana z jasnego drewna o bardzo głębokim, silnie światłocieniowym reliefie, o kształcie nierównomiernej plamy zbliżonej w zarysie do leżącej elipsy — zdaje się unosić ku górze, wraz z postacią Chrystusa Miłosiernego (czy też wstępującego do nieba), o szeroko rozkrzyżowanych, rozłożonych ramionach. Postać Zbawiciela usytuowana jest na tle wyciętego w nastawie przezrocza w formie krzyża, co dodatkowo wzbogaca treści teologicznej wymowy tego dzieła. Za postacią Chrystusa, po Jego obu stronach obserwujemy formy zbliżone do płonących świec — symbolizujące poprzez ich liczbę — dwanaście — zarówno przykazania boże, jak też uczniów Jezusa, a szerzej — apostolski Kościół. W kontrapunkcie formalnym i stylistycznym do kompozycji nastawy znajduje się inny element wystroju prezbiterium: ukośnie usytuowany w stosunku do wnętrza kościoła strop kasetonowy o blisko stu niewielkich wnękach, oświetlo-

ny ślizgającym się światłem ze świetlika. Oto na tle wyłożonych drewnem, zacienionych wnęk kasetonów pojawiają się popiersia (czy prawie półpostacie) proroków, apostołów, świętych Kościoła Powszechnego i świętych polskich. Ich małe figurki, z oddali całkowicie „anonimowe", bieleją, otoczone kolistymi nimbami w swoich wnękach, nierównomiernie rozrzucone — a są też wnęki jeszcze puste — jak gdyby „zaszufladkowane" czy „zarejestrowane". Jednocześnie odnosimy wrażenie jakby wyglądali ku wiernym z okien gigantycznego wieżowca („W domu Ojca Mego jest mieszkań wiele...", J 14, 2). Jeszcze dwa aspekty tej zadziwiającej kompozycji skłaniają do głębokich przemyśleń: oto wiele „mieszkań" jest jeszcze pustych — a więc starczy ich dla wszystkich; i drugi: wraz z postępowaniem w kierunku ołtarza odsłaniają się naszemu wzrokowi kolejne, coraz wyższe piętra „domu Ojca" (przesłonięte belką stropu nawy głównej) — i coraz więcej na nich wolnych, oczekujących „mieszkań". Górnej krawędzi tej kompozycji nie widać z wnętrza kościoła — tak więc odnosimy wrażenie, iż może sięgać do samego nieba...

W kościele starachowickim przykuwają jeszcze uwagę wykonane ze złocistego i lekko przyciemnionego drewna dębowego — stacje drogi krzyżowej, wykonane w formie płaskorzeźbionego, ciągłego fryzu pod okienkami naw bocznych i piękna ściana ołtarzowa bocznego ołtarza z przedstawieniem Bożego Narodzenia: Świętej Rodziny ukazanej wśród gęstej, małomiasteczkowej zabudowy, na tle wygwieżdżonego nieba, przeciętego dynamicznie prującą niebo kometą — gwiazdą betlejemską...

W latach 1982–1987 powstało wyposażenie kościoła pw. Św. Antoniego orionistów w Zduńskiej Woli (projekt z lat 1980–1981). Centralne miejsce w wysokim, uskokowo, „schodkowo" zamkniętym prezbiterium, oświetlonym przez wysokie, boczne okna, zajmuje pionowo skomponowana, dekoracyjna, dywanowa nastawa ołtarzowa, o piętrzących się drabiniasto scenach. U dołu odnajdujemy ulubione przez artystę symboliczne dekoracje: kłosy zbóż, winne grona, powyżej obraz (kopia) Matki Boskiej Częstochowskiej, nad nią — wydobyty w reliefie krzyż z umieszczoną przed nim pełnoplastyczną, jasną postacią Ukrzyżowanego, po bokach (w reliefie) postacie Matki Boskiej i św. Jana, stojących pod krzyżem. Nad nim stół Ostatniej Wieczerzy z postaciami apostołów, pusty grób (ze schematycznie zarysowanym proporcem Zmartwychwstania), wreszcie zlatująca z góry gołębica Ducha Świętego. Szczególnie piękny jest wysmukły (w stosunku 1:8) format tej kompozycji, sprawiający wrażenie utkanego z historii Zbawienia dywanowego bieżnika, zawieszonego pionowo wśród surowych cegieł ścian prezbiterium. Ten „ruch ku górze", zarówno w stopniowaniu gęstości materii artystycznej, jak w różnorodności tematów i symboli, które wzrok powoli odczytuje — zdaje się szczególną cechą omawianego dzieła. Aranżację tego wnętrza uzupełniają utrzymane w nasyconych barwach witraże (wykonane w roku 1990) o abstrak-

cyjnej, przywodzącej na myśl „płonące niebo", kompozycji, umieszczone w wysokich, prawie iglicznych oknach oświetlających prezbiterium. Monumentalne formy krzyży stanowiące zarazem nastawy ołtarzowe odnajdujemy w wystroju prezbiteriów kościołów w Ostródzie (projekt z lat 1981–1982, zrealizowany w latach 1983–1985) i Głoskowie (projekt: 1981–1982, realizacja: 1989–1991). Wyłożone jasnougrową, o silnej fakturze glazurowaną ceramiką ściany kościoła pw. Św. Dominika w Ostródzie stanowią doskonałe tło dla dwuwalorowych, typowych dla twórczości artysty „drzeworytowych" reliefów, z których zbudowany jest kształt krzyża. Poszczególne kwadratowe pola reliefów przedstawiają: u dołu — Boże Narodzenie, pośrodku — Ukrzyżowanie, powyżej — Zmartwychwstanie, lewe ramię — Wniebowstąpienie, prawe ramię — Zesłanie Ducha Świętego. Te niezwykle dynamiczne, pełne diagonali i wspaniale zrównoważonych plam walorowych kompozycje stanowią jak gdyby odpowiednik ołtarzy szafiastych, gdzie w nastawie grupowano kilka lub kilkanaście analogicznych w formie i fakturze artystycznej przedstawień (malowanych lub rzeźbionych) w celu możliwie szerokiego rozbudowania ikonografii i ilustrowanych treści ewangelicznych.

Monumentalny krzyż — tym razem bliższy stylistyką i duchem sztuce bizantyjskiej — tworzy również nastawę ołtarzową kościoła w Głoskowie. Odczucie to pogłębia wyłożenie tylnej ściany prezbiterium dywanem ornamentalnej, dekoracyjnej mozaiki o abstrakcyjnej kompozycji i pastelowej kolorystyce. Ażurowy, wykonany z jasnego, złocistego drewna krzyż o obłych formach stanowi u dołu oprawę dla wykonanego również przez artystę obrazu Matki Boskiej Wspomożycielki Wiernych.

Na przecięciu ramion — zamiast Ukrzyżowanego — umieścił ksiądz Furdyna Chrystusa Zmartwychwstałego, owiniętego rozwianym całunem (jasne drewno), adorowanego przez umieszczone na zakończeniach ramion postaci aniołów. Wystrój uzupełniają skromne ołtarzyki boczne (św. Józefa, św. Jana Bosco) z interesującymi artystycznie obrazami pędzla księdza Furdyny.

Osiem lat trwały prace przy wyposażaniu i dekoracji kościoła salezjanów pw. Św. Stanisława Kostki w Płocku (projekty z lat 1983–1984, zrealizowane w latach 1988–1996). Ten kościół — o ciekawej architekturze — halowy, rotundalny, przypominający z zewnątrz koronę królewską, jest jednym z najbardziej spoistych stylistycznie dzieł kapłana-artysty, w którego aranżacji zastosował wszystkie umiłowane przez siebie techniki: mozaikę, witraż i rzeźbę w drewnie. Ściany kościoła w całości pokrywa „drobno utkany" kobierzec mozaikowy, utrzymany w pastelowych barwach, pokryty baśniową, geometryzującą ornamentyką, wśród której jakby majaczą tęczowe budowle ogromnego, niebieskiego Jeruzalem. W górnej części ścian pojawiają się na tym tle nieco mocniejsze w kolorze, ale utrzymane również w „tkanej", „dywanowej" konwencji swobodnie rozrzucone grupy postaci polskich świętych i błogosławionych. Dolną część ścian przecina wyko-

nany w formie poziomego, prawie ciągłego pasa-fryzu cykl rzeźbionych w drewnie stacji drogi krzyżowej, wykonanych w ulubionej przez artystę technice reliefu „drzeworytowego", umieszczonych na ornamentalnym tle, przypominającym ościste, kolczaste źdźbła trawy lub trzciny.

Wydaje się, iż nastawa ołtarzowa, wykonana w latach 1988–1989 w płockim kościele salezjańskim była kolejnym ważnym krokiem w rozwoju form i materii artystycznych rozwiązań ołtarzy projektowanych przez księdza Furdynę. Podobne rozwiązania techniczne i materiałowe zastosował artysta już wcześniej, w kościele oo. Orionistów w Zduńskiej Woli, jednak dopiero płocki ołtarz wykrystalizował nowy typ „furdynowskiej" nastawy: o regularnym, a częściej nieregularnym obrysie, złożonej z poziomych równej szerokości belek drewnianych o widocznych szczelinach, z reliefem wgłębnym, „drzeworytowym" (dotychczas występującym wyłącznie w realizacjach stacji dróg krzyżowych), z centralną postacią — zazwyczaj Chrystusa Ukrzyżowanego, Zmartwychwstałego lub Miłosiernego, wykonaną z jasnego drewna, odsuniętą nieco od płaszczyzny nastawy, jakby „unoszącą się". Jednak najbardziej charakterystyczną cechą ołtarzy tego typu jest umieszczona zawsze u dołu przedziwna, ekspresyjna dekoracja: gigantyczne kilkudziesięciokrotnie powiększone pędy bujnej, ekspansywnej, pełnej ukrytej dynamiki — zda się rosnącej na naszych oczach — roślinności. Są to zwykle pęki dojrzałych kłosów zbóż, pęki kwiatów malwy i róży, gałązki cierni, rzadko — grona winne. Ta niezwykle bujna roślinność pełni dwojaką rolę: jest wspaniałym, poprzez swoją skalę jednak „nienaturalistycznym" elementem dekoracji i kompozycji ołtarzy, pełnym ekspresji, ostrych, ciętych, diagonalnych układów linii, rozchylających się na boki (w ten sposób ołtarz staje się „bukietem"), a jednocześnie silnym nośnikiem treści katechetyczno-teologicznych, symbolem-ilustracją przypowieści i przenośni ewangelicznych mówiących o Słowie Bożym jako kiełkującym ziarnie, o rozkwicie i dynamicznej bujności życia chrześcijańskiego. Nie bez znaczenia jest też pewien ukryty akcent patriotyczny: swojskie, każdemu znane kwiaty i ciężkie pszeniczne kłosy wydobyte w pachnącym, złocistym drewnie chwytają za serce i stają się dodatkowym, lirycznym elementem świata artystycznego księdza Furdyny.

Płocki ołtarz realizuje wszystkie te cechy. Ponadto odnajdujemy tu jeszcze u dołu w „kapliczkowej" niszy nieco stylizowaną na ludową, wysmukłą, drewnianą figurkę Matki Boskiej z Dzieciątkiem. W centrum na tle płomienistej, szarpanej wiatrem glorii — postać Chrystusa Miłosiernego z rozkrzyżowanymi ramionami. Górną część płockiej nastawy zdobią — utopione w blasku światła, lejącego się z umieszczonego u góry, niewidocznego okna świetlikowego — wydobyte w reliefie wgłębnym postacie polskich świętych (św. Jadwiga królowa, św. Kazimierz, św. Wojciech, św. Stanisław Kostka) w towarzystwie św. Franciszka z Asyżu i licznych aniołów. Szczególnie silne wrażenie monumentalności

wystroju tej świątyni podkreślają ogromne, kurtynowe okna witrażowe, o abstrakcyjnych kompozycjach nasyconych barw czerwonych, oranżowych i błękitnych, utworzonych z form przypominających „wiejący ogień".

Podobną, monumentalną nastawę ołtarzową — z postacią Chrystusa Zmartwychwstałego — odnajdujemy w jednym z najkłarowniej zakomponowanych wnętrz artysty — w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Kutnie (projekty z lat 1986–1987, zrealizowane w latach 1988–1994). Pudełkowa, kubiczna, neutralna architektura wnętrza tego kościoła o bielonych ścianach stanowi doskonałe tło dla Furdynowskich realizacji: ołtarza głównego — z przedstawieniem Zmartwychwstałego z bocznymi „skrzydłami", ukazującymi Matkę Boską z Dzeciątkiem i św. Jerzego walczącego ze smokiem. Wąskie, wysokie okna wypełniają abstrakcyjne kompozycje witrażowe zbudowane z ostrych czerwonych i błękitnych, ukośnych form (promieni?) rozrzuconych na złocistym tle. W nastawie głównego ołtarza kutnowskiego kościoła pojawiają się nowe wątki ikonograficzne. Oto u stóp Zmartwychwstałego Chrystusa spoza płyt grobowych i z ziemi wyłaniają się drobne figurki ludzkie, ożywione dynamiczną gestykulacją, z dłońmi wzniesionymi ku górze, pełne uwielbienia i adoracji. Jest to rzadko spotykana w ikonografii Zmartwychwstania ilustracja słów Pisma świętego: „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu". Fakty te opisuje jedynie św. Mateusz (27; 52–53), a i to jakby antycypując kolejność zdarzeń — w rozdziale „Jezus na Golgocie". U samej góry nastawy ołtarza, ponad postacią Zbawiciela odnajdujemy kształty dwu dużych, ojcowskich dłoni z płomieniem pomiędzy nimi — symbol współuczestnictwa Ojca i Ducha w akcie Zmartwychwstania Syna.

Płaskorzeźbiona, drewniana nastawa, zakomponowana w formie dużej glorii pokrytej gęsto symboliką eucharystyczną i całymi pułkami aniołów, zatopionymi w abstrakcyjnych na poły lśnieniach i przenikaniach się sfer niebieskiego Jeruzalem, otacza zabytkową siedemnastowieczną polichromowaną rzeźbę Trójcy Świętej w kościele pw. Trójcy Świętej i św. Anny w Prostyniu (projekt wyposażenia z lat 1987–1988, zrealizowany w latach 1990–1993). Cała nastawa głównego ołtarza symbolizuje tu swoim kształtem „drzewo życia" — kolista, bujna, jakby targana wiatrem „korona" tego drzewa — gloria, opiera się bowiem na solidnym, krótkim, zastanym już pękatym „pniu", który stanowi obłożona ceramiczną mozaiką oprawa obrazu św. Anny. Wystrój uzupełniają płaskorzeźbione stacje drogi krzyżowej i umieszczone w iglicznych, wysokich, zgrupowanych piątkami oknach abstrakcyjne kompozycje witrażowe.

Niezwykle interesującą realizacją z roku 1992 (projekty z lat 1987–1988) jest aranżacja wystroju wnętrza kościoła w Rdzawce. Ogromny barokowy krucyfiks (polichromowany, ze złoconym perizonium i koroną cierniową) wieńczy koliście

zakomponowaną nastawę, będącą tłem dla obrazu — kopii Matki Boskiej Częstochowskiej. Krucyfiks osadzony jest w strzępiastych formach, sugerujących gwałtownie płonące języki ognia. Nastawa pokryta jest zaś gęsto stłoczonymi, tworzącymi z oddali migotliwy bukiet form i plam walorowych, scenami z życia Maryi. Znalazły się tam: Zwiastowanie, Boże Narodzenie, Pieta i Koronacja Matki Boskiej. Mensę ołtarzową pokrywają rozrzucone reliefy kłosów i winnych gron, natomiast pulpit lektorski ozdabia symboliczne przedstawienie Ducha Świętego w jego siedmiu darach — płomieniach ognia. Ciekawą, zastaną, dość niewygodną sytuację architektoniczną w kompozycji prezbiterium — poziomy rząd niskich okien, tworzących rodzaj fryzu „unieszkodliwił" ksiądz Furdyna, sprytnie włączając je w dialog ze złocistym drewnem nastawy: stosując nasycone błękity, fiolety i czerwienie w abstrakcyjnym, geometryzującym pasie, przecinającym nastawę ołtarzową u góry, gwałtownie przyciemniając barwy na osi ołtarza, „wygłuszył" ich agresywność świetlną. Wystrój i w tym wypadku uzupełniony został o reliefowe, „drzeworytowe", graficznie oddziałujące, dwuwalorowe stacje drogi krzyżowej.

Z lat 1988–1989 pochodzą projekty aranżacji wnętrza kościoła pw. Najświętszego Zbawiciela we Włocławku. Współczesna, jednoprzestrzenna, nakryta płaskim stropem, monumentalna hala nie posiada wyodrębnionego architektonicznie prezbiterium. Za mensą ustawiona jest horyzontalna szeroka ścianka osłaniająca wejście do zakrystii, nad nią zaś, na ścianie kościoła umieszczona jest ogromna, prawie dziesięciometrowej średnicy, kolista kompozycja z dominującą, przesuniętą nieco w lewo z osi postacią Zmartwychwstałego Chrystusa z rozkrzyżowanymi ramionami. Poniżej — wyrastający spośród kłosów, róż i cierni — ogromny, pusty już krzyż... Wszystkie elementy wystroju — a więc zarówno niska nastawa, jak i kompozycja naścienna, stacje drogi krzyżowej oraz niewielki, naścienny ołtarzyk boczny (z obrazem Chrystusa Miłosiernego) zostały wykonane z ciepłej, ugrowo-beżowej, głęboko reliefowanej, częściowo przyciemnionej, „patynowanej" na odcień brunatny wypalanej ceramiki. Ornamentyka tych elementów jest typowo „furdynowska": kwiaty, kłosy zbóż, ciernie, przy postaci Chrystusa — adorujący Go aniołowie ujęci w dynamicznym locie. I ołtarz ten byłby rodzajem klasycznego ujęcia formy i treści — gdyby nie pewien detal, przesunięty zupełnie w lewo i zupełnie w dół, umieszczony na samym krańcu dolnej nastawy: dwie niewielkie figurki Adama i Ewy — rozpaczających, nagich, zziębniętych, wypędzonych przez własny grzech z Raju... Ten ołtarz posiada więc znowu swoją „ukrytą treść", dostępną dla uważnego, kontemplacyjnie nastawionego odbiorcy. Święty Paweł w swoich pismach apostolskich (Rz 5, 12–21, 1 Kor 15, 20–22) przeciwstawia Adama, przez którego zapanowała śmierć — Chrystusowi, który Swoim Zmartwychwstaniem śmierć pokonał: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też

w Chrystusie wszyscy będą ożywieni...". W tym kontekście teologicznym włocławski ołtarz staje się jedną wielką apoteozą Zmartwychwstania.

Wspaniałe, pełne światła, lśnień i blasków efekty artystyczne zastosowane zostały w przepięknej aranżacji wnętrza kościoła pw. św. Józefa w Siedlcach, a zwłaszcza w dekoracji jego prezbiterium, otwierającego się łagodnym, szerokim niczym tęcza, łukiem na wnętrze współczesnej, wzniesionej na rzucie ćwierci koła, świątyni. Prezbiterium zamknięte jest płaską, prostą ścianą, zalane wprost światłem, padającym z niewidocznych z wnętrza nawy, wysokich okien. Całą ścianę ołtarzową pokrywa ceramiczna kompozycja z kwadratowych płytek, pokrytych według projektu (wykonanego w latach 1988–1989) różnobarwnymi szkliwami, z których część została jeszcze dodatkowo wzbogacona reliefem (np. kłosy zbóż, kwiaty, skrzydła aniołów). W promieniu, w centrum łuku, unosi się — wykonana z jasnego drewna — nieco ponadnaturalnej wielkości postać św. Józefa, trzymającego w ramionach Dziecię Jezus. Ceramiczna, barwna kompozycja ułożona na ścianie prezbiterium koncentrycznymi kręgami tworzy jakby wielką aureolę — glorię dla postaci św. Józefa. Dominują tu złociste, oliwkowe zielenie, ugry i jasne brązy. Pod nogami świętego rozchylają się kielichy białych lilii, symbolizujących czystość, obok kwiaty róż i kłosy pszeniczne. Umieszczone (naniesione na barwne glazury) półkolem w tle z prawej strony postacie pięciu zlatujących z nieba aniołów i płomieniste języki ognia u góry kompozycji — są aluzjami do działania Ducha Świętego w życiu Świętej Rodziny i snów św. Józefa, w których aniołowie ostrzegali go przed grożącym małemu Jezusowi niebezpieczeństwem. Po obu stronach promieniejącego złocistym światłem i soczystymi barwami prezbiterium — artysta wykonał dwuwalorowe, graficznie płaszczyznowe sgraffita, z których lewe przedstawia Zmartwychwstałego Chrystusa w pękach bujnych kwiatów, zaś prawe poświęcone jest unitom — Świętym Męczennikom Podlaskim.

Uzupełnieniem wystroju są stacje Męki Pańskiej, wykonane w typowym dla artysty wgłębnym reliefie, a w roku 1993 powstała horyzontalna, panoramiczna polichromia (malowana *al fresco*), sięgająca od posadzki do stropu w bocznej kaplicy siedleckiego kościoła, przedstawiająca w epickiej, symboliczno-surrealistycznej formie Śluby Jasnogórskie Narodu złożone pod nieobecność uwięzionego Prymasa Tysiąclecia, ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego w dniu 26 sierpnia 1956 roku. Piękna, dywanowa kompozycja tego fresku „utkana" jest z całego morza drobniutkich figurek ludzkich, falujących skupiskami barw ugrowych, czerwonych, oranżowych, białych i błękitnych, symbolizujących Naród Polski zebrany u stóp Jasnogórskiej Królowej Polski. W tle, na horyzoncie bieleją domy i blokowiska współczesnych osiedli i miast, wyraźnie odcinające się od głębokiego błękitu nieba. Z lewej strony artysta umieścił pamiętny pusty fotel prymasowski, ze złożoną na jego siedzisku wiązanką kwiatów, powyżej — obraz Czarnej Madonny otoczony

fragmentem Apelu Jasnogórskiego: „Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam...", spoza którego wytryska jak źródło — biało-czerwona narodowa flaga, wznosząca się nad tłumami, miastami, ginąca hen, na horyzoncie... Środek kompozycji i jej drugi węzeł wyznacza strzelista wieża jasnogórska, która jak gdyby wskazuje — niczym drogowskaz — kierunek ku górze, ku niebu; za nią powstaje jakby „trąba powietrzna": z tłumów ludzkich wyrasta jak dym kadzidła kolumna białych postaci, unosząca się nad hełmem wieży i ginąca w przestworzach: to zastępy świętych i męczenników narodowych, porywane wiarą i wichrem historii, unoszone jak dym całopalnej, narodowej ofiary... Warto nadmienić, iż kompozycja ta została równolegle zaadaptowana przez autora do techniki witrażowej i wchodzi w skład ogromnego kompleksu witraży (projekty z lat 1989–1990) zrealizowanych w latach 1990–1994 w kościele pw. Matki Boskiej Jasnogórskiej na łódzkim Widzewie, w którym na realizację czeka jeszcze między innymi projekt wspaniałego, drewnianego ołtarza z centralną figurą Zmartwychwstałego (trzy warianty kompozycji z roku 1993).

Postać Zmartwychwstałego Zbawiciela jest również kluczem kompozycji naściennej, wykonanej z wgłębnie reliefowanego drewna w niewielkiej kaplicy Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie (projekt wystroju z lat 1988–1989, zrealizowany w latach 1990–1992). Złociste, jasne, lekko tylko przyciemniane w głębszych partiach drewno pokrywa gąszcz kwiatów i kłosów zbóż, tabernakulum zaś ozdabia uproszczony, stylizowany rysunek łodzi rybackiej z wiosłującymi apostołami, ukazanej na tle wielkiej tarczy słońca, zachodzącego za horyzont jeziora Genezaret. Ołtarz i pulpit lektorski, wykonane z ciemnego dębu pokrywają ekspresyjne, abstrakcyjne bruzdy-żłobienia. Wystrój tej kameralnej kaplicy uzupełniają stacje Męki Pańskiej, halę natomiast dekoruje rozpościerająca się na całych ścianach niezwykle żywa, utrzymana w kontrastowych, nasyconych barwach, dynamicznie, „barokowo" zakomponowana (co rzadkie w tej technice u artysty-kapłana) mozaika ceramiczna z epicko-alegorycznym przedstawieniem misyjnej działalności zgromadzenia salezjańskiego.

W centrum koliście, niczym gloria, zakomponowanej nastawy ołtarzowej w niewielkim kościółku kopułowym w Smorgoniu na Białorusi (projekty wystroju z lat 1989–1990, zrealizowane w latach 1992–1994) ostrym, pikującym lotem zlatuje z nieboskłonu, przecinając umieszczony na osi krucyfiks, uzbrojony we włócznię i tarczę — Archanioł Michał, zrzucający w dół skręcanego konwulsjami, pokonanego smoka. Za dowódcą wojsk niebieskich całe — również ujęte w „drzeworytowym reliefie" — zastępy anielskie z włóczniami i tarczami, dynamicznie otaczające (słychać prawie furkot ich skrzydeł...) umieszczony w głębi krzyż z postacią Ukrzyżowanego, broniące do Niego dostępu mocom zła. Przy tabernakulum symbole eucharystyczne: winne grona, kłosy, ciernie, płonące świece. Aranżację wnętrza uzupełniają: drewniana droga krzyżowa, witraże i polichromia,

umieszczone dookoła w bębnie kopuły, utrzymane w mocnych, nasyconych, kontrastujących silnie, „ludowych" kolorach, przedstawiające sceny z Nowego Testamentu i symbole eucharystyczne. Bezpośrednio nad ołtarzem znajduje się rozchylona księga Ewangelii, adorowana przez symbole ewangelistów (wół uskrzydlony — św. Łukasz, anioł — św. Mateusz, orzeł — św. Jan, lew uskrzydlony — św. Marek), następnie scena Zwiastowania i Bożego Narodzenia, pokryte owocami Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego, z owiniętym dookoła pnia wężem, Zesłanie Ducha Świętego, Wniebowstąpienie Pańskie, Zmartwychwstanie, Ostatnia Wieczerza (Umycie nóg), wreszcie Ukrzyżowanie.

Na miejscu spalonego osiemnastowiecznego, drewnianego kościółka w Szczawinie wzniesiono niewielką współczesną murowaną świątynię. W jej nawy boczne wkomponowano piękne, częściowo ocalałe z pożaru, zrekonstruowane złocone barokowe ołtarze. Pozostały wystrój jest dziełem księdza Furdyny, który kompozycję nastawy ołtarzowej (z przedstawieniem Zmartwychwstałego, otoczonego adorującymi aniołami) oparł na wzorach barokowych. Nie chodzi tu oczywiście o barokową ornamentykę, czy zastosowanie historyzujących porządków architektonicznych, lecz o ukształtowanie nastawy i pewne schematy tektoniki kompozycji. Poruszona „barokowa" postać Chrystusa umieszczona jest bowiem osiowo, nastawa u dołu ma kształt prostokąta, górą zaś „rozrasta się" postaciami aniołów. Łukowate, łamane linie, biegnące poziomo sugerują echa ołtarzowych gzymsowań. U góry nastawa zamknięta jest łukiem odcinkowym, a ponad nim jeszcze — jak w baroku — umieszczona jest kolista forma (jak gloria) z gołębicą Ducha Świętego wśród płomieni ognia. Artysta wykonał w kościele szczawińskim (projekty wystroju z lat 1989–1990, realizowane w roku 1990) również rzeźbione stacje drogi krzyżowej i piękne sgraffito, umieszczone w łukowej wnęce na fasadzie kościoła, przedstawiające Chrystusa-Dobrego Pasterza, odganiającego laską pasterską wilki, i św. Stanisława Szczepanowskiego, biskupa i męczennika.

Barokowe *horror vacui* cechuje potężną tłumną kompozycję głównego ołtarza kościoła pw. Najświętszej Krwi Chrystusa w Brzeznej koło Nowego Sącza (projekt wystroju z lat 1991–1992, realizacja: 1992–1997). Scena, wyrzeźbiona w ulubionym wgłębnym reliefie, w jasnych deskach nastawy o kształcie spłaszczonej elipsy (w zasadzie jest to obrys kształtu stadionu lekkoatletycznego), przedstawia Ostatnią Wieczerzę, rozbudowaną o elementy symboliczne. Wybrane tła reliefów są tu polichromowane (kolory zgaszonych, przełamanych zieleni, błękitów i czerwieni), niektóre elementy rzeźb — złocone (nimby, kłosy zbóż, kielich). U dołu kompozycji, na stole wieczernika artysta ułożył swoje ulubione motywy symboliczno-zdobnicze: kwiaty, ciernie, winne grona, pszeniczne, ciężkie, dojrzałe kłosy. Powyżej, nad postaciami Chrystusa i dwunastu apostołów, unoszą się dwie grupy zamykających kompozycję ołtarza po bokach — aniołów, trzymających w dłoniach zapalone świece. W centrum, nad postacią Chrystusa, wi-

dać element symbolicznie przedstawionej Eucharystii i Krwi Zbawiciela: kolistą Hostię pokrywa symbol krzyża ze śladami gwoździ, z którego środka wypływają dwa falujące strumienie — czerwony i błękitny. W Ewangelii św. Jana czytamy: „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda" (w opisie Męki Pańskiej, 19, 34). Dookoła kolistego symbolu Hostii artysta umieścił na poły abstrakcyjne, dynamiczne formy przypominające już to szalejące płomienie ognia, już to krople krwi. Formy te stanowią oczywistą aluzję do wezwania świątyni. Na mensie ołtarza wyrzeźbiony jest symbol Baranka Bożego — na pulpicie lektorskim — siedem płomieni — symbolizujących zarówno siedem darów Ducha Świętego, jak też Dom Mądrości Bożej: alegoryczną figurę, składającą się z trzech cnót Boskich i czterech cnót kardynalnych. Bardziej „graficzny", ascetyczny wygląd przybrał wystrój bocznej kaplicy kościoła w Brzeznej — niewielkie *panneau* naścienne z reliefową kompozycją figuralną, odnoszącą się do Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa, Zesłania Ducha Świętego i Koronacji Najświętszej Maryi Panny. Prawdziwym „cackiem" artystycznym jest jednak niewielki ołtarzyk w tej kaplicy: ustawione w lekkim półkolu pionowe, półokrągło zakończone deski, z umieszczonym w centrum obrazem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, pokryte są niewielkimi, wspaniale zakomponowanymi scenami Męki Pańskiej (Modlitwa w Ogrójcu, Biczowanie, Koronowanie cierniem, Niesienie krzyża, Ukrzyżowanie). Te wybrane, zdawkowo, oszczędnie szkicowane — sprowadzone niemal do minimum znaków i postaci określających miejsce i zdarzenie — sceny zachwycają wspaniałą kompozycją, równowagą plam walorów czerni i bieli, równomiernie rozrzuconymi akcentami złoceń (ołtarz wykonany jest z jasnego dębu, tła wybrane dłutem zaciągnięte czernią i ciemną czerwienią, nimby złocone).

„Barokowo" bogate, pełne ruchu i wibracji form są też ołtarze kościołów w Strzygańcu (projekt 1991–1992, zrealizowany 1992–1995) i Sieradzu (projekt 1992–1993, zrealizowany 1993–1997). Pierwszy z nich, zakomponowany w formie kolistej nastawy z reliefowanego, jasnego, w tłach ciemno polichromowanego drewna, przedstawia rozbudowaną scenę Ukrzyżowania (z Maryją, św. Janem, aniołami, zmarłymi, wychodzącymi z grobów), wyrastającą z bujnego bukietu kwiatów i zbóż, drugi zaś o obrysie stojącej elipsy ukazuje postać Chrystusa, rozsyłającego łaski ze Swego Serca. Kompozycja naścienna wykonana w kościele pw. Serca Jezusowego w Sieradzu została zrealizowana w technice wysokiego reliefu sgraffitowego. Ponad ołtarzem oraz nad bocznymi kaplicami tego centralnego architektonicznie kościoła artysta wykonał duże pasy fryzów sgraffitowych, utrzymane w trzech tonacjach walorowych: czerni, sepii i kremowym beżu. Kompozycje te przedstawiają sceny z życia Chrystusa. Nad ołtarzem widzimy centralnie umieszczoną Ostatnią Wieczerzę ze sceną umycia nóg Piotrowi, flankowaną Powrotem Syna Marnotrawnego i sceną z Miłosiernym Samarytaninem (w ap-

sydialnej wnęce ponad ołtarzem). Po bokach prezbiterium fryz przedstawia: Chrystusa Dobrego Pasterza, pokonującego laską pasterską wilka i Dobrego Pasterza wydobywającego jagnię z krzaka cierni. Nad lewą kaplicą fryz przedstawia Wskrzeszenie Łazarza, Uzdrawianie chorych i Chrystusa Pocieszyciela w nieszczęściu, nad prawą zaś: Wesele w Kanie Galilejskiej, Chrystusa nauczającego i przygarniającego dzieci oraz Chrystusa przebaczającego jawnogrzesznicy (piszącego palcem po ziemi — jak czytamy w Ewangelii św. Jana, 8, 1–11). Te piękne sgraffitowe fryzy (wykonane w niezwykle trudnej technice sgraffita trójbarwnego) cechują wspaniałe, uspokojone, choć niejednokrotnie wielopostaciowe kompozycje. Formy plam walorowych, bryłowatość postaci i obłość konturów są dość nietypowe w twórczości księdza Furdyny, preferującego zwykle ostre, „kozikowe" cięcia, kształty spiczaste i kanciaste. To rozwiązanie formalne — cechujące się miękkością i zamkniętym charakterem plam walorowych wydaje się z jednej strony wymogiem technologii sgraffitowej, z drugiej zaś świadomym zabiegiem artystycznym, nadającym fryzom kościoła w Sieradzu wygląd gobelinów (zwanych w średniowieczu „oponami"), które były zawieszane na ścianach zimnych prezbiteriów kościołów średniowiecznych (do naszych czasów zachowało się niewiele tego typu zabytków — najsłynniejszym jest Tkanina z Bayeux z jedenastego stulecia). Zarówno w kościele w Strzygańcu, jak i w Sieradzu niezwykle ważnym elementem wystroju wnętrz są barwne, utrzymane w silnych kontrastach nasyconych odcieni witraże, w wydatny sposób budujące niepowtarzalny nastrój tych dwóch świątyń.

Udaną kompozycję sgraffitowej ściany ołtarzowej z Sieradza powtórzył artysta raz jeszcze w jasnym drewnie, częściowo brunatno patynowanym, w nastawie ołtarza głównego w kościele parafialnym na Stradomiu w Częstochowie. Wystrój uzupełnia tam niewielkie naścienne *panneau*, zawieszone nad chrzcielnicą, przedstawiające Chrzest Chrystusa w Jordanie, oraz drewniany reliefowy cykl stacji Męki Pańskiej. Wszystkie elementy wystroju tego ogromnego współczesnego halowego wnętrza zostały wykonane w latach 1993–1996, według projektów powstałych w latach 1992–1993. Dominującym elementem tej częstochowskiej świątyni są — poza monumentalną nastawą ołtarza głównego — wspaniałe witraże, umieszczone w zgrupowanych blisko siebie w zmiennych rytmach — wysokich, smukłych, „iglicznych" oknach o kilkunastometrowej wysokości, sprawiających trochę wrażenie organowych piszczałek. W oknach tych umieścił artysta różnobarwne witraże, przedstawiające postacie świętych wtopione w abstrakcyjnie zakomponowane tła, przypominające podziałami ramek ołowianych wysmukłe drabinki lub długie różnobarwne ludowe bieżniki. Te kompozycje witrażowe, przez nierównomierne rozłożenie barw i walorów, stanowią rodzaj „fugi w szkle" — światło przez nie przedziera się nierównomiernie i na różnej wysokości, co daje wrażenie szczególnej „muzyczności" tego dzieła.

Radosny, wiosenny, „młodopolski" nastrój panuje we wnętrzu łódzkiego kościoła pw. Św. Rafała Kalinowskiego w Wiskitnie (projekty z lat 1994–1995, zrealizowane w latach 1996–1998). Wysmukła, wykonana z ceramiki w jasnych, złocistych, ugrowych i bursztynowych barwach, nastawa ołtarzowa przedstawia radośnie wznoszącego się pośród bujnych ekspansywnych pędów kwitnących kwiatów Chrystusa Zmartwychwstałego, z rozkrzyżowanymi ramionami, spowitego w łopoczące jak skrzydła szaty, z czerwonym proporcem Zmartwychwstania, adorowanego przez aniołów. Wystrój kościoła uzupełniają dwa naścienne ołtarzyki boczne, naścienne *panneau* z przedstawieniem Baranka Eucharystycznego z asystą sześciu aniołów w kaplicy Najświętszego Sakramentu (oprawa tabernakulum), oraz niewielkie, o abstrakcyjnej kompozycji, okna witrażowe, utrzymane w żywych barwach.

Jednym z najbardziej zadziwiających formalnie, genialnych w budowaniu przestrzeni sakralnej dzieł-aranżacji wnętrz kościelnych powstałych w Polsce w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia jest zaprojektowane przez księdza Furdynę w latach 1992–1993, zrealizowane zaś pomiędzy latami 1993 a 1996, wnętrze salezjańskiego kościoła pw. Matki Bożej Miłosierdzia — Ostrobramskiej i Św. Jana Bosco w Suwałkach. Rolę nastawy ołtarzowej przejął tu ekspresyjny w kolorystyce, monumentalny witraż z przedstawieniem Ostatniej Wieczerzy na tle abstrakcyjnego kobierca geometrycznych podziałów powierzchni ramkami ołowianymi z przewagą soczystych, nasyconych barw błękitnych i ciemnoniebieskich, z akcentami czerwieni i oranżów. Całe wnętrze tego jednoprzestrzennego wnętrza o halowym układzie architektonicznym spina miękko układający się, wijący wzdłuż ścian (odsunięty od nich, zawieszony w pewnej odległości) łagodnymi zakolami pas zbrojonego betonu — całkowicie „odmaterializowanego", pozbawionego ciężkości optycznej poprzez swoją niespotykaną formę. Ta betonowa szarfa, czy też wstęga, pomalowana na jasny, rozbielony beżowo-piaskowy kolor przypomina rozwinięty zwój Biblii lub obrus Stołu Pańskiego.

Na tej wstędze, której końce zbiegają się przy wielkim krzyżu ołtarzowym, stojącym na osi podwójnego okna witrażowego (forma monumentalnego biforium, nabierająca poprzez usytuowanie i rangę — okno „ołtarzowe" — dodatkowego znaczenia symbolicznego, przywodząca na myśl dwie kamienne tablice Prawa — Dziesięciorga Przykazań, jakie Mojżesz otrzymał od Pana), artysta rozrzucił sceny biblijne (często „wykraczające" poza ramy wstęgi betonowej), malowane dość nietypowo, delikatnie, z unikaniem efektów graficznych na korzyść miękkich zjawisk malarskich, utrzymane w jednolitej beżowo-sepiowo-oliwkowej tonacji, acz z zastosowaniem złamanych powyższą gamą — innych barw z palety. Obrazy te przedstawiają: Adama i Ewę wygnanych z Raju, rozpaczających (kompozycję budują horyzontalnie gęste gałązki cierni), rozbudowaną scenę Bożego Narodzenia (z zabudowaniami Betlejem w tle i grupą aniołów adorujących Dzieciątko), Powrót

Syna Marnotrawnego (wspaniale ujęte świnki!), Chrystusa nauczającego (Kazanie na Górze), Dobrego Pasterza ratującego stado owiec, odganiającego wilka, Umycie nóg św. Piotrowi, Złożenie do Grobu, Chrystusa Zmartwychwstałego na Majestacie, Zesłanie Ducha Świętego. Również pod względem stylistycznym są to jedne z najciekawszych, polichromii sakralnych współczesnych w Polsce.

Nietypowo, jak na twórczość księdza Furdyny „malarskie", miękkie efekty światłocieniowe w budowaniu form postaci idą w parze ze stylizacją delikatną, pełną liryzmu, w której widać dalekie, „przetrawione" echa sztuki średniowiecznej (szczególnie francuskiej), tradycji malarstwa bizantyjsko-ruskiego (tak wyraźnego w sztuce mistrza artysty — Jerzego Nowosielskiego), wreszcie delikatnej nuty surrealistyczno-poetyckiej w „zawieszaniu" postaci, manierycznych gestach, kontrapunkcie statyki i ruchu (zwłaszcza wpływy Marca Chagalla).

Ten „rozwinięty zwój Biblii", doskonały przykład współczesnej *Biblia pauperum* z czasów, gdy wprawdzie już wszyscy potrafią czytać, ale..., przenosi — spełniając rolę specyficznie „filmowych" czy „komiksowych" skrzydeł ołtarzowych — przedstawienia o znaczeniu teologicznym i liturgicznym ze strefy *sacrum* w prezbiterium do strefy *profanum* wnętrza naw kościoła, zacierając w ten sposób podziały funkcjonalno-znaczeniowe świątyni, co niezwykle silnie wpływa na zwiększenie odczucia „sakralności" i „uduchowienia", bezpośredniego „wciągnięcia w liturgię" także w części kościoła, przeznaczonej dla świeckich wiernych. Wnętrze suwalskiego kościoła salezjanów uzupełniają monumentalna, blokowa mensa ołtarzowa i pulpit lektorski, wykonane z polerowanego *stucco lustro* i oparty również na formie zwoju boczny ołtarzyk Matki Boskiej Ostrobramskiej oraz posąg św. Jana Bosco, stojący nieopodal ołtarza.

Niezwykle ciekawe i oryginalne jest — na poły abstrakcyjne, na poły surrealistyczne — symboliczne rozwiązanie ściany ołtarzowej dolnego kościoła w Piotrkowie Trybunalskim (projekty z lat 1979–1980, realizacja 1981). Jest to jedno z najbardziej awangardowych, śmiałych rozwiązań kompozycyjnych w twórczości księdza Furdyny. Cała szeroka, panoramicznie, horyzontalnie rozciągnięta ściana ołtarzowa tego podziemnego wnętrza została obłożona kompozycją ze szkliwionej ceramicznej mozaiki. W centrum na tle wypukłego, lekko reliefowanego owału, przypominającego bochenek żytniego chleba, widzimy sprowadzoną nieomal do znaku graficznego postać Chrystusa, odzianego w przylegającą do ciała białą suknię, z zaznaczonymi śladami męki (ranami i sercem), z rozkrzyżowanymi ramionami. W ten sposób postać Chrystusa przyjmuje kształt tzw. *Crux commissa* — krzyża, w którym belki nie przecinają się, ale leżą, jedna na drugiej, jak w literce „T", która, identyczna w alfabecie greckim występuje jako „Tau". Również w alfabecie hebrajskim litera „Taw" dawniej miała kształt „X" i była ostatnią literą tego alfabetu, stąd uważano ją — podobnie jak grecką omegę

— za symbol końca. W pismach Ojców Kościoła grecka litera „Tau" jest symbolem krzyża i — wprost — znakiem Odkupienia.

Dookoła owalu z postacią Chrystusa, poprzez różnice walorowe białych, oranżowych i czerwonych *tesserae* mozaiki — ciemniejszych w oddaleniu od centrum — uzyskał artysta efekt emanującej światłem glorii, zbliżony do efektu widocznej korony słonecznej, obserwowanej podczas zaćmienia słońca. Również ten efekt ma znaczenie symboliczne, gdyż w teologii wczesnochrześcijańskiej Chrystus wielokrotnie określany jest nie tylko jako ewangeliczna Światłość świata (J 8, 12), jak Chrystus sam powiedział o Sobie, ale wprost jako słońce — *sol invictus*. Dalsze, boczne fragmenty mozaiki stopniowo ulegają przyciemnieniu, aż toną w pąsowo-fioletowym mroku na jej krańcach.

We wnętrzu dolnego kościoła w Piotrkowie Trybunalskim interesujące wydaje się jeszcze rozwiązanie oświetlenia wnętrza: pośrodku wzdłuż naw pod sufitem podwieszono konstrukcję z teowników stalowych, w której poszczególne pola podziałów wypełnione są witrażem o delikatnych rzadkich podziałach i subtelnym kolorycie osłaniającym źródła światła. Daje to nieodparte wrażenie świetlika witrażowego, a swoją lekkością i subtelnym układem pastelowych barw wydatnie podnosi efekty luministyczne tego podziemnego wnętrza.

Niezwykle monumentalną, jedną z najbardziej czystych stylowo, ascetycznych realizacji wnętrz księdza Furdyny jest wystrój świątyni pw. Miłosierdzia Bożego w Brzesku (projekty z lat 1996–1997, zrealizowane w latach 1998–2000). Architektura tego współczesnego pięknego, utrzymanego w historyzującej, inspirowanej polskim gotykiem i neogotykiem stylistyce, z pewnością dodatnio wpłynęła na rozwiązania formalne zaproponowane przez kapłana-artystę. Wnętrze kościoła nawiązuje do „gotyku nadwiślańskiego" — na tle ścian pokrytych biało-kremowo-beżowymi tynkami ostro odcinają się wykonane z czerwonej cegły-licówki filary międzynawowe i pionowe laskowania ścian prezbiterium. Nad kościołem rozpościera się sklepienie o harmonijkowo plisowanych powierzchniach, przypominających efektami światłocieniowymi gotyckie sklepienia kryształowe. Łuki zastąpione są trójkątnymi zwieńczeniami, załamanymi pomiędzy filarami i w oknach — pod kątem prostym. Poza „neogotyckimi" rozwiązaniami przestrzeni i układu walorów wnętrza pewna jego geometryzacja przywodzi na myśl stylistykę Art Déco, szczególnie międzywojenne polskie realizacje Oskara Sosnowskiego.

Kościół o tak podniosłym, solennym, „katedralnym" nastroju wnętrza otrzymał wprost genialne wyposażenie, pochodzące spod ręki księdza Furdyny. Kompozycja ołtarza głównego jest ascetyczna, „kanciasta", zamknięta. Formy budowane są krystaliczne, z zastosowaniem geometryzacji i efektów przenikania figur, płaszczyzn i brył. Ołtarz swym zarysem i budową formalną przypomina gotyckie ołtarze szafiaste — jest to rodzaj jakby „otwartego tryptyku", na którego osi

umieszczony jest obraz Chrystusa Miłosiernego pędzla księdza Furdyny (a więc nietradycyjny, „realistyczny" obraz wizji św. Faustyny), umieszczony pod krzyżem z zaznaczonymi śladami Męki. Boczne, zapraszająco otwarte skrzydła ołtarza są polichromowane na ceglastoczerwony kolor i otwierają się przestrzenią umownego świata, na który spływają łaski Bożego Miłosierdzia, jako drobne jak strugi ożywczego deszczu promienie w odcieniach czerwonych i błękitnych, wypływające z krzyża i serca Jezusa Miłosiernego. U dołu skrzydeł „świat" został ograniczony do mocno skadrowanego (widać górne części domów, kościoły i ich wieże, dachy...) pejzażu miejskiego o wyraźnie polskiej, swojskiej strukturze architektonicznej, wydobytego w kubizującej, geometryzującej zlekka polichromii. Górne krańce skrzydeł zajmują po obu stronach grupki płaskorzeźbionych, jasnych ze złoconymi nimbami aniołów (znów symbolika siódemki: trzech aniołów po prawej, czterech po lewej stronie), w charakterystycznej, kanciasto ciętej stylizacji, mającej coś z ducha gotyku i sztuki Zofii Stryjeńskiej.

Wyposażenie prezbiterium — mensa i dwa pulpity lektorskie — utrzymane jest konsekwentnie w surowym kanciasto-bryłowatym stylu, wykonane z czerwonego (ceglastego) i kremowo-beżowego granitu. Nuty gotyku pobrzmiewają także w cyklu stacji drogi krzyżowej, wykonanych z polichromowanego drewna. Jakże innych niż typowo „furdynowskie" dwuwalorowe, „drzeworytowe" cykle, w których pobrzmiewają echa ekspresyjnych płaskorzeźb szafiastych ołtarzy późnego gotyku. Wystrój brzeskiej świątyni uzupełnia monumentalny zespół witraży, charakteryzujących się również geometrycznymi, „kozikowymi" podziałami i nasyconą kolorystyką z przewagą błękitów, przetkanych miejscami czerwieniami i oranżami, przedstawiających sceny biblijne na tle abstrakcyjnych kompozycji, pełnych dynamiki i ekspresji środków wyrazu artystycznego. Przy okazji — nie można pominąć także wspaniale zaprojektowanych ławek kościelnych (w każdym z wnętrz ksiądz Furdyna projektuje również te tak zdawałoby się pospolite, ściśle funkcjonalne meble) z jasnobursztynowego dębu i konfesjonałów — ich kontury powtarzają charakterystyczne dla tej świątyni trójkątne zwieńczenia, co wzmaga specyficzny, surowy nastrój przestrzeni kościoła, oraz metalowych żyrandoli, o geometrycznych, ostrych, „kryształkowych" formach. Wnętrze kościoła w Brzesku jest z pewnością jedną z najpiękniejszych, najwspanialszych realizacji artysty w salezjańskiej sutannie.

Kolejno prezentowane dwa wnętrza kościelne — to przykład zerwania księdza Furdyny z drzeworytniczo-ludową stylistyką drewnianych nastaw i ścian ołtarzowych, tak pięknie rozwijającą się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku. W nastawach z lat dziewięćdziesiątych i z przełomu stuleci powraca monumentalna mozaika o silnych, skontrastowanych, odważnych plamach barwnych.

Takie właśnie ołtarze zdobią wnętrza kościołów w Mogilnie (projekt aranżacji z lat 1997–1998, zrealizowany w latach 1998–1999) i w Łodzi — pw. Św. Alberta (projekty z lat 1997–1998, zrealizowane w latach 1998–2001). Wnętrze kościoła parafialnego w Mogilnie to ascetyczna, na biało tynkowana hala, nakryta ogromnym dwuspadowym dachem o podpartej filarami kalenicy. Prawa, większa część kościoła stanowi jego główną przestrzeń, lewa zaś, wzbogacona o filary i paraboliczne łuki podpierające krokwie dachu, jest nieco mniejsza i stanowi rodzaj bocznej kaplicy. Perspektywę — zda się niekończących się — trzech rzędów ławek nawy głównej kościoła zamyka piękna, monumentalna kompozycja mozaikowa, wykonana wprost na ścianie prezbiterialnej, o zarysie kilku nałożonych na siebie migdałowatych mandorli, przypominających kształt pękającego pąka kwiatowego, pękającego jaja czy też płomieni. Ta niejednoznaczność kształtu mozaiki nasuwa myśli o początku życia, rozkwicie, „stawaniu się"... I jest to właściwy tok odbioru znaczeń ołtarza mogilneńskiego, gdyż na tle nasyconych barw (seledyny, ciemne zielenie, granaty i czerwienie) mozaiki stoi wielki, ciemny, drewniany krzyż, na którego tle „unosi się" postać Zmartwychwstałego — jasna, zdawać się może, iż „świecąca" (doświetlenie figury Chrystusa ukośnie padającym z okien kalenicowych naturalnym światłem słonecznym potęguje efekt „unoszenia się" postaci Chrystusa i jej świetlistości).

Stylistyka figury Zbawiciela wykazuje pewne wpływy późnego gotyku: szczupłe, „żylaste" ciało, modelunek i kompozycja fałdów szat, czy raczej śmiertelnego całunu, którego końce układają się po bokach postaci niczym skrzydła, pogięta jak pergamin chorągiew Zmartwychwstania, wreszcie wzniesione ku górze ramiona, sprawiają, iż ołtarz kościoła w Mogilnie i jego usytuowanie w przestrzeni świątyni — wybór skali, kompozycji, formy i nasyconej kolorystyki — należy zaliczyć do najciekawszych realizacji współczesnej sztuki sakralnej.

Podobnymi walorami odznacza się także niewielki ołtarzyk z obrazem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, umieszczony w kaplicy tej świątyni. W jego mozaikowej kompozycji zauważamy siedem płomieni, symbolizujących obecność Ducha Świętego i postacie dwóch adorujących aniołów odzianych w złociste szaty o bizantyjsko-ruskiej, delikatnej stylizacji. Trzy ołtarze w łódzkim kościele pw. Św. Brata Alberta również zrealizowane są w znacznej mierze w mozaice, która w tym wypadku nie jest ułożona na ścianach, lecz od nich „oderwana" tworzy wieloplanowe przestrzenne nastawy. Ołtarz główny powtarza motyw znany z kościoła w Mogilnie — utrzymana w nasyconych barwach mozaikowa „pękająca" mandorla, będąca tłem dla jasnej postaci Zmartwychwstałego.

Jednakże w łódzkim kościele kompozycja ołtarza rozgrywa się, jak już powiedziano, wieloplanowo, przestrzennie. Stąd z przodu na tle mandorli rozciąga się horyzontalnie szereg hieratycznie posągowych, wysmukłych figur dwunastu apostołów z postacią Matki Bożej. Rzeźby te formalnie — podobnie jak postać

Chrystusa Zmartwychwstałego — przywodzą na myśl „czasy katedr", by posłużyć się tytułem znanej pracy o kulturze średniowiecza, a szczególnie bliski jest szereg apostołów rzeźbom portalowym (postacie królów i proroków biblijnych) francuskich katedr dwunastego wieku — kiedy to rzeźby te nie miały jeszcze trzynastowiecznej indywidualizacji i dynamiki, ale blokową, statyczną hieratyczność. W tym ujęciu formalnym główny ołtarz łódzkiego kościoła pw. Św. Alberta staje się nośnikiem treści o Zmartwychwstaniu i Odkupieniu, a jednocześnie w sposób symboliczny ukazuje Zesłanie Ducha Świętego. Jest też, poprzez swą kompozycję-rytmikę nieco pochylonych figur — rodzajem ołtarza-portalu, stającego się w tym kontekście rodzajem „bramy niebios", symbolizującego Chrystusa-bramę („Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie", J 14, 6).

Subtelną kompozycję tego ołtarza nieco rozbija niefortunnie umieszczony zbyt wielki i ciemny drewniany krzyż górujący nad ołtarzem i nieco przytłaczający jego subtelną, historyzującą formę. Wyposażenie prezbiterium uzupełnia mensa i pulpit lektorski wykonane z bloków pasiastego kremowo-beżowego marmuru, przypominające układem brył kamiennych rozchylone karty księgi Ewangelii. Również boczne ołtarze łódzkiej świątyni — Matki Boskiej Fatimskiej i Św. Brata Alberta — z jasnymi, naturalistycznie rzeźbionymi postaciami posiadają nastawy wykonane w technice mozaikowej, powtarzające formę „pękającej mandorli-pąku", utrzymane w jaśniejszych tonacjach barwnych (seledyny, beże, morskie błękity i jasne czerwienie). Wystrój kościoła uzupełniają mozaikowe stacje drogi krzyżowej i pas bogatych kolorystycznie, utrzymanych w pastelowych, jasnych tonacjach, malowanych ekspresyjnymi, dynamicznymi plamami, polichromii, umieszczonych jak barwne, gobelinowe fryzy ponad kolumnami rozdzielającymi nawy, przedstawiających sceny, odnoszące się do kluczowych zdarzeń z Nowego Testamentu, objaśnione przez cytaty, wijące się wśród swobodnie rozrzuconych kompozycji. Świetliste, pastelowe, pełne światła wnętrze kościoła pw. Św. Alberta otacza monumentalny zespół ponad czterdziestu okien witrażowych, przedstawiających na abstrakcyjnych „drabiniastych" tłach postacie świętych i aniołów, które nasycają przestrzeń świątyni różnobarwnymi „kalejdoskopowymi" poblaskami, stwarzającymi nastrój rajskiego ogrodu.

Monumentalną formę mozaiki o ciemnych, nasyconych, ale lekko złamanych barwach, artysta zastosował w dekoracji ściany prezbiterialnej w kościele parafialnym w Pagorzynie (projekty z lat 1999–2000, zrealizowane w roku 2000). Wysoka wertykalna kompozycja mozaikowego ołtarza składa się z „pękającej mandorli", która obejmuje swymi łagodnymi łukami tabernakulum i umieszczony nad nim posąg Chrystusa Miłosiernego — ascetyczny, „z ducha średniowiecznego", u góry zaś kompozycja jest zamknięta pod trójkątnym zwieńczeniem wnęki prezbiterium — antytetycznie zwróconymi ku sobie grupami unoszących się w powietrzu, adorujących Boże Miłosierdzie aniołów, w symbolicznej liczbie sied-

miu. Pas pionowych, w abstrakcyjnym układzie, wąskich plam barwnych, biegnących od samej góry — pomiędzy grupą aniołów — ku dołowi, aż do postaci Chrystusa można utożsamiać z „mocą z wysoka", Bożym Miłosierdziem, płynącym od Ojca za pośrednictwem Syna. Postać Jezusa jest — jak można wnioskować z jej kompozycji — jedną z możliwych interpretacji wizji św. Faustyny, znanej w tradycyjnej formie obrazu z hasłem „Jezu, ufam Tobie" na co wskazuje gest Zbawiciela, ukazującego Jego Serce i wybiegające od niego dwa pęki promieni — czerwonych i błękitnych. Wykonane z pasiastego kremowo-różowego marmuru, mensa i pulpit lektorski posiadają blokową formę, kojarzącą się z kształtem rozchylonej księgi, podobnie jak to obserwowaliśmy w kościele pw. Św. Brata Alberta w Łodzi.

Uzupełnieniem wystroju kościoła w Pagorzynie jest zespół kilkunastu wysmukłych okien witrażowych — częściowo usytuowanych pojedynczo (z przedstawieniami świętych, m.in. św. Faustyny i bł. Karoliny Kózkówny), częściowo zaś zgrupowanych czwórkami (traktowanych jak jedna kompozycja — z ilustracjami życia Jezusa według Nowego Testamentu, rozrzuconych na abstrakcyjnym tle). Kolorystyka pagorzyńskich witraży jest niezwykle jasna, świeża, radosna — na tle delikatnych odcieni słomkowych pobłyskują rozrzucone jak gdyby „przypadkowo" plamy błękitów i szafirów, krwistych czerwieni, delikatnych oranży i żółci. Podziały ramek ołowianych, budujących rysunek powierzchni witraży ma charakter geometryczno sieciowy: budują one szeregi ukośnych prostych linii i podziałów kompozycji, zamkniętych w drobnych oczkach trapezowatych, trójkątnych i rombowych. Zatopienie delikatnie formowanych na tym tle dwu-, trzyosobowych scen biblijnych dało barwny kobierzec o nasyconej kolorystyce, zapalającej się w istotnych punktach — węzłach kompozycyjnych.

Zupełnie odmienne kształtowanie form nastaw ołtarzowych obserwujemy w kościele salezjanów w Żyrardowie (projekty z lat 1998–1999, zrealizowane w roku 1999) i w kościele parafialnym w Mławie (projekty z lat 1998–1999, zrealizowane w latach 1999–2000). W obu świątyniach obserwujemy ogromne, skonstruowane z pionowo ustawionych, barokowo „wyłamujących się", ustawionych do siebie pod kątem desek sosnowych, częściowo jasnych, częściowo przyciemnianych brązową bejcą, częściowo polichromowanych w wiązki ukośnych, horyzontalnie przebiegających linii jasnych i ciemnych. Kanciaste „falowanie" tych dość ascetycznych w formie nastaw oraz ich ukośnie, ostro poprzycinane końce, które dają „strzępiasty" efekt ich górnej i dolnej krawędzi, przywodzą na myśl osiemnastowieczne, późnobarokowe nastawy ołtarzowe z analogicznym rozwiązaniem „penetracji przestrzeni", „falowania", wieloplanowości i ostrymi zakończeniami wielokrotnie załamywanych i gierowanych pod ostrymi kątami gzymsów belkowania, albo wręcz późnobarokowe prospekty organowe z rzędami potężnych piszczałek rejestrów basowych, zgrupowanych w charakterystyczne „wieże".

Zarówno w kościele w Żyrardowie, jak i w Mławie — nowatorski efekt architektonicznych form nastaw ołtarzowych osłabiają tradycyjne (zastane z wcześniejszego kościoła lub poprzednich ołtarzy) obrazy, bliskie, niestety, dewocyjnemu kiczowi. W jeden tylko boczny ołtarzyk salezjańskiego kościoła w Żyrardowie udało się artyście wmontować własną redakcję Chrystusa Miłosiernego według wizji św. Faustyny — jest to bardzo udany, prawdziwie piękny, głęboko, sakralnie odczuty obraz.

Na baczną uwagę zasługuje jeszcze wnętrze kościoła w Glinniku koło Lubochni (wyposażenie projektowane w latach 1999–2000, równolegle realizowane), a to przede wszystkim ze względu na interesujące, malowane szerokimi plamami zamkniętymi w nerwowym, ekspresyjnym konturze polichromie, usytuowane na dwu długich pochyłych ścianach stropowych nakrywających niewielkie nawy boczne. Utworzyły się w ten sposób dwa cykle-ilustracje wydarzeń nowotestamentowych: po lewej stronie rozbudowane kompozycje Bożego Narodzenia i Ukrzyżowania rozdzielone są kameralną, umieszczoną w owalu sceną Umycia nóg Piotrowi, po prawej stronie zaś widzimy rozbudowaną scenę Zmartwychwstania (z „symultanicznie" przedstawionymi trzema niewiastami u grobu i dwoma Uczniami oraz Aniołem Zmartwychwstania) oraz równie dużą grupę Zesłania Ducha Świętego. Polichromie te utrzymane są w nieco archaizującej formie plastycznej, wykazującej wpływy stylistyki malarstwa kodeksów średniowiecznych i bizantyjsko-ruskiego. Płaskie plamy bez użycia efektów światłocieniowych ujęte są w kontur — szkicowy, dynamiczny, podkreślający afektowaną gestykulację postaci.

Pisząc ten krótki szkic o aranżacjach wnętrz kościelnych autorstwa księdza Furdyny, nie sposób nie wspomnieć o jego realizacjach artystycznych wykonanych w kościołach zabytkowych. Z grupy tej najciekawsze wydają się rozwiązania ołtarzy i polichromii w świątyniach w Szczecinie-Żelechowie, Chwarstnicy, Trzebieży, Zgierzu, Niekłończycy i Laskowej. Wystrój niewielkiego kościółka w Szczecinie-Żelechowie (projekty wystroju z lat 1986–1987, zrealizowane w latach 1988–1995), pochodzącego z drugiej połowy dziewiętnastego wieku, stanowią dwa ołtarzyki drewniane utrzymane w konwencji wgłębnego „drzeworytowego" reliefu. Dookoła zastanego architektonicznego łuku płytkiej wnęki z obrazem Matki Boskiej Ostrobramskiej umieścił artysta łagodnym półkolem otaczającą archiwoltę łuku kompozycję ze scenami z życia Maryi: widzimy kolejno sceny Zwiastowania, Bożego Narodzenia, Pieta, wreszcie Wniebowzięcie i Koronację Matki Boskiej na Królową Nieba i Ziemi. Wszystkie reliefy charakteryzują uproszczone bryłowate, lekko stylizowane na ludowe formy, z charakterystycznym przeciwstawianiem dużych płaszczyzn jasnych i ciemnych walorów — drobnym, precyzyjnie ciętym detalom. Boczny ołtarzyk z niewielką rzeźbą Chrystusa Frasobliwego zdobią typowe „furdynowskie" pęki kłosów zbóż, kwiatów i cierni oraz płonące świece.

W szesnastowiecznym kościółku wiejskim w Chwarstnicy, krótkie, ostrołuczne, pękate okno ołtarzowe ujął artysta w nieregularną plamę drewnianej, pokrytej wgłębnym reliefem, nastawy ołtarzowej z przedstawieniem Matki Boskiej z Dzieciątkiem (po stronie prawej) i Chrystusa Zmartwychwstałego (po stronie lewej) — w całym gąszczu kłosów dojrzałych zbóż, pędów cierni, róż i winnych gron. Wystrój kościółka uzupełnia balustrada chóru muzycznego, pokryta muzykującymi aniołami, utrzymanymi w archaizującej, na poły ludowej konwencji, wydobytymi w płytkim reliefie z przyciemnianymi fragmentami tła (określonym przez artystę „sgraffitem w drewnie"). Interesujące są również stacje drogi krzyżowej, o niespotykanie głęboko wybranym reliefie, sprawiające wrażenie klocków drzeworytniczych o wspaniale zakomponowanych układach walorów ciemnych i jasnych.

W pochodzącym z początku siedemnastego wieku kościele w Trzebieży, jednoprzestrzennym, pw. Św. Krzyża, nie zachowało się oryginalne wyposażenie poza niewielkim, manierystycznym prospektem organowym na chórze muzycznym, o prowincjonalnych, na poły ludowych formach. W tę stylistykę doskonale wpisało się nowe wyposażenie, zaprojektowane w latach 1989–1990 przez księdza Furdynę, zrealizowane w latach 1992–1999. Nastawa ołtarzowa posiada kolisty, lekko postrzępiony zarys i pokryta jest bogatym, wielowątkowym treściowo reliefem wgłębnym o kontrastowym dwuwalorowym układzie plam. W jasnym drewnie o podbejcowanych na ciemno tłach artysta przedstawił sceny i epizody biblijne związane „bezpośrednio" z Ukrzyżowaniem. Widzimy postacie apostołów zgrupowane dookoła Nauczyciela (symbolicznie „w tej roli" występuje w nastawie tabernakulum — a więc wyrzeźbione postacie faktycznie zebrane są, jak na ostatniej wieczerzy wokół obecnego w Eucharystii Boga), zlatujące z nieba anioły, cierpiących pod krzyżem: Maryję i św. Jana, w tle ciała zmarłych, wychodzące z grobów (Mt 27, 52). Wszakże osią kompozycyjną ołtarza trzebieskiego jest tradycyjny wielki krzyż z naturalnej wielkości postacią Zbawiciela, wzorowaną na zabytkach wczesnobarokowych. Ciało Chrystusa jest tu silne i krępe, układy jasnych plam walorowych za krzyżem tworzą kolistą glorię. Jest to rzeźba ludowa, współczesna. Również balustrada chóru muzycznego dekorowana jest płytkim reliefem o charakterze fryzu, wykonanym w bejcowanych na ciemno deskach, co sprawia, iż formalnie przypomina on grafikę (odbitkę drzeworytową) czy dwuwalorowe sgraffito. Na tle ogromnej rozpiętej pięciolinii z pozawieszanymi gdzieniegdzie nutkami widzimy patronkę muzyki — św. Cecylię, grającą na klawiaturze organowej, otoczoną chórkiem nastoletnich świętych w aureolach i aniołami muzykującymi na trąbkach. Uproszczona, na poły ludowa stylizacja tych postaci, pewna krągłość i zwartość form przypominają podobne zabytki szesnastowieczne, jak na przykład grajków z polichromii kościółka w Grabieniu.

Jednakże najciekawszym elementem aranżacji wnętrza trzebieskiego kościoła jest — nawiązująca również do tradycji późno renesansowych i manierystycznych przez sam fakt zaistnienia — polichromia, wykonana na ogromnej powierzchni stropu (zasadniczo płaskiego, z zaokrąglonymi ku ścianom krańcami, tzw. zwierciadlanego) pokrytego nowym deskowaniem z jasnej sosny. Niezwykle malarskie, wielobarwne przedstawienia rozrzucone są na przestrzeni jasnobursztynowego tła w kilkunastu scenach biblijnych, objaśnianych dodatkowo przez wijące się pomiędzy nimi cytaty. Środkiem stropu, rozdzielone widocznymi, oryginalnymi belkami (siedem zdecydowanych, ciemnych belek stropu, rozdzielających poszczególne sceny), biegną ujęte w koliste kompozycje sceny (od ołtarza ku chórowi muzycznemu): Zmartwychwstanie Pańskie (bezpośrednio nad nastawą ołtarzową), Umywanie nóg Piotrowi, Dobry Pasterz, Miłosierny Samarytanin, Powrót Syna Marnotrawnego. Wzdłuż bocznych ścian widzimy: Wygnanie z Raju, Niewiasta obleczona w słońce, Zwiastowanie, Boże Narodzenie, Chrzest Chrystusa w Jordanie (strona lewa); Kazanie na Górze, Wniebowstąpienie, Maiestas Domini, Walka aniołów ze smokiem (strona prawa). Wybór tych scen jest symptomatyczny dla teologicznej katechezy artysty: sceny na środku sklepienia są hymnem na cześć Bożego Miłosierdzia, natomiast umieszczone wzdłuż ścian opowiadają historię Zbawienia — te pierwsze cechują miękkie, łagodne przejścia kolorystyczne i malarskie, światłocieniowe modelowanie form, te drugie — są bardziej graficzne, „archaizowane", o płaskich plamach koloru i sztywnym, ostro ciętym, nerwowym, ekspresyjnym konturze. Wyposażenie kościoła Św. Krzyża w Trzebieży obejmuje także reliefowe, „drzeworytowe" stacje drogi krzyżowej i witraże o delikatnych geometrycznych podziałach i jasnych świetlistych tonacjach barwnych.

Jedne z najpiękniejszych, najbardziej monumentalnych, najsilniej przemawiających swoją formą polichromii sakralnych czasów współczesnych odnajdujemy na drewnianym, bejcowanym na ciepły brąz, stropie zabytkowego dziewiętnastowiecznego kościoła w Zgierzu pw. Chrystusa Króla. Polichromia ta (zaprojektowana w latach 1997–1998, zrealizowana w roku 1998) swymi niezwykle ekspresyjnymi, żywymi, ostrymi barwami „rozświetla" ciemny, deskowy, oparty na przekroju łuku koszowego (półeliptycznego) strop. Centrum kompozycji ułożonej w formie krzyża zajmuje rozbudowana scena Ukrzyżowania (z Maryją i św. Janem), poprzedzona namalowanymi nad wnęką prezbiterium kościoła scenami z Ostatniej Wieczerzy — Umyciem nóg Piotrowi i Ustanowieniem Eucharystii (Chrystus stoi nad stołem wśród dwunastu uczniów, ukazując kielich z winem — Krwią i chleb — Swoje Ciało). Przy lewym ramieniu krzyża usytuowane zostało piękne, wielobarwne przedstawienie Powrotu Syna Marnotrawnego, przy prawym ramieniu zaś — scena z Dobrym Pasterzem opuszczającym stado, by uwolnić uwikłaną w ciernie zagubioną owcę.

Ponad Ukrzyżowaniem artysta umieścił Zmartwychwstanie Pańskie, pięknie zakomponowaną rozbudowaną scenę z widocznym pustym grobem, Aniołem w lśniących szatach, dwoma uczniami i trzema Niewiastami ukazanymi w pełnych afektacji, radości, zdziwienia i zwątpienia pozach. Powyżej nich unosi się pełen chwały Zmartwychwstały Zbawiciel, z wzniesionymi triumfalnie ramionami, otoczony — jak obłokiem — dynamicznie udrapowaną, białą szatą. Układ kompozycji polichromii zgierskiego kościoła nasuwa skojarzenia ze średniowiecznymi, złotymi, wysadzanymi szlachetnymi kamieniami i pokrytymi wykonanymi w emalii scenami figuralnymi, krzyżami relikwiarzowymi, tzw. pacyfikałami.

Żywe, nawet ostre, kontrastowe kolory polichromii przywodzą na myśl już to przepych sztuki bizantyjsko-ruskiej (przy tym cechy formalne: sztywność póz, wysmukłość postaci, manieryczne gesty), już to świetlistość witraży. Podstawowa gama tych polichromii zasadza się na dialogu barw błękitnych i żółtych oraz ich pochodnych, ożywionych czerwieniami i zieleniami. „Emaliowo-witrażowy" efekt tej polichromii wzmacnia stosunkowo konsekwentne stosowanie płaskich plam barwnych, obwiedzionych zdecydowanym, sztywnym konturem. Polichromie zgierskiego kościoła pw. Chrystusa Króla z pewnością należą do największych osiągnięć ekspresyjnego nurtu sztuki księdza Furdyny.

Wśród realizacji artystycznych księdza Tadeusza we wnętrzach zabytkowych świątyń nie sposób pominąć aranżacji — bez przesady — wręcz genialnej. Mowa o cyklu przedstawień Męki Pańskiej na deskowych balustradach empor i chóru, obiegających dookoła jednoprzestrzenne wnętrze murowano-drewnianego kościoła zabytkowego w Niekłończycy. Ciemnobrązowe, pociemniałe od starości belki stropowe i słupy, na których opierają się belki stropu i empor, doskonale harmonizują z bejcowanymi na ciemny brąz deskami balustrady empor, na których w płytkim reliefie („sgraffito w drewnie") artysta utworzył pasowy fryz z czternastu stacji drogi krzyżowej, sceny Zmartwychwstania Pańskiego (na balustradzie empor — chóru muzycznego nad głównym wejściem, naprzeciwko ołtarza) i przedzielonej ołtarzem (skromna, dziewiętnastowieczna nastawa, lakierowana na kremowo ze złoceniami i niszą na figurę Matki Boskiej z Dzieciątkiem) sceny Ostatniej Wieczerzy. Wspaniały efekt dało w tym wypadku zastosowanie zasady *amor vacui* — pas przedstawień, „pobłyskujący" wybranymi w ciemnym tle jasnymi plamami świateł zajmuje tylko około 2/5 wysokości balustrad, ciągnąc się dookoła niewielkiej nawy kościelnej wąską wstęgą. Powyżej w każdej z kwater balustrady wyrzeźbiony jest krzyżyk i numer stacji, natomiast u samej góry — „komentarze" do poszczególnych scen Męki Pańskiej. Są to cytaty biblijne (zarówno ze Starego Testamentu, głównie Lamentacji i ewangelicznych opisów Męki Pańskiej), jak też „odautorskie", katechetyczne refleksje twórcy, stanowiące jakby wyjątki z kazań czy komentarze poszczególnych zagadnień filozoficznych i etycznych, zestrojonych z wymową symboliki danej stacji drogi krzyżowej. Cytaty

te biegną, również dookoła balustrady empor kościoła, tworząc wąską, jasną wstęgę, zamykającą kompozycję tego pięknego fryzu od góry.

Od strony formalnej najbardziej uderzające jest wspaniałe zachowanie i wyważenie proporcji pomiędzy wiekowymi, „pachnącymi" historią, pozbawionymi dekoracji ornamentacyjnej starymi elementami konstrukcji drewnianych filarów, empor i stropów, a nową narracyjną, epicką formą artystyczną, która nie tracąc nic ze swej mocy ekspresji artystycznej i treściowej, nie „konkuruje" i nie przysłania czy wręcz nie dezintegruje tego pięknego, surowego wnętrza, lecz przeciwnie — podkreśla jego prześną, „pierwotną" urodę. We wnętrzu kościółka w Niekłończycy odnosi się wręcz wrażenie jedności i jednolitości stylistycznej — zdaje się, iż dekoracja współcześnie wykonana przez artystę jest częścią miejscowej spuścizny kulturowej i że ten fryz Męki Pańskiej jest tu od zawsze...

Podobnie udane wydaje się wyposażenie prezbiterium skromnego architektonicznie (wnętrze tynkowane, bez artykulacji), neogotyckiego dziewiętnastowiecznego kościoła w Laskowej (projekty: 1998–1999, realizacja: 2000). W pięciobocznie zamkniętej absydzie prezbiterium, na tle marmurowej, beżowej posadzki znakomicie prezentują się wykonane z czerwonego marmuru mensa i pulpit lektorski oraz marmurowe, kremowo-różowe antependium nastawy ołtarza głównego. Artysta umieścił na nim zamkniętą w grubej ramie o kształcie spłaszczonej elipsy (właściwie jest to „kształt stadionu") scenę Ostatniej Wieczerzy: ujętych w półpostaciach apostołów ze złoconymi nimbami, skupionych po obu stronach zastąpionej szafką tabernakulum „symbolicznej obecności" postaci Chrystusa. Powyżej, w grubej charakterystycznie powyginanej ramie umieszczony jest obraz Wniebowzięcia Matki Bożej, z gołębicą Ducha Świętego u szczytu nastawy, zwieńczonej masywnym, blokowym krzyżem. Kształt „kotarowo" czy też „kurtynowo" wygiętych ram, otaczających obraz i budujących *de facto* formę architektoniczną nastawy — zaczerpnął artysta z czterokrotnie wygiętej kotarowo belki tęczowej (z grupą Ukrzyżowania), dzielącej nawę i prezbiterium, pochodzącej z dziewiętnastowiecznego, neogotyckiego, pierwotnego wyposażenia kościoła. Dopełnieniem wystroju prezbiterium są trzy witraże umieszczone w wysokich, ostrołukowych oknach; w dwu z nich widzimy przedstawienia św. Kingi i bł. księdza Romana Sitko na tle abstrakcyjnych podziałów geometrycznych, przypominających neogotyckie sterczyny, wimpergi i fiale. W kościele w Laskowej nie widzimy form stylowych bezpośrednio wzorowanych na neogotyku czy wręcz kopiujących go. Stylistyka i kompozycja wyposażenia zaproponowanego przez artystę jest na wskroś nowoczesna i typowo „furdynowska", jednak skalą, materiałami i formą doskonale wpisuje się ono w przestrzeń dziewiętnastowiecznego, zabytkowego kościoła.

Zbliżając się do końca tych analitycznych rozważań o sztuce wnętrz sakralnych księdza Tadeusza Furdyny, wypada wspomnieć jeszcze o licznych „kame-

ralnych" realizacjach wnętrz kaplic klasztornych i szkolnych (Łódź: kaplica Seminarium Salezjańskiego, kaplica Salezjańskiego Liceum Ogólnokształcącego, Wspólnoty Filozoficznej, kaplica na Łysej Górze, kaplica klasztoru Sióstr Salezjanek w Dzierżoniowie, Sióstr Urszulanek w Łodzi, kaplica w Domu Inspektoratu Salezjańskiego w Warszawie, kaplica klasztoru Sióstr Służebniczek w Radomiu i wiele innych), a także kaplic urządzonych na terenie szpitali i domów opieki społecznej w całej Polsce (między innymi: Łódź — kaplice w szpitalach im. Barlickiego, im. Sterlinga, im. Kopernika; Warszawa — kaplica w szpitalu na Ursynowie, kaplice w Domach Opieki Społecznej w Zgierzu i Sieradzu).

Wobec ogromnego dorobku artystycznego księdza Tadeusza Furdyny w zakresie architektury — wystroju i aranżacji wnętrz sakralnych ilościowo trudnym do objęcia, o tej skali monumentalności i intensywności ekspresji, zdając sobie sprawę z konieczności każdorazowego wielokrotnego podróżowania do urządzanego kościoła, a często wręcz „zamieszkania" w nim na jakiś czas (chociażby przy realizacji ogromnych polichromii), rozumiejąc konieczność niekończących się konsultacji ze zleceniodawcami i wykonawcami poszczególnych elementów wystroju w różnorodnych technikach — stajemy zdumieni — a nawet porażeni ogromem dzieła księdza Tadeusza. Mimo woli na myśl przychodzi werset wiersza Kazimierza Przerwy-Tetmajera, poety zajętego zwykle raczej kontemplacją zjawisk zmysłowych niż duchowych, który był pod wrażeniem dzieła innego wielkiego twórcy: „wulkan to chyba wyrzucił z siebie, nie człowiek" (z wiersza: „W Kaplicy Sykstyńskiej").

Dodajmy, iż nowe zamówienia sypią się jak z rękawa. Do dawniej zaprojektowanych, czekających na realizację wnętrz kościołów w Wrzeszczewicach (1990–1991), Kaliszu (pw. Miłosierdzia Bożego, 1990–1991), Szałbile w Gruzji (ciekawe ołtarze z tufu wulkanicznego o miejscowej ornamentyce, proj. 1995–1996), Lidzie na Białorusi (1995–1996), Korostyszewie na Ukrainie (całe wnętrze zrealizowane w Polsce i tam przewiezione), kaplicy klasztornej w Moskwie w Rosji (1997–1998) i w kościele salezjanów w Wilnie (1998–1999), kościołach w Tarnowskich Górach i Jaworsku (proj. 1998–1999) i rosyjskim Wołgogradzie (dawniej Stalingrad, 1999–2000) dochodzą zamówienia na wystroje i kompleksowe aranżacje wnętrz świątyń w Przemyślanach (Ukraina), Iwkowej, Kaliszu (pw. Św. Piotra i Św. Pawła) i inne.

Obserwując rozwój rozwiązań artystycznych stosowanych na przestrzeni trzydziestu sześciu lat działalności artystycznej księdza Tadeusza Furdyny, można dostrzec pewną ewolucję form jego twórczości, przebiegającą od miękkich, malarskich, poetycko-surrealistycznych efektów we wczesnych mozaikach, witrażach i polichromiach — ku krystalicznie przejrzystym, „architektonicznym", silnym w konturze i ekspresji plam i linii formom, klarownym, logicznym, często pozbawionym ornamentyki i drobnego detalu. Uproszczenia te i strukturalne za-

w istocie polega owa ewolucja form w twórczości księdza Furdyny wystarczy porównać ołtarzowe mozaiki z Woźniakowa czy Trzciany z nastawami mozaikowymi w kościołach w Mogilnie i w Łodzi (pw. Św. Alberta), a polichromie z Woźniakowa z polichromowanymi, drewnianymi stropami kościołów w Trzebieży czy Zgierzu. Część najbardziej udanych realizacji artysta czasami powtarzał — modyfikując szczegóły — na usilne prośby zleceniodawców — księży proboszczów i wspólnot parafialnych i zakonnych, „zakochanych" w widzianych w innych kościołach elementach wystroju, zazwyczaj w „furdynowskiej" stylistyce „sgraffita w drewnie", o graficznych, drzeworytowych środkach wyrazu, będących tak rozpoznawalnym, charakterystycznym stylem artysty. Jednakże bywają też zleceniodawcy pozwalający twórcy szerzej rozwinąć skrzydła, „wpuszczający" artystę do ogromnych hal świeżo wzniesionych kościołów, w których monumentalnych wnętrzach jego talent rozkwita najpełniej.

Wkład artystyczny księdza Tadeusza Furdyny w rozwój polskiej sztuki sakralnej jest niezaprzeczalny. Ten skromny człowiek — choć dziś jeszcze nie zdajemy sobie z tego sprawy — ze swoimi genialnymi pomysłami, determinacją dawnych mistrzów i zapałem do tytanicznej pracy — konsekwentnie ratuje polską z ducha sztukę sakralną we wnętrzach naszych współczesnych świątyń przed grożącym jej upadkiem. Mając za sobą tę krótką wędrówkę przez ogromne dzieło artysty, można mieć nadzieję, iż wkrótce pojawią się — najpierw naśladowcy — a potem samodzielni, twórczy kontynuatorzy życiowego dorobku księdza Furdyny. A przede wszystkim mamy pewność, iż artysta jeszcze długo zachwycać, zaskakiwać i zadziwiać będzie nas, dzieci dwudziestego pierwszego wieku, zabieganych, zglobalizowanych i skomputeryzowanych, owocami swego talentu i powołania duszpasterskiego zarazem — darów od Boga, któremu tak wiernie służy... *Ad multos annos*, księże Tadeuszu!

Łódź, czerwiec – sierpień, 2001

Jedes mal, wenn wir vor den neuen Werken der sakralen Kunst, die mit den Händen eines Priesters-Künstlers, Salesianers Don Boscos, Paters Tadeusz Furdyna geschaffen wurden, stehen, werden wir nicht nur durch Skala der Werke und den kühnen Wurf ihrer mehrdimensionaler Tiefe, durch Neuerung und Frische des schöpferischen Blicks auf das traditionelle ikonographische Thema überrascht, aber auch durch die fühlbare, geheimnisvolle, rätselhafte formal — stilistische Schicht, die ausgezeichnet mit dem dichterischen, oft surrealistischen Inhalt mitspielt.

Der Priester Tadeusz Furdyna (geb. 1930) verbindet schon seit fast vierzig Jahren mit gleicher Opferfreudigkeit und Begabung den Dienst Gottes Wortes und das plastische Bild.

Der Künstler betreibt mit gleichem Erfolg eigentlich alle Kunstdisziplinen: monumentale Malerei, Mosaik und Glasmalerei, Bildhauerei, Graphik, Büchillustration, Staffeleimalerei. Jede von den Einrichtungen dieser Innenräume besitzt ihre eigene getrennte stilistisch-formale Spra-

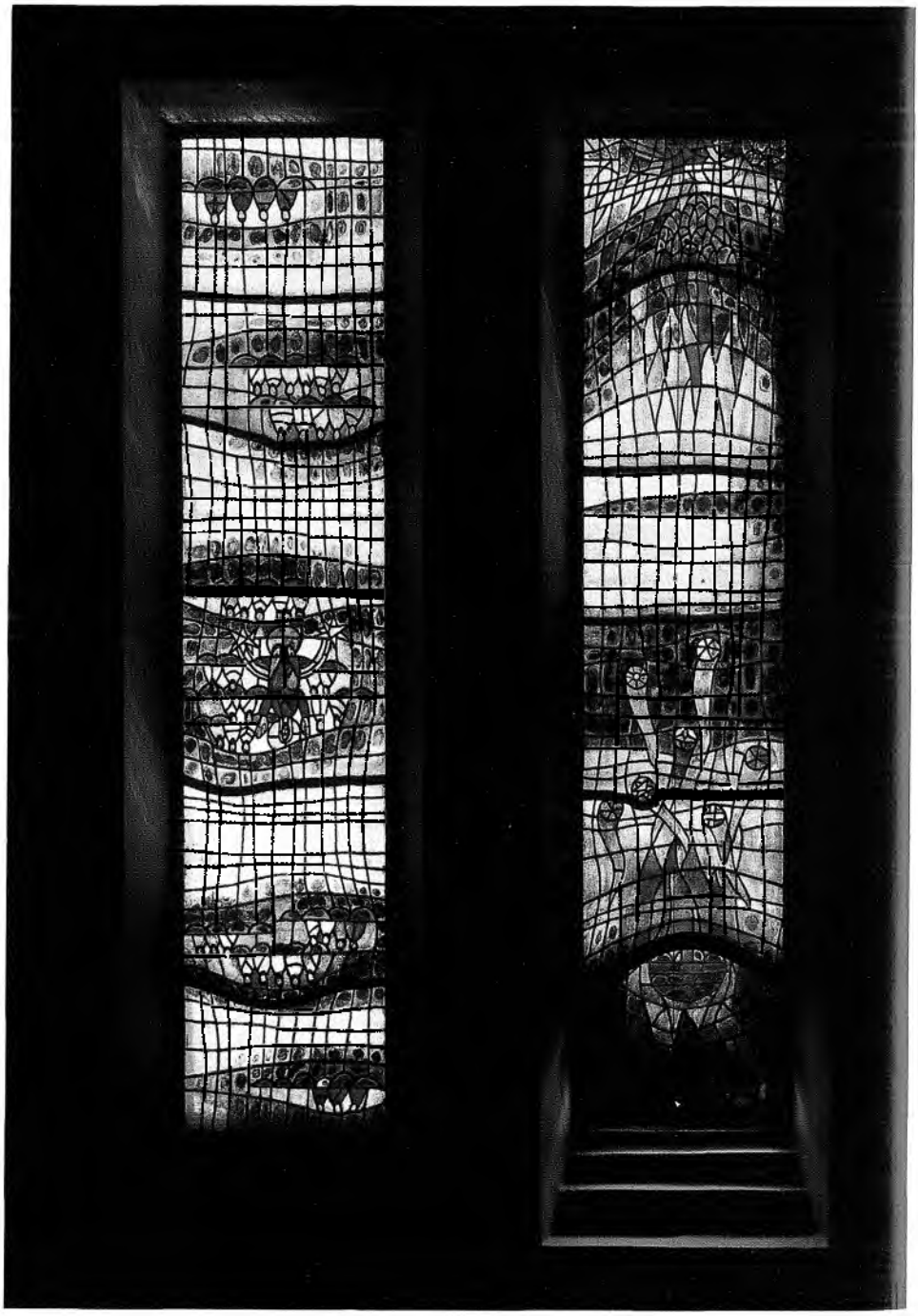
Der Künstler betreibt mit gleichem Erfolg eigentlich alle Kunstdisziplinen: monumentale Malerei, Mosaik und Glasmalerei, Bildhauerei, Graphik, Büchillustration, Staffeleimalerei. Jede von den Einrichtungen dieser Innenräume besitzt ihre eigene getrennte stilistisch-formale Sprache, oft von dem Architekturcharakter, künstlerischen *genius loci* einer Stadt und Stelle, Namen der Kirche, der Seele der sie betreuenden Ordensversammlung oder der Pfarrgemeinschaft abhängig. Man sieht, dass der Künstler immer neue Ausdrucksmittel sucht, indem er dabei seine eigene Sprache der künstlerischen Aussage auf solche Weise benutzt, dass man auf den ersten Blick seine Hand, charakteristische Zeichnungsdeformationen, den Konturzug, Farbwertspannungen, Linien- und Fleckendynamik erkennen kann.

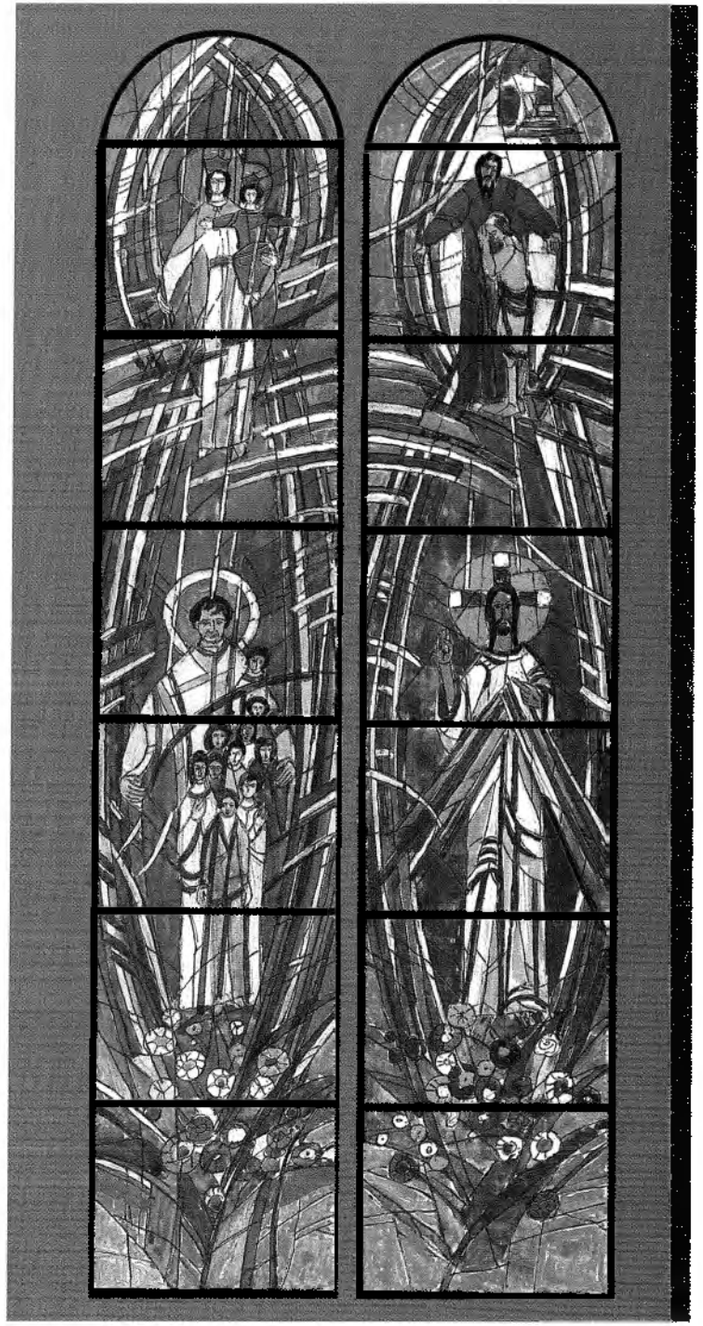
Die Hauptrichtung im Schaffen des Priesters — Künstlers sind komplexe Anordnungen der sakralen Innenräume. Auf diese Weise entstehen räumliche Kompositionen, die verschiedene Kunstdisziplinen wie: Mosaik, Skulptur, monumentale Malerei und Fenstermosaik verbinden. Wir stehen also umgeben von den gut bekannten Kompositionen, dekorativen formalen Lösungen — mal poetischen und lyrischen (wie in der Salesianer Kirche namens des Heiligen Stanislaus Kostka in Płock, Projekt 1983–1984, Realisierung 1988–1996), umgeben vom Licht und klarem luftigem Raum erfüllt, mal voll von Expression und monumentaler Macht (in der Kirche des Heiligen Maximilian Kolbe in Konin, Projekt 1974–1975, Realisierung 1975–1977) und riesigen „symphonischen", die wie Te Deum klingen.

Jede Gestaltung von diesen Räumen besitzt ihre eigene, getrennte stilistisch formale Sprache, oft von dem Architekturcharakter, stilistischer „genius loci" einer Stadt und eines Platzes, von dem Namen der Kirche und der Geistigkeit des Ordens oder der Pfarrgemeinschaft, die diese Kirche betreuen, abhängig. Man sieht, dass der Künstler immer neue Ausdrucksmittel sucht, indem er seine eigene Sprache der künstlerischen Aussage auf solche Weise benutzt, dass wir immer, auf den ersten Blick seine Hand, charakteristische Zeichnungsdeformationen, Konturduktus, Wertspannungen, Flecken- und Liniendynamik erkennen.

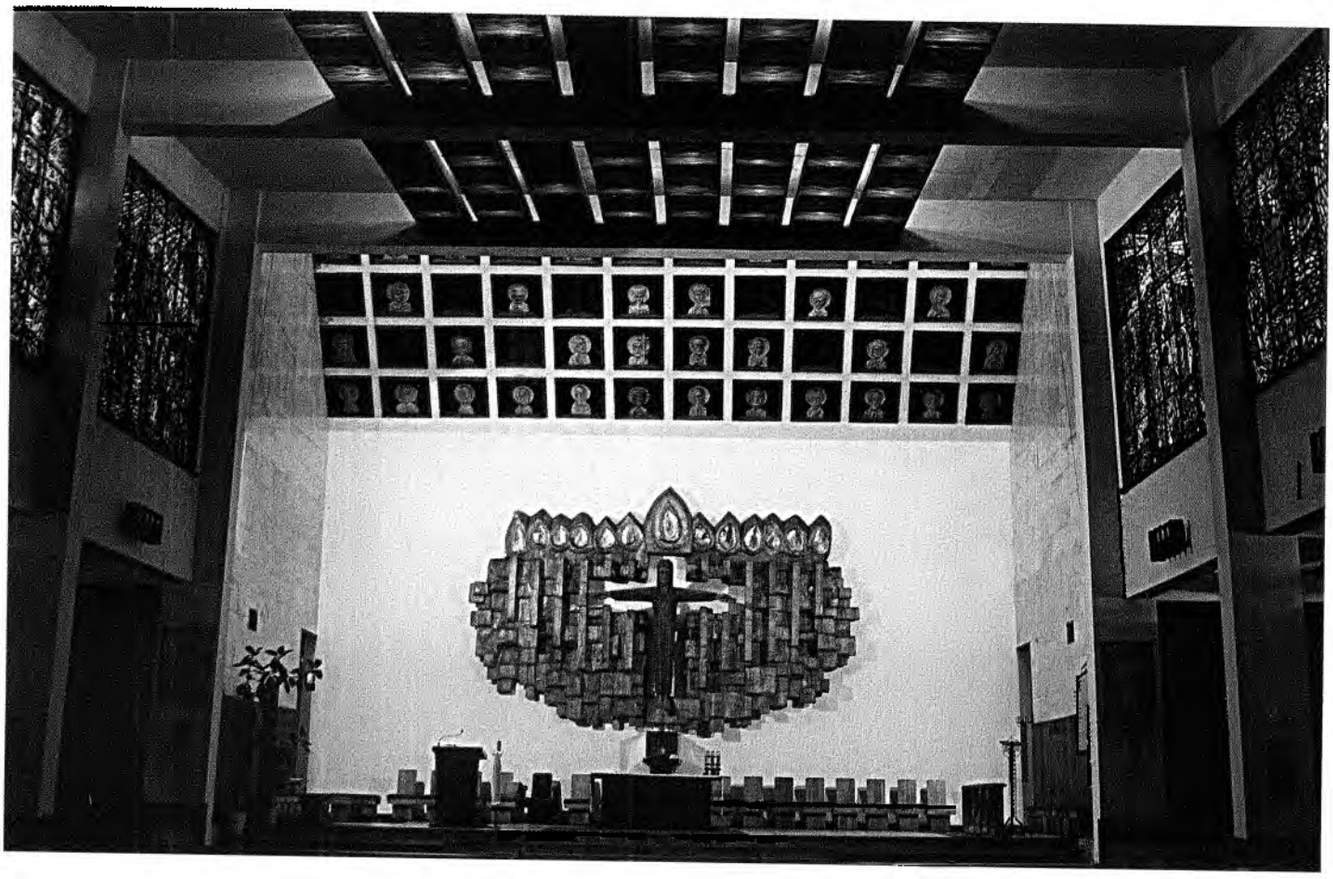
Oft umfassen die Innenräume des P. Furdyna typische Elemente der traditionellen kirchlichen Ausstattung, selbstverständlich sind sie immer von der formalen und kompositioneilen Seite überraschend. Jedoch im Schaffen des Künstlers finden wir die Werke, die die konventionellen Lösungen, die liturgischen Vorschriften nicht anrührend, brechen.

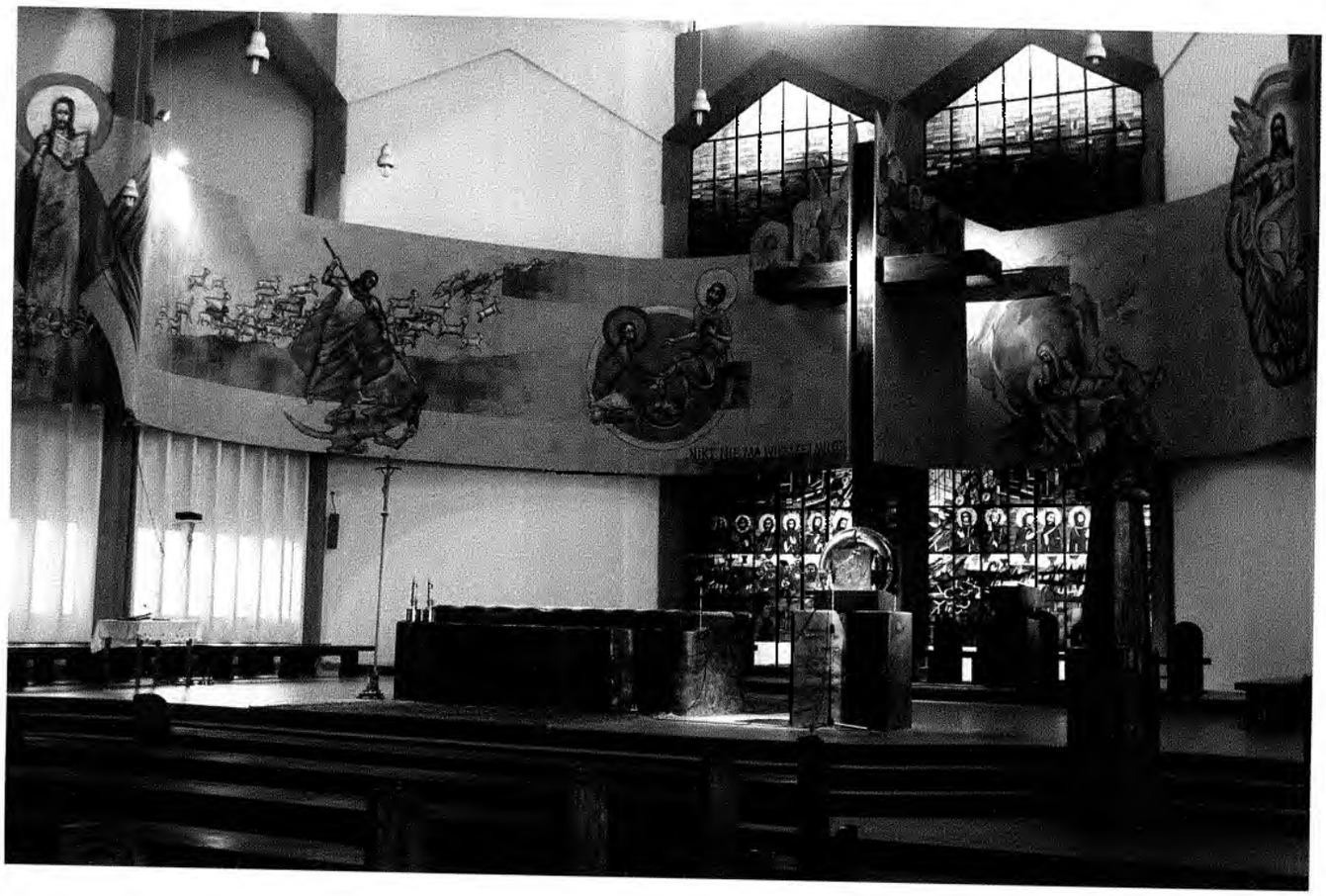
Ein Beispiel für solchen sakralen Innenraum kann die Ausputzgestaltung der Salesianer Kirche Gottesmutter Ostrobramska in Suwałki (Projekt 1992–1993, Realisierung 1993–1998). Die Rolle des Altaraufsatzes übernimmt hier ein in der Koloristik expressives monumentales Mosaikfenster (mit Darstellung des Letzten Abendmahls), und der ganze Innenraum wird durch einen mit Polychromie versehenen weich schlingenden Streifen aus Eisenbeton (völlig durch seine Form abmaterialisiert) zusammengeheftet. Dieser Streifen erinnert an die Bibeirolle oder die Tischdecke. Er überträgt auch — indem er eine Rolle der Altarflügel spielt — die Darstellungen von liturgischer Bedeutung von der Presbyteriumsphäre her zum Innen der Kirchenschiffen, indem er seine funktionalen und inhaltlichen Einteilungen vertuscht; außergewöhnlich stark beeinflusst das die Vergrößerung der Sakralität und Vergeistigung in dem Teil der Kirche, der für die Glaubigen bestimmt ist.

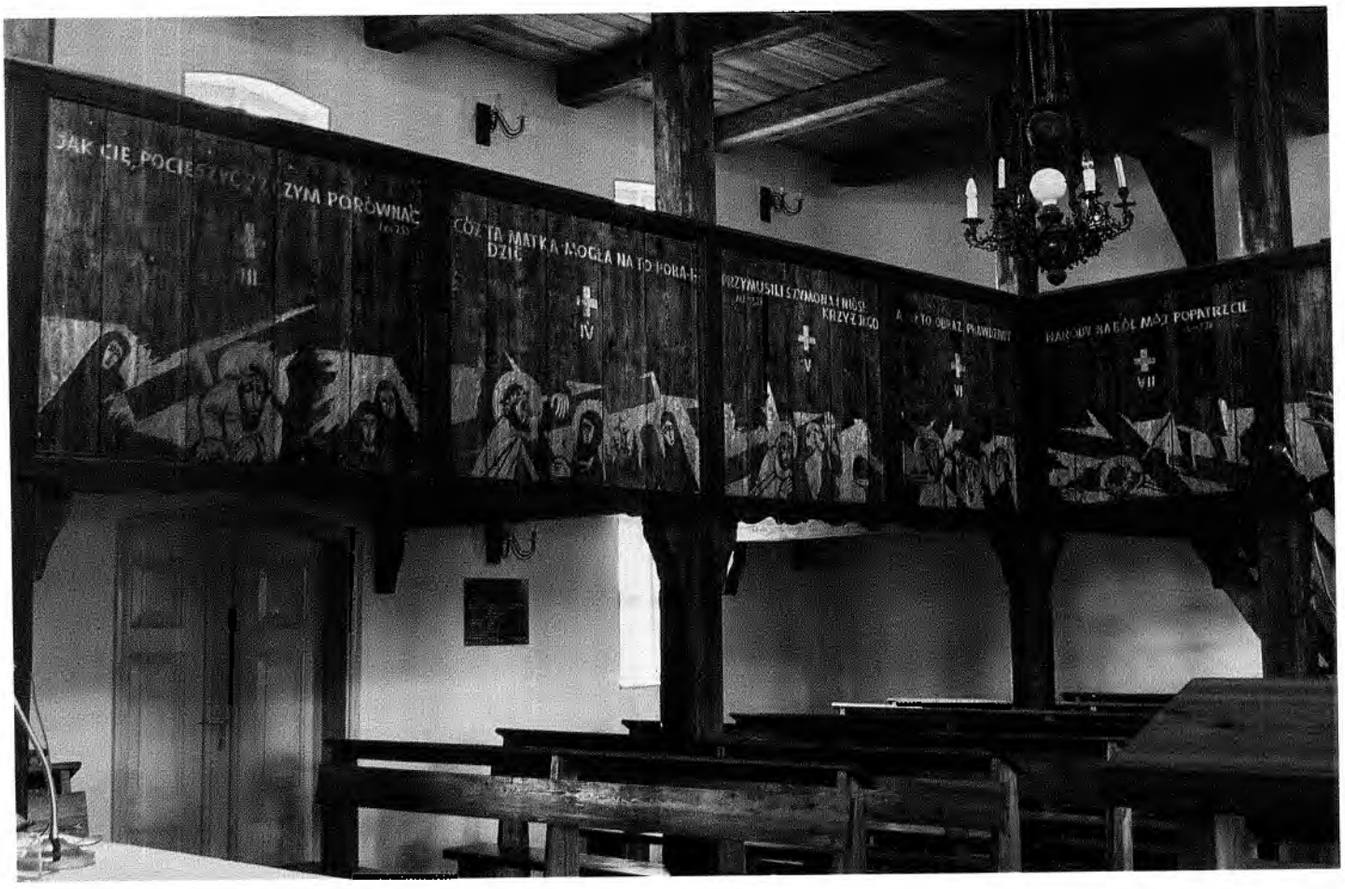


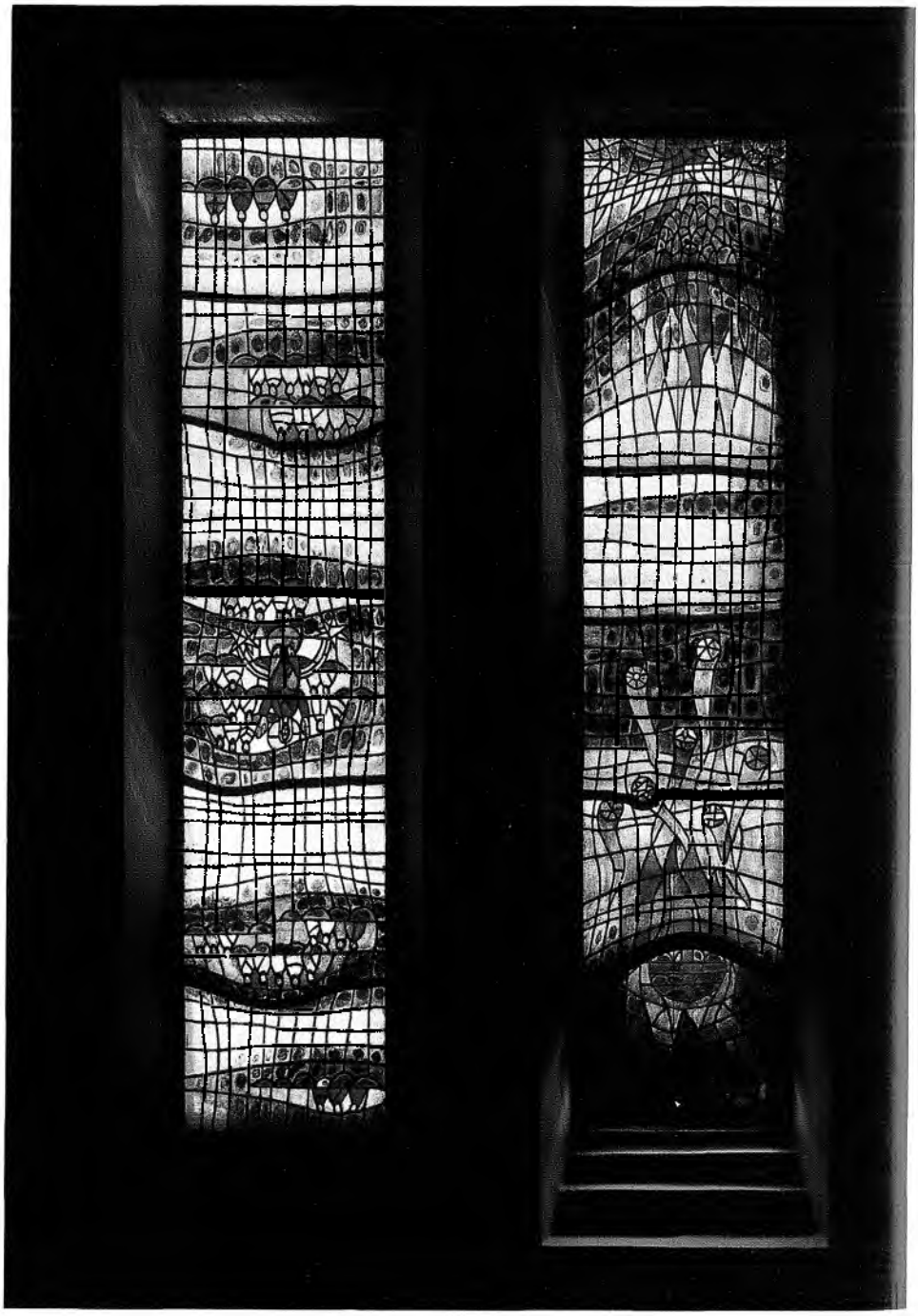


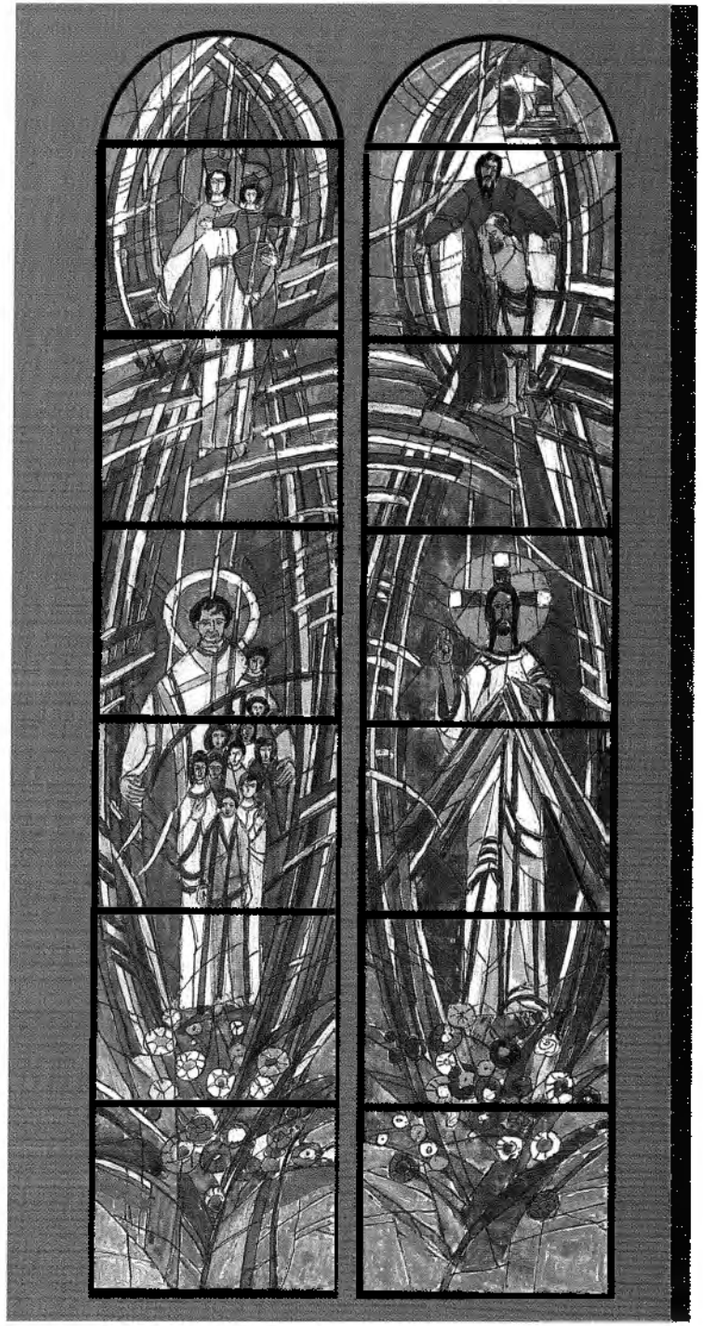

SANCTUS
SANCTUS



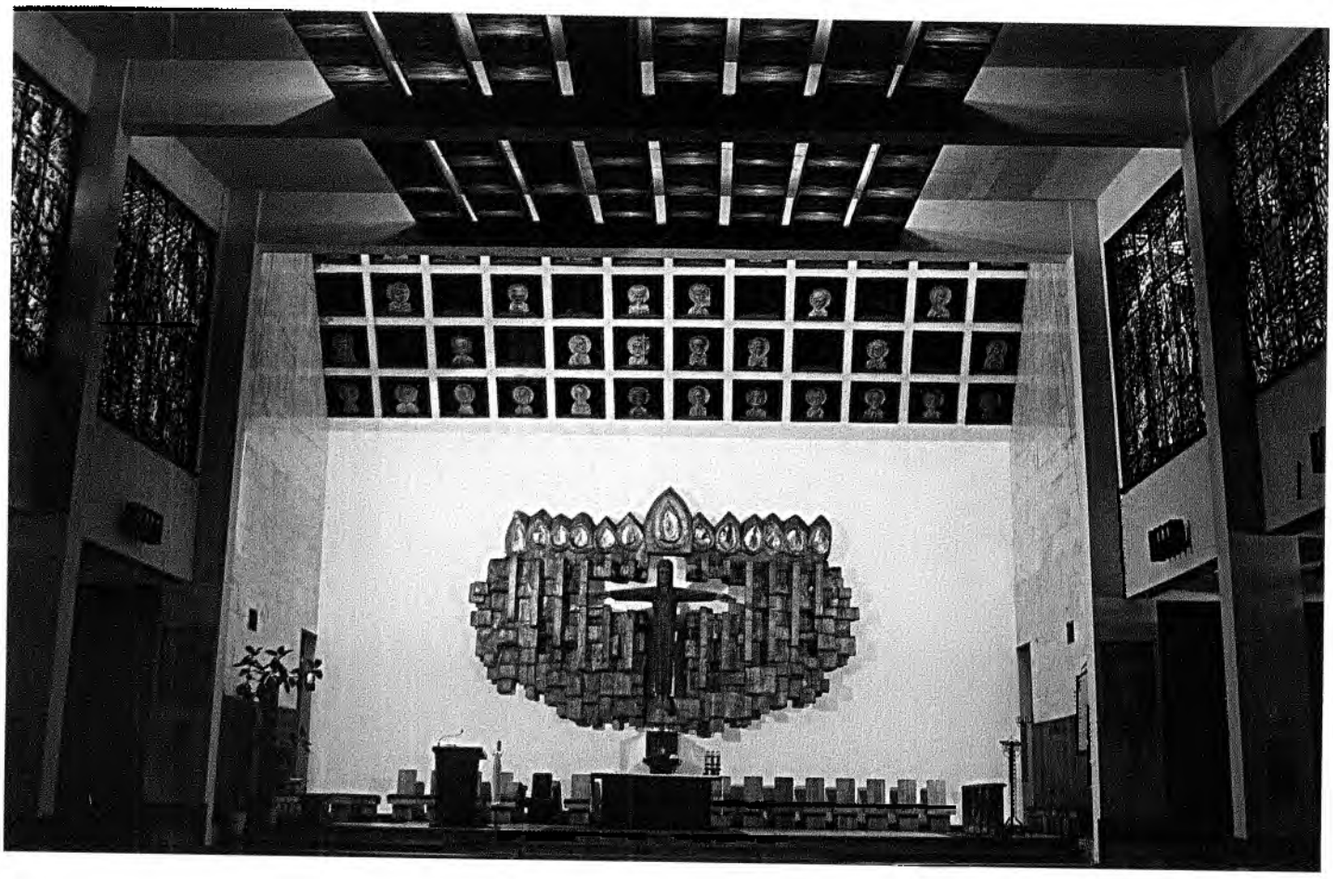


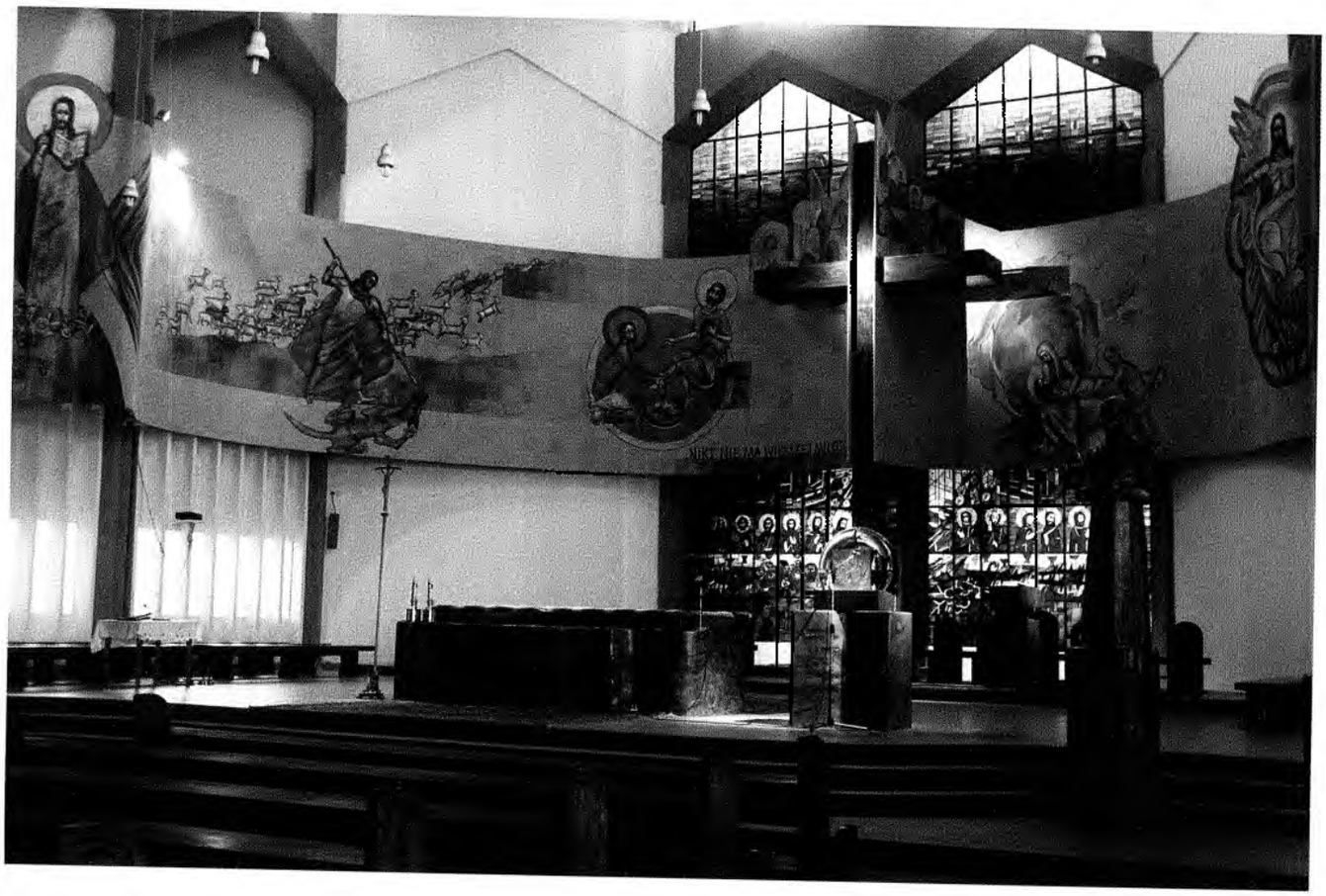

JAK CIĘ POCIESZYĆ CZYM PORÓWNAĆ
III
CÓŻ TA MATKA MOGŁA NA TO PORA-
DZIĆ
IV
KRZYŻ DO
V
VI
VII

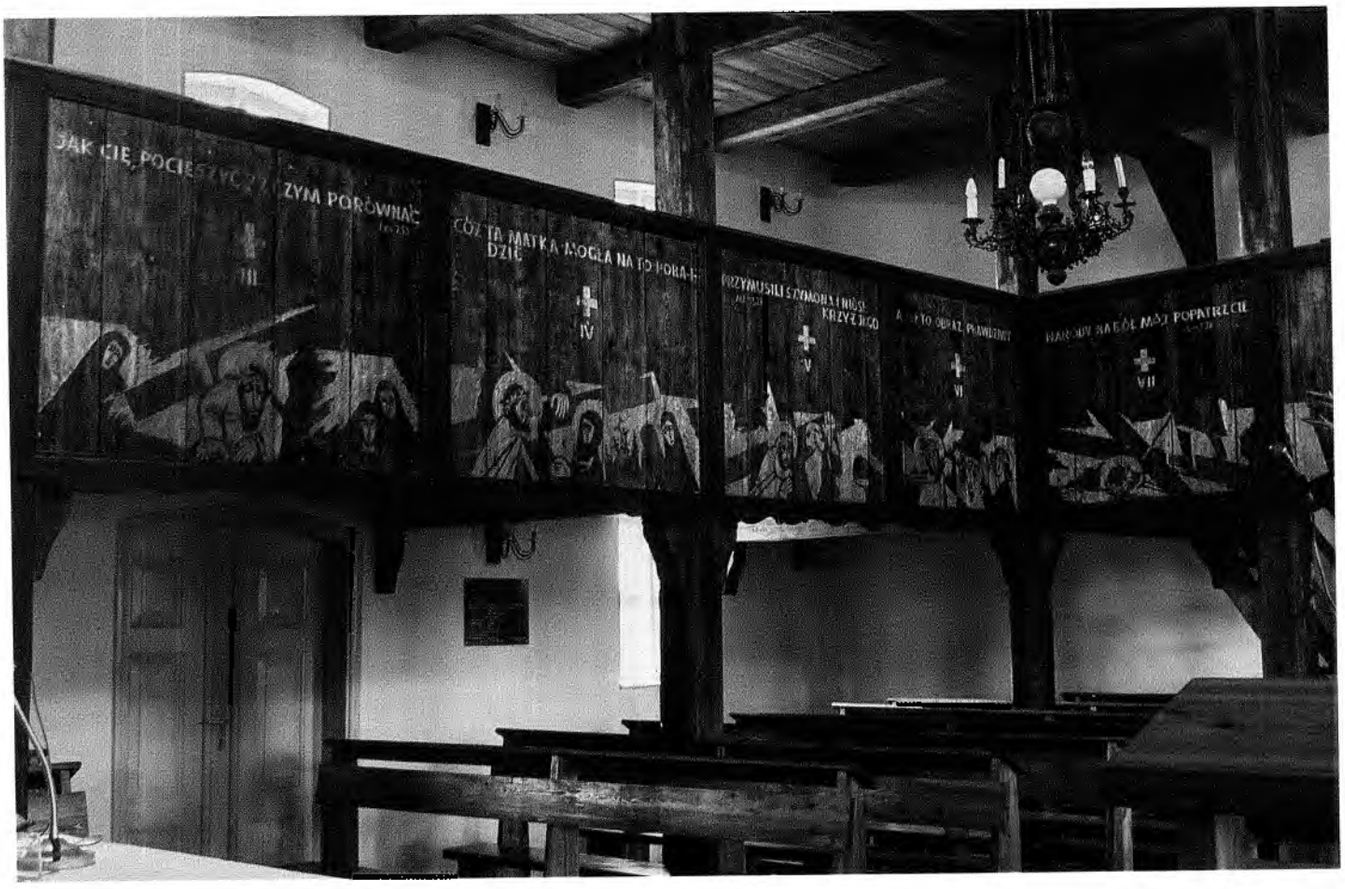





SANCTUS
SANCTUS






JAK CIĘ POCIESZYĆ CZYM PORÓWNAĆ
III
CÓŻ TA MATKA MOGŁA NA TO PORA-
DZIĆ
IV
KRZYŻ DO
V
VI
VII

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
2002, 18

PIOTR MARCHWICKI SDB

KONCEPCJA CZŁOWIEKA W LOGOTERAPII

Każdy kierunek psychologiczny posiada u swoich podstaw mniej lub bardziej świadomą, konkretną filozoficzną koncepcję człowieka. Chociaż jej założenia często nie są uwyraźniane przez zwolenników danego kierunku, to jednak zawsze możliwe jest wskazanie tkwiących w nim *implicite* elementów antropologicznych, na przykład w formie milcząco przyjmowanych założeń lub pewników dotyczących ludzkiej natury. Tak zwane stanowiska „bezzałożeniowe", a więc w pełni samodzielne i obiektywne, w psychologii są fikcją, podobnie jak fikcyjne i utopijne są „wolne od założeń" tradycje filozoficzne, do których nawiązują[1].

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie koncepcji człowieka w logoterapii[2], rozwiniętym przez V. E. Frankla trzecim obok analizy indywidualnej A. Adlera i psychoanalizy S. Freuda wiedeńskim kierunku w psychoterapii. Logoterapia jest kierunkiem psychologicznym i psychoterapeutycznym, który otwarcie

[1] Zob. K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994; M. Opoczyńska, *Wokół pytań o naturę człowieka* [w:] *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, red. M. Opoczyńska, Kraków 1999.

[2] Frankl rozróżnia logoterapię i analizę egzystencjalną. Zadaniem logoterapii jest uwzględnienie w psychoterapii wartości i sensu (logosu), czyli psychoterapeutyczne uświadomienie aspektu powinnościowego bytu ludzkiego (*Sein-sollen*). Zadaniem analizy egzystencjalnej jest uwzględnienie w psychoterapii wolności i odpowiedzialności (egzystencji), czyli psychoterapeutyczne uprzytomnienie aspektu możnościowego bytu ludzkiego (*Sein-können*). Logoterapia i analiza egzystencjalna stanowią więc poszerzenie problemów traktowanych w psychoterapii, rozumianej jako całokształt różnych tworzących ją kierunków i orientacji, o specyficznie ludzkie zagadnienia sensu, wartości, wolności i odpowiedzialności. W tym rozumieniu logoterapia i analiza egzystencjalna, nazywane najczęściej po prostu ogólnie logoterapią, nie mają zastępować psychoterapii, ale mają ją uzupełniać lub dopełniać o wymiar dotychczas w niej ogólnie ignorowany (por. V. E. Frankl, *Homo patiens: próba wyjaśnienia sensu cierpienia* [w:] V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 21–23).

przyznaje się do swoich związków z filozofią. Sam Frankl w swoich pismach oddaje się rozważaniom filozoficznym[3] na temat natury człowieka i korzysta lub nawiązuje do dorobku filozoficznego takich autorów, jak: św. Tomasz z Akwinu, Max Scheller, Hegel, Gehlen, Spinoza, Mikołaj z Kuzy i inni. Założenia antropologiczne logoterapii są więc wykładane *explicite* przez jej rzeczników i osoba zainteresowana tym problemem nie musi analizować stwierdzeń *sensu stricto* psychologicznych, aby odkryć leżące u ich podłoża milczące założenia filozoficzne, jak to często jest konieczne przy innych kierunkach psychologicznych.

Pierwszym zagadnieniem omawianym w niniejszym opracowaniu jest polemika logoterapii z redukcjonistyczno-deterministycznymi koncepcjami człowieka. Polemika ta stanowi wyraz troski o uwzględnienie w psychologii i w psychoterapii pełnego i niezafałszowanego obrazu ludzkiej natury. Następnie zostaną przedstawione założenia antropologiczne leżące u podstaw logoterapii, które tym się różnią od krytykowanych koncepcji redukcjonistycznych, że przyznają kluczowe miejsce wymiarowi duchowemu jako temu, który scala w jedność wielopłaszczyznową całość ludzkiego bytu. Z kolei zostaną omówione zakorzenione w wymiarze duchowym specyficznie ludzkie zjawiska wolności, odpowiedzialności oraz dążenia do sensu i wartości. Na koniec zostanie przedstawione miejsce i znaczenie, jakie logoterapia przypisuje w swojej koncepcji człowieka potrzebie religijnej i religijności.

1. TROSKA O PEŁNY OBRAZ CZŁOWIEKA W LOGOTERAPII

Antropologiczno-filozoficzne założenia logoterapii zawarte są w logoteorii, którą można rozpatrywać jako teorię osobowości oraz jako kierunek w antropologii filozoficznej. Logoteoria jako koncepcja człowieka dąży w pierwszym rzędzie do uzyskania pełnego obrazu istoty ludzkiej oraz do uniknięcia różnego rodzaju determinizmów deformujących ten obraz i mających daleko idące konsekwencje nie tylko na gruncie teoretycznym, ale także w praktyce psychoterapeutycznej[4].

Frankl poddaje szczególnej krytyce trzy rozpowszechnione w XX wieku typy determinizmu, zniekształcające i zubożające obraz człowieka: biologizm, psychologizm i socjologizm. Określa je on łącznie pojęciem „nihilizm". Wyjaśniając to

[3] Za książkę *Nieuświadomiony Bóg*, która ukazała się w 1948 r., Frankl otrzymał tytuł doktora filozofii (por. E. Fizzotti, *Presentazione* [w:] V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio: Psicoterapia e religione* [*Nieuświadomiony Bóg*], Brescia 1990, s. 8).

[4] Por. K. Popielski, M. Wolicki, *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej i niektóre jej aplikacje do teorii osobowości* [w:] *Człowiek — pytanie otwarte: Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 101.

pojęcie, Frankl podkreśla, że nihilizm wcale „nie twierdzi, że w rzeczy samej nic nie istnieje; utrzymuje on raczej, że istniejąca rzeczywistość nie jest niczym innym jak tylko tym czy owym, do czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi"[5]. Biologizm lub fizjologizm to odmiana nihilizmu, który dokonuje redukcji bytu ludzkiego tylko do rzeczywistości fizyczno-biologicznej, psychologizm — do rzeczywistości psychicznej, socjologizm — do rzeczywistości socjologicznej[6]. W wyniku dokonanej redukcji cała rzeczywistość ludzka rozpatrywana jest jedynie jako produkt zjawisk — odpowiednio — fizjologicznych, psychologicznych lub socjologicznych. Wszystkie te trzy redukcjonistyczne podejścia ignorują całkowicie wymiar duchowy w człowieku. Poprzez wymiar ten ujawnia się ludzka intencjonalność, a więc dążenie do sensu i wartości. Tylko uwzględnienie warstwy duchowej razem z warstwą fizyczną, psychiczną i społeczną, może odsłonić wymiar wartości i sensu jako istotny wymiar ludzkiej egzystencji[7].

Niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą kultywowanie zdeformowanego obrazu człowieka, widać szczególnie mocno w dziedzinie psychoterapii. W większości podejść psychoterapeutycznych dominuje pogląd o psychofizycznej jedności człowieka. Człowiek to jedność *somy* i *psyche*, ciała i psychiki. Na ogół nie dostrzega się istnienia wymiaru duchowego. Według Frankla, pociąga to za sobą niebezpieczeństwo ignorowania lub leczenia psychoterapią niepokoju i zaburzeń wynikających z potrzeby natury metafizycznej, z poczucia braku lub zagubienia sensu życia. Tego typu udręka duchowa może przejawiać się pod klinicznym obrazem zaburzeń nerwicowych ze wszystkimi charakterystycznymi dla takich zaburzeń symptomami. Terapeuta, który ignoruje istnienie wymiaru duchowego i nie potrafi w związku z tym odróżnić w postępowaniu diagnostycznym tego, co duchowe i ludzkie, od tego, co psychiczne i chorobliwe, koncentruje się na strategiach i technikach psychoterapeutycznych skutecznych w przypadkach normalnej nerwicy, nieskutecznych jednak, gdy cierpienie dotyka sfery duchowej. Dopiero po właściwym zlokalizowaniu płaszczyzny cierpienia w sferze duchowej terapeuta może pomóc pacjentowi w doprowadzeniu go do jego własnej prawdy, to jest do odnalezienia sensu własnej egzystencji i tym samym do odnalezienia samego siebie[8].

Wyniki badań empirycznych przeprowadzonych przez zorientowanych logoterapeutycznie psychologów wskazują, że około 20% zaburzeń nerwicowych

[5] V. E. Frankl, *Homo patiens: próba wyjaśnienia sensu cierpienia* [w:] V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 9.

[6] W rzeczywistości socjologicznej Frankl wyróżnia czynniki społeczne, ekonomiczne i polityczne (por. *ibidem*, s. 57).

[7] Por. *ibidem*, s. 90–10.

[8] Por. *ibidem*, s. 15–16.

związanych jest z problematyką braku lub zagubienia sensu życia. Jak łatwo zauważyć, przyjmowanie zredukowanego obrazu człowieka u podstaw takiego czy innego podejścia psychoterapeutycznego i ignorowanie tym samym sfery duchowości jako istotniej warstwy bytu ludzkiego, może uniemożliwić lub zahamować skuteczną pomoc co piątej osobie zwracającej się o pomoc terapeutyczną[9].

2. CZŁOWIEK: JEDNOŚĆ FIZYCZNO-PSYCHICZNO-DUCHOWA

Redukcjonistycznym koncepcjom człowieka, nie tylko deformującym rzeczywistość ludzkiego bytu, ale i szkodliwym, jeśli zostają przyjęte jako fundament antropologiczny w tych dziedzinach, które człowiekowi mają z definicji służyć, jak np. psychoterapia, podejście logoterapeutyczne przeciwstawia wielopłaszczyznową koncepcję człowieka jako jedności fizyczno-psychiczno-duchowej. Jedność tę tworzą trzy wymiary, które chociaż „różnią się między sobą co do istoty i w zasadzie trzeba je rozróżniać, [...] w człowieku łączą się one ze sobą nierozerwalnie i można je oddzielać tylko heurystycznie i sztucznie"[10]:

— wymiar biologiczno-fizjologiczny, obejmujący procesy życiowe wspólne dla roślin, zwierząt i ludzi;
— wymiar psychologiczno-socjologiczny, wspólny ludziom i zwierzętom, obejmujący odruchy warunkowe, instynkty, emocje, uczucia;
— wymiar duchowy lub noetyczny, właściwy tylko ludziom i obejmujący myślenie, świadome chcenie, wolne decyzje i postawy[11].

Wyróżnione wymiary układają się w strukturę hierarchiczną, w której wyższy wymiar bytu zakłada istnienie wymiaru niższego. I tak, życie na poziomie biologicznym (*bios*), zakłada istnienie elementów fizycznych świata nieożywionego (*physis*), wymiar psychiczny (*psyche*, dusza), zakłada istnienie ciała (*soma*), a wymiar duchowy, tj. noetyczny, zakłada istnienie psychiki[12].

---

[9] Por. K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej* [w:] *Człowiek — pytanie otwarte: Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 60. Nie wydaje się, aby współczesnej psychoterapii groziło odwrotne niebezpieczeństwo, to jest niebezpieczeństwo koncentrowania się na problemach związanych z sensem i wartościami przy jednoczesnym ignorowaniu lub zaniedbywaniu zaburzeń w sferze psychicznej. Niebezpieczeństwo to może jednak wystąpić w pracy duszpasterskiej, a szczególnie w zbyt spirytualistycznie pojmowanym kierownictwie duchowym, zmierzającym do rozwiązywania problemów psychologicznych penitenta przez odnoszenie ich jedynie do sfery duchowej (P. M.).

[10] V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 98 (nota od autora).

[11] Por. K. Popielski, M. Wolicki, *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej...*, *op. cit.*, s. 101–102.

[12] Por. *ibidem*.

Ośrodkiem zespalającym w nierozerwalną jedność wszystkie wyróżnione płaszczyzny jest wymiar noetyczny, będący nośnikiem i „centrum" aktów duchowych. Frankl określa to centrum terminem „osoba duchowa"[13]. Nie tylko jednoczy ona pozostałe warstwy bytu ludzkiego, ale — można powiedzieć — je posiada. Tak więc słusznie można powiedzieć, że człowiek to osoba duchowa i „jej" sfera psychofizyczna. W określeniu „jej" zawiera się stwierdzenie, że osoba „posiada" sferę psychofizyczną, podczas gdy ona sama jest duchowa (nie można powiedzieć, że „mam osobę", ale że „jestem osobą")[14].

Podsumowując, byt ludzki jest bytem indywidualnym i ześrodkowanym wokół osoby duchowej, która integruje go jako jedność i całość fizyczno-psychiczno-duchową. W koncepcji tej nie jest więc właściwe mówienie o człowieku tylko jako o jedności psychofizycznej. Owszem, ciało i psychika tworzą zintegrowaną całość, ale reprezentowana przez nie jedność nie obejmuje całości ludzkiej egzystencji. Dopóki mówi się o człowieku tylko jako o bycie psychofizycznym i ignoruje się jego warstwę duchową, dopóty nie bierze się pod uwagę całości bytu ludzkiego[15].

Aby lepiej wyjaśnić koncepcję człowieka jako jedności fizyczno-psychiczno-duchowej, Frankl posługuje się obrazem człowieka przedstawionym za pomocą geometrycznych analogii (*immago hominis ordine geometrico demonstrata*). Jest to, jak on sam ją nazywa, ontologia dymensjonalna, której podstawowe prawo brzmi następująco: „Jedna i ta sama rzecz rzutowana ze swojego wymiaru na inny niższy wymiar niż własny, odbija się w ten sposób, że jej odbicia wzajemnie sobie przeczą"[16]. Jeśli całościowy byt ludzki przedstawimy geometrycznie jako otwar-

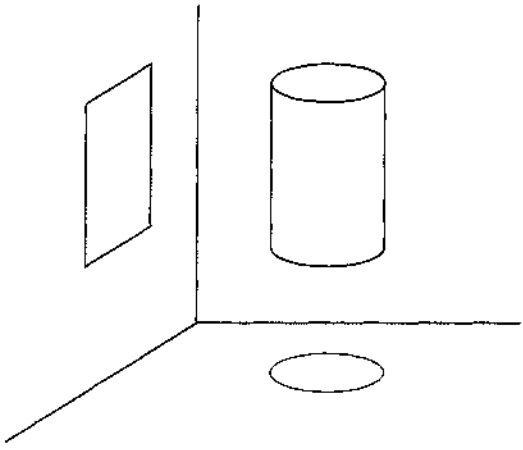
[13] K. Popielski na określenie duchowego i scalającego centrum ludzkiego bytu używa też pojęcia „podmiot osobowy" (por. wykłady w Akademickim Studium Psychoterapii Integralnej organizowane przez Centrum Logo- i Nooterapii KUL pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. Kazimierza Popielskiego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie 2000/2001).

[14] V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio: Psicoterapia e religione* [*Nieuświadomiony Bóg*], Brescia 1990, s. 29–30.

[15] Por. *ibidem*, s. 30.

[16] V. E. Frankl, *Pluralizm nauk a jedność człowieka* [w:] V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 154. Frankl wyprowadza również drugie prawo ontologii dymensjonalnej: „Różne rzeczy rzutowane ze swoich wymiarów na jeden i ten sam wymiar, niższy niż ich własny, odbijają się w ten sposób, że ich obrazy nie są między sobą sprzeczne, ale są wieloznaczne". To drugie prawo ma swoje zastosowanie przede wszystkim dla właściwego postawienia diagnozy danego zaburzenia. Podobnie jak cylinder, stożek i kula dają w rzucie pionowym na dwuwymiarową płaszczyznę w każdym wypadku koło, a więc figurę wieloznaczną, ponieważ będącą wynikiem rzutowania trzech różnych brył trójwymiarowych, tak samo etiologia danego zaburzenia może być wielowymiarowa a symptomatologia może być wieloznaczna. Np. nerwica lękowa może być psychogenna (wynikająca np. z jakiegoś wydarzenia traumatycznego), somatogenna (wynikająca z zaburzeń w działaniu pewnych procesów fizjologicznych) i noogenna (w tym wypadku jej podstawą jest egzystencjalna próżnia), choć symptom — lęk — jest za każdym razem taki sam (por. *ibidem*, s. 158–159).

ty cylinder, taki jak np. szklanka, i wykonamy rzut poziomy i pionowy tegoż cylindra z przestrzeni trójwymiarowej na płaszczyzny dwuwymiarowe, to otrzymamy w jednym wypadku obraz koła, a w drugim — obraz prostokąta (zob. rys. 1). Otrzymane obrazy są ze sobą sprzeczne, ponieważ przedstawiają różne figury geometryczne, koło i prostokąt. Są to poza tym figury zamknięte, podczas gdy cylinder jest otwarty. Podobnie redukcja człowieka o wymiar specyficznie ludzki, jakim jest wymiar noetyczny, przez rzutowanie jego wielowarstwowej natury na płaszczyznę biologii i psychologii, daje dwa sprzeczne ze sobą odbicia: zjawiska somatyczne i zjawiska psychiczne. „Sprzeczność ta jednak nie przeczy jedności człowieka, podobnie jak sprzeczność między kołem i prostokątem nie stoi w sprzeczności z faktem, że chodzi tu o rzuty jednego i tego samego cylindra. [...] Jedności ludzkiego sposobu istnienia, które ujmuje w całość różnorodność wielu rodzajów bytu, w jakich uczestniczy, a więc ujmowania w całość takich przeciwieństw jako *soma* i *psyche* [...] na próżno szukać będziemy w płaszczyznach, na które rzutowaliśmy człowieka. Jedność tę można znaleźć wyłącznie w sąsiednim, wyższym wymiarze, w wymiarze tego, co specyficznie ludzkie"[17].



Rysunek 1.

Z przedstawionego wyżej geometrycznego przykładu wynika, że dla Frankla nawet sam problem psychofizyczny[18] jest nie do rozwiązania, jeśli ignoruje się wymiar duchowy człowieka. Ale ignorowanie tego wymiaru deformuje także fakt,

[17] Por. *ibidem*, s. 154–156.

[18] Terminem „problem psychofizyczny" określa się fakt wzajemnego oddziaływania ciała i psychiki. Wiadomo, że takie oddziaływanie zachodzi w sposób ciągły, nie wiadomo natomiast, jakie mechanizmy i procesy je powodują (P. M.).

że człowiek jest „otwarty na świat", że do istoty ludzkiej egzystencji należy wychodzenie poza samego siebie (samotranscendencja), to jest skierowanie się na kogoś lub na coś albo oddanie się komuś lub czemuś. Podobnie jak projekcje geometryczne otwartego cylindra na płaszczyzny rzutowania dają figury zamknięte, tak samo na płaszczyźnie biologicznej człowiek jawi się jako zamknięty system fizjologicznych odruchów, a na płaszczyźnie psychologicznej — jako zamknięty system psychologicznych reakcji. Tak więc ujmowanie człowieka jedynie od strony biologicznej lub psychologicznej nie tylko ignoruje wymiar duchowy w człowieku, ale i wynikającą z tego wymiaru specyficznie ludzką zdolność do samotranscendencji[19].

3. WOLNOŚĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ, DĄŻENIE DO SENSU I WARTOŚCI

Logoterapia jest kierunkiem w psychologii i psychoterapii, który uwzględnia w swoich analizach całość ludzkiego bytu i rozciąga je na to, co specyficznie ludzkie w człowieku: na jego wymiar duchowy. To całościowe spojrzenie odróżnia ją w istotny sposób od poprzedzających ją kierunków psychologicznych, które zatrzymują się w swoich badaniach na warstwie biologicznej i psychicznej, mając odwagę mówić o człowieku najwyżej jako o jedności psychofizycznej[20].

Ze sferą noetyczną łączą się specyficznie ludzkie zjawiska wolności, odpowiedzialności oraz dążenia do sensu i wartości. Poniżej zostanie omówione miejsce i znaczenie, jakie zjawiska te zajmują w antropologicznej koncepcji logoterapii.

3.1. Wolność i odpowiedzialność

Człowiek podlega wielu uwarunkowaniom. Należą do nich uwarunkowania biologiczne, psychologiczne, społeczne, historyczne i kulturalne. Uwarunkowania te jednak nie determinują go kompletnie. Człowiek zachowuje pewien stopień indeterminizmu, pozwalający mówić o podstawowym wymiarze wolności jako elemencie charakterystycznym ludzkiej egzystencji[21]. Położenie nacisku na wolność człowieka odróżnia logoterapię od podejścia psychoanalitycznego, według którego człowiek jest istotą rządzoną wyłącznie wewnętrznymi, to jest zakorze-

[19] Por. *ibidem*, s. 156.

[20] Por. K. Popielski, M. Wolicki, *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej...*, *op. cit.*, s. 102.

[21] Por. *ibidem*.

nionymi w jego warstwie biologicznej popędami[22]. Odróżnia ją również od behawioryzmu, który zakłada z kolei, że człowiek kierowany jest wyłącznie przez bodźce zewnętrzne[23]. Frankl podkreśla, że przez uznanie wolności jako fenomenu specyficznie ludzkiego nie zaprzecza się istnieniu wpływu dziedziczności i środowiska na ludzkie działanie. Zaprzecza się jedynie stwierdzeniu, jakoby człowiek był rządzony tylko i wyłącznie popędami i/lub zewnętrznymi bodźcami. „Nie zaprzeczamy istnieniu życia popędowego, świata popędów w człowieku. Jak nie zaprzeczamy istnieniu świata zewnętrznego, tak też nie zaprzeczamy istnieniu świata wewnętrznego. Nie jesteśmy solipsystami [...] ze względu na otaczający nas świat ani też w przenośnym sensie: solipsystami ze względu na świat wewnętrzny. Podkreślamy jednak fakt, że człowiek jako istota duchowa nie tylko widzi siebie jako przeciwstawionego światu — światu, który go otacza, i swemu światu wewnętrznemu — lecz również zajmuje stanowisko wobec świata. [...] Zarówno wobec świata przyrody i społeczeństwa, wobec środowiska zewnętrznego, jak i wobec biologicznego psychofizycznego świata wewnętrznego, człowiek zajmuje stanowisko w każdym momencie swojego bytu"[24].

W pewnych sytuacjach wydaje się jakby człowiek rzeczywiście nie był wolny. Są to sytuacje, w których zrezygnował on dobrowolnie ze swojej wolności. Mimo to jest on wtedy i pozostaje wolny fakultatywnie. „Człowiek może się oddawać swoim popędom, ale samo to oddanie się im jest sprawą jego odpowiedzialności. [...] Także wtedy człowiek zachowuje wolność, ale używa tej wolności nie po to, żeby być wolnym, lecz po to, żeby stać się zależnym. Człowiek ma wolność wzniesienia się ku stanowi wolności lub też ma — w równym stopniu — wolność uzależnienia się od popędów, [...] wolność wyrzeczenia się swej wolności"[25].

3.2. Sens i wartości

Na pytanie dotyczące sensu życia Frankl odpowiada na pozór tautologicznym stwierdzeniem, że „sens życia tkwi w samym życiu". Słowo „życie" jest jednak użyte za pierwszym razem w znaczeniu życia faktycznego — „byt ludzki mi dany", za drugim zaś razem w znaczeniu życia fakultatywnego — „byt ludzki mi zadany". Cytowane stwierdzenie znaczy więc, że sensem tego, co faktyczne, jest to, co fakultatywne. Innymi słowy, sensem życia człowieka jest stawanie się tym, kim

[22] Zob. V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 29–42.
[23] Zob. B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978.
[24] V. E. Frankl, *Człowiek wolny* [w:] V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 282.
[25] Por. *ibidem*, s. 283–284.

może się on stać i kim ma się on stać. Człowiek jest istotą wezwaną do stawania się. Wolność i odpowiedzialność wskazują na aspekt możnościowy ludzkiego stawania, a więc na to, jakim może człowiek być. Natomiast wartości i sens wskazują na aspekt powinnościowy, czyli na to, jakim ma on być[26].

Jak to już zostało zaznaczone wyżej, logoterapia łączy nierozerwalnie wolność z odpowiedzialnością w czynieniu właściwego z niej użytku. Odpowiedzialna wolność może być zarówno „od", jak i „do": może być wolnością od wszelkich rzeczywistych uwarunkowań popędowych i środowiskowych; może być również wolnością do wybranych wartości[27]. Człowiek nie jest bowiem istotą napędzaną popędami z wewnątrz lub bodźcami z zewnątrz, ale jest on przyciągany przez wartości. Na otwarcie się na świat wartości, na urzeczywistnienie tych wartości, które go pociągają, decyduje się on, korzystając ze swojej wolności i poczucia odpowiedzialności[28].

Wartości można podzielić ze względu na wymiar bytu ludzkiego, do którego się odnoszą:

— wartości związane z wymiarem biologicznym (np. ogólne usprawnianie organizmu, sport, ćwiczenia relaksacyjne, nabywanie pozytywnych nawyków itd.);
— wartości związane z wymiarem psychicznym (np. rozwijanie sprawności intelektualnych, zdrowa atmosfera emocjonalna itd.);
— wartości związane z wymiarem noetycznym (np. spotkanie osobowe, przeżywanie wartości i sensu, świadomość wolności osobowej i odpowiedzialności, dążenie do celów i zadań itd.)[29].

Frankl dzieli wartości na „twórcze", „przeżyciowe" i wartości „związane z postawą". Wartości „twórcze" związane są z działaniem i przekształcaniem świata. Aby je realizować, wystarczy posiadać i używać odpowiednie talenty. Wartości „przeżyciowe" związane są z przeżywaniem, wchłanianiem świata, przyswajaniem sobie jego piękna i prawdy. Aby je realizować, wystarczy z kolei posiadać odpowiednie narządy zmysłów: zmysł słuchu dla odbioru piękna muzyki, zmysł wzroku dla podziwiania pięknego krajobrazu itd. Trzecią grupą są wartości „związane z postawą", czyli wartości związane z cierpieniem i znoszeniem swojego losu. Zdolność znoszenia cierpienia nie jest dana nikomu z góry, jak to ma miejsce w przypadku talentów i zmysłów. Każdy musi nauczyć się cierpieć. Z tych trzech rodzajów wartości najbardziej cenne są wartości „związane z postawą". Wynika

[26] Por. V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 67–68.

[27] Por. V. E. Frankl, *Człowiek wolny...*, *op. cit.*, s. 282.

[28] Por. V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 35.

[29] Por. K. Popielski, *„Sens" i „wartość" życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne* [w:] *Człowiek — pytanie otwarte: Studia z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 118.

to z faktu, że wartości, jakie stwarza działanie bądź przeżywanie, są ograniczone i jako takie można je wyczerpać. Natomiast „zaspokajanie sensu cierpienia jest nieograniczone i dlatego nastawienie się nań przewyższa etycznie wartości twórcze i przeżyciowe"[30].

Chociaż funkcjonowanie i realizowanie wartości tylko częściowo poddaje się schematyzacji, to wydaje się, że można wyróżnić pewne sposoby ich urzeczywistniania. K. Popielski wyróżnia cztery takie sposoby: rzędowy, warstwowy, piramidalny i hierarchiczny. Każdy z nich jest określany przez charakterystyczną dla niego konfigurację czterech podstawowych kryteriów realizowania wartości, do których należą: natężenie i rodzaj wartości, zależność i podporządkowanie wartości, absolutyzowanie wartości oraz przyjmowanie zespołu wartości naczelnych[31].

Sposób rzędowy. W sposobie tym każdemu rodzajowi wartości, a więc wartościom biologicznym, psychicznym i noetycznym, przypisywane jest takie samo natężenie. W sposobie rzędowym można wyróżnić dodatkowo trzy warianty: w pierwszym wariancie wszystkie wartości mają bardzo małe natężenie, w drugim — średnie natężenie, w trzecim — duże natężenie. K. Popielski uważa, że szczególnie niebezpieczną tendencję reprezentują warianty pierwszy i trzeci, to jest warianty, w których wszystkim wartościom przypisuje się jednakowo małą lub jednakowo dużą rangę egzystencjalną. Taki sposób realizowania wartości może prowadzić do stylu życia cechowanego przez cynizm, nihilizm lub rezygnację, a w przypadkach patologicznych — do stanów depresyjnych, zaniku motywacji, nerwicy egzystencjalnej lub ucieczki od życia[32].

Sposób warstwowy. Opiera się on na zasadzie podporządkowania wartości. Na wartościach biologicznych nadbudowane są wartości psychiczne, na tych zaś — wartości egzystencjalne. Ten sposób realizowania wartości pozwala odpowiedzieć na pytanie: „Jak postępować?". Sposób ten nie daje jednak mocnych podstaw do odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego tak postępować?", pytanie, które „w przypadku ludzkiej egzystencji rozpatrywanej od strony najgłębszych podstaw motywacyjnych, [...] należy do najważniejszych[33].

Sposób piramidalny. W sposobie tym wartości ułożone są niejako na kształt piramidy, na której szczycie znajduje się wartość najważniejsza. Jest to wartość zabsolutyzowana. Wszystkie inne wartości są jej podporządkowane[34]. Takie ubóstwienie jednej wartości nie pozwala widzieć wielu innych wartości i prowadzi w konsekwencji do zawężenia obrazu świata. Danej osobie wydaje się wówczas,

---

[30] Por. V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 74.

[31] Por. K. Popielski, *„Sens" i „wartość" życia jako kategorie...*, *op. cit.*, s. 113.

[32] Por. *ibidem*, s. 113–115.

[33] Por. *ibidem*, s. 115–116.

[34] Por. *ibidem*, s. 116.

że jedynie urzeczywistnienie tej jednej wybranej i ubóstwionej wartości pozwoli nadać sens jej życiu[35]. Jest to bardzo ryzykowny sposób realizowania wartości. W sytuacji kryzysowej, kiedy wartość zabsolutyzowana ulega załamaniu, rozbiciu ulega także cała piramida wartości tworząca jej podstawę[36].

Sposób hierarchiczny. W sposobie tym wartości układają się w hierarchię, której punktem odniesienia jest Bóg — wartość absolutna. Poniżej znajdują się tzw. wartości naczelne, z których żadna nie jest absolutyzowana, chociaż każda może pełnić istotną rolę w życiu danej osoby. Wartości naczelne tworzą zespół, w którym reprezentowane są wartości związane z każdym wymiarem bytu ludzkiego (biologicznym, psychicznym i noetycznym), przy czym wartości związane z wymiarem duchowym stawiane są na pierwszym miejscu. Z punktu widzenia logoterapii jest to optymalny sposób realizowania wartości. „Respektowana jest tu wola i prawo człowieka do odniesienia się do »Nadwartości«, którą ludzkość od wieków nazywa Bogiem. Bóg rozumiany jest religijnie. Jest najwyższą wartością dla egzystencji osobowej. Analiza tego podejścia wykazuje, że spełnia się w nim postulat zarówno przyporządkowania egzystencji, jak i jej podporządkowania. Uwzględnia ono również znaczenie swoiście ludzkich potrzeb: dopełnienia, ukierunkowania i przynależności"[37].

Pojęcie „sens" jest w logoterapii komplementarne w stosunku do pojęcia „wartość", jako że sens ma odniesienie zawsze do wartości: zajęcie postawy wobec wartości, urzeczywistnianie wartości prowadzi do wypełniania ludzkiego bytu sensem[38]. Człowiek jest jedyną istotą na Ziemi, która stawia pytanie o sens. Wydaje się, że jest to pierwotna cecha gatunku *homo sapiens*[39]. Właściwie, nie tyle człowiek stawia pytania dotyczące sensu, ale te pytania są mu stawiane przez życie

[35] Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*..., *op. cit.*, s. 102–105. Frankl podaje również konkretne, wzięte z życia, przykłady absolutyzowania wartości względnych. Np. osoba, która kocha się nieszczęśliwie i jest z tego powodu zniechęcona do życia, zdradza tym samym, że postawiła ponad wszystkie inne wartości szczęście w miłości. Kobieta, która uważa, że jej życie jest bezwartościowe, ponieważ nie może wyjść za mąż lub nie może mieć dzieci, zdradza tym samym ubóstwienie małżeństwa i macierzyństwa (por. *ibidem*, s. 105).

[36] Por. K. Popielski, *„Sens" i „wartość" życia jako kategorie*..., *op. cit.*, s. 116–117.

[37] Por. *ibidem*, s. 117.

[38] Por. *ibidem*, s. 108.

[39] Por. *ibidem*, s. 134–135. Można przypuszczać, że w filogenezie na zaistnienie w ludzkiej świadomości psychologicznego poczucia sensu wpłynęło „odkrycie" sekwencji przyczyna-skutek oraz „ja" – „wartość". Przy poszukiwaniu hipotetycznych mechanizmów zaistnienia poczucia sensu u człowieka należy jednak pamiętać, że mechanizmy takie spełniają rolę koniecznej przyczyny wtórnej, a więc nieostatecznej, podobnie jak instrument muzyczny jest konieczny do zaistnienia muzyki, ale sam nie może jej wytworzyć (*ibidem*, s. 134).

i on musi na te pytania odpowiedzieć. Problem sensu dotyczy nie tylko życia jako całości, ale każdej poszczególnej sytuacji życiowej. Jest on ukryty w każdej sytuacji. W odnalezieniu tego sensu pomaga sumienie. Zadaniem sumienia jest ukazanie konkretnej osobie tej jedynej sensotwórczej możliwości, istniejącej w danej konkretnej sytuacji[40].

Nie ma sytuacji życiowych pozbawionych możliwości realizowania sensu. Jest to możliwe nawet w sytuacji cierpienia. Nie chodzi przy tym o cierpienie jakiekolwiek, ale tylko o takie cierpienie, które jest człowiekowi narzucone przez los i którego nie można w żaden sposób uniknąć. Frankl nazywa takie cierpienie koniecznym, bo jest ono związane z nieuchronną koniecznością losową, w odróżnieniu od cierpienia niekoniecznego, którego można uniknąć. (Poddawanie się cierpieniu, którego można uniknąć to nic innego — według Frankla — jak masochizm lub cierpiętnictwo)[41]. Człowiek dotknięty przez cierpienie konieczne staje przed następującym pytaniem: Zostało mi narzucone takie czy inne cierpienie (np. choroba). Co z nim teraz uczynię? Jedyną właściwą odpowiedź na to pytanie stanowi przyjęcie cierpienia, zaakceptowanie go i nadanie mu intencji, czyli transcendowanie go. Transcendowanie cierpienia przez nadanie mu intencji nadaje jednocześnie sens samemu cierpieniu, które inaczej jawi się rzeczywiście jako bezsensowne. Tak więc, aby cierpienie miało sens nie może być cierpieniem w samym sobie, ale za coś lub za kogoś. Musi wskazywać na coś lub na kogoś poza nim samym, co znaczy, że musi być połączone z ofiarą[42].

Takie świadome przyjęcie cierpienia i nadanie mu sensu przez ofiarę prowadzi do rozwoju ludzkiej egzystencji. Człowiek podlega wtedy procesowi dojrzewania, w którym zdobywa wewnętrzną wolność mimo zewnętrznej zależności. Zdobywa też najgłębszą prawdę o życiu. „Postawiony nad przepaścią człowiek spogląda w otchłań i na jej dnie dostrzega tragiczną strukturę bytu ludzkiego. Tam w głębi objawia mu się prawda, że byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i że istotnym przeznaczeniem człowieka jest cierpieć: być *homo patiens*"[43].

Dążenie do sensu jest podstawowym wyrazem duchowości człowieka. Jego realizacja sprawia, że osoba ludzka może się w pełni rozwinąć. Natomiast brak tej realizacji powoduje frustrację egzystencjalną i może prowadzić do nerwicy noogennej. Poczucia sensu życia nie można jednak utożsamiać z osiągnięciem sukcesu, a tym samym braku poczucia sensu nie można utożsamiać z niepowodzeniami. Pełnia sensu w życiu może łączyć się tak z sukcesem, jak i z niepo-

[40] Por. V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio...*, *op. cit.*, s. 23, 39.
[41] Por. V. E. Frankl, *Homo patiens...*, *op. cit.*, s. 89.
[42] Por. *ibidem*, s. 79–80, 84–85.
[43] *Ibidem*, s. 82.

wodzeniami. I *vice versa*, brak sensu życia może występować tak z wielkim powodzeniem, jak i jego brakiem[44].

Przeprowadzone badania empiryczne wskazują, że poczucie sensu życia łączy się z ogólnie dobrym zdrowiem psychicznym, natomiast brak tego poczucia koreluje z ogólnie złym stanem zdrowia psychicznego, tendencją do depresji i nerwicy noogennej oraz z różnorakimi oznakami frustracji[45].

Podsumowując, można stwierdzić, że człowiek postrzegany jest przez logoterapię jako istota wolna. Wolność ta nie jest jednak absolutna, lecz uwarunkowana tak wewnętrznie (popędy), jak i zewnętrznie (społeczeństwo, kultura, historia). Jako taki, człowiek może odpowiedzialnie używać wolności, aby kierować się ku wartościom, które go pociągają. Nakierowanie życia na niezabsolutyzowane wartości, których punktem odniesienia jest Bóg, wypełnia to życie sensem. Sam sens może być odkrywany w każdej konkretnej sytuacji życiowej poprzez wyznaczaną przez sumienie i zgodną z hierarchią wartości odpowiedź na kryjące się w tej sytuacji wezwanie. Sensem można wypełnić nawet zesłane przez los nieuniknione cierpienie przez nadanie mu wartości ofiary w imię kogoś lub w imię czegoś.

4. POTRZEBA RELIGIJNA I JEJ MIEJSCE W STRUKTURZE BYTU LUDZKIEGO

Wielopłaszczyznowa koncepcja człowieka sprawia, że nie ma potrzeby redukowania wszelkich przejawów tego, co ludzkie, do sfery psychofizycznej organizmu. W tym kontekście potrzeba religijna postrzegana jest przez logoterapię jako mająca swoje zakorzenienie — podobnie jak wolność, odpowiedzialność oraz dążenie do wartości i sensu — w wymiarze noetycznym ludzkiej egzystencji. Jest ona wyrazem odniesienia się człowieka do wartości absolutnej, do Boga, a tym samym jest najwyższym wyrazem możliwości nadania sensu swojemu życiu. Religijność jest więc głęboką, specyficznie ludzką potrzebą, za którą niekoniecznie muszą stać uwarunkowania psychologiczne (np. redukcja lęku) lub społeczne (np. wpływ grupy odniesienia lub kultury). Gdyby potrzeba ta miała być dla człowieka

[44] Por. K. Popielski, M. Wolicki, *Antropologiczno-filozoficzne podstawy analizy egzystencjalnej...*, *op. cit.*, s. 106. Wydaje się, że brak równoważności między sensem a sukcesem potwierdzają przypadki samobójstw osób cieszących się sławą lub bogactwem, a więc osób, które według kryteriów tzw. opinii publicznej osiągnęły sukces (P. M.).

[45] Por. *ibidem*, s. 105.

jakimś ciężarem, to nawet z pozycji analiz czysto biologiczno-ewolucjonistycznych można zauważyć, że przyroda nie stwarza, ale raczej eliminuje to, co przeszkadza w życiu lub je utrudnia. Stąd nawet dla naturalisty musi stać się jasne, że jeśli u człowieka pojawiła się potrzeba religijna i potrafi ona motywować i ukierunkowywać życie ludzkie, to musi ona czemuś celowo służyć[46].

Człowiek w ramach przysługującej mu wolności może zagłuszyć potrzebę religijną i zepchnąć ją do nieświadomości. Frankl przyjmuje, że człowiek posiada nie tylko nieświadomość popędową, w czym zgadza się z psychoanalizą, chociaż — jak to już zostało zaznaczone wyżej w niniejszym opracowaniu — przypisuje jej jedynie ograniczony wpływ motywacyjny na życie ludzie, ale i nieświadomość duchową[47]. Zepchnięta do nieświadomości potrzeba religijna daje wtedy o sobie znać w snach o tematyce religijnej. O możliwości wyparcia religijności świadczą też przypadki tych pacjentów w gabinetach psychoterapeutycznych, którzy nie mają żadnych problemów w mówieniu np. o swoim życiu seksualnym, wykazują jednak blokady, jeśli mają zagłębić się w swoje osobiste doświadczenia religijne[48].

Summary

Every psychological school possesses more or less consciously assumed concrete anthropological conception of human nature which underlies its foundations. Although that conception is not always overtly proclaimed by the followers of a given school, however it is possible to recognize anthropological elements inherent in that school e.g. implicit assumptions or axioms concerning human nature. The so-called „free of assumptions" or fully independent and objective psychological approaches do not exist, seemingly as do not exist „free of assumptions" philosophical traditions they are connected to.

The purpose of the present article is to delineate the conception of man in developed by V. E. Frankl logotherapy which constitutes — beside A. Adler's individual analysis and S. Freud's psychoanalysis — the third great Viennese psychotherapy school. Logotherapy is a psychological and psychotherapeutic approach that openly admits its connections to philosophy. Consequently, anthropological foundations of logotherapy are explicitly spread by its followers and interested in this issue scholars do not have to analyze — how it is frequently necessary in case of other psychological approaches — its *sensu stricto* psychological propositions to discover the tacit philosophical assumptions and axioms in its background.

The first issue discussed in the present paper is the logotherapy's polemic against reductionistic and deterministic conceptions of man which constitutes an expression of the logotherapeutic concern for taking into account in psychology and psychotherapy the complete and unfalsified picture of human nature. Then, anthropological assumptions underlied the foundations of logotherapy are

[46] Por. K. Popielski, *Fenomen religijności człowieka a noetyczny wymiar egzystencji*, „Zeszyty Naukowe KUL" 41:1998, nr 3–4, s. 55–57.

[47] Por. V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio...*, *op. cit.*, s. 26, 30–31.

[48] Por. *ibidem*, s. 47, 57.

presented. Those assumptions differ from criticized reductionist conceptions in that that they confer the key-place on the spiritual dimension that unites multidimensional human existence. Subsequently, the anchored in the spiritual dimension specifically human phenomena of freedom, responsibility, and striving for meaning in life and values are delineated. Finally, the place and meaning given by the logotherapy to the human need for religion and religiousness is outlined.

SEMINARE
2002, 18

GRZEGORZ HOŁUB SDB

O KSZTAŁT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

KU BIOETYCE

Szybki postęp medycyny i nauk o życiu (*life sciences*) charakterystyczny dla minionego wieku postawił człowieka nie tylko przed wyraźną poprawą jakości życia, ale również przed wieloma dylematami natury moralnej. W jakiejś postaci były one obecne zawsze, jednak dopiero ostatnio problem ten stał się naprawdę palący, którego nie można pominąć czy też zepchnąć na dalszy plan. Spowodowało to konieczność podjęcia systematycznej refleksji etycznej, która wyszłaby naprzeciw nowym odkryciom nauk medycznych i towarzyszyłaby procesowi ich technologicznego zastosowania. Refleksja ta, jako nowa nauka, otrzymała miano bioetyki.

CO TO JEST BIOETYKA?

Termin ten powszechnie przyjęty i zaakceptowany w terminologii naukowej wskazuje i jednoczy dwie rzeczywistości: życie (*bios*) i etykę albo moralność (*ethos*)[1]. Jest to pojęcie nowe, które nie występowało w literaturze medycznej do lat sześćdziesiątych. Wydaje się, że jego pojawienie należy wiązać z artykułem V. R. Pottera pod tytułem *Bioethics: The Science of Survival*[2], a następnie z książką *Bioethics: Bridge to the Future*[3]. Jednak pomimo faktu, iż sformułowanie „bioetyka" należy uznać za neologizm, to problematyka, jaką ono obejmuje, posiada długą tradycję.

---

[1] D. Tettamanzi, *Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Casale Monferrato 1991, s. 17.

[2] V. R. Potter, *Bioethics: The Science of Survival*, „Perspectives in Biology and Medicine" 1970, nr 14 , s. 120–153.

[3] V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs 1971.

Określenie, czym jest bioetyka, nie jest łatwym zadaniem. Wskazują na to różne definicje, które usiłują ogarnąć aspekty badanej przez tę dziedzinę rzeczywistości[4]. Pozwala to również na określenie bioetyki mianem nauki interdyscyplinarnej. Zaangażowane są w nią bowiem takie obszary badań, jak medycyna, psychologia, biologia, socjologia, etnologia, ekonomia i inne[5]. Wszystkie te dziedziny oscylują wokół dwu podstawowych rzeczywistości konstytuujących człowieka: człowieka jako istoty cielesnej poddanej prawom biologii i innych nauk empirycznych oraz człowieka jako rzeczywistości duchowej doświadczającej powinności moralnej. Wskazanie i zaakceptowanie tego duchowego aspektu ludzkiego życia pozwoliło również teologom na czynne włączenie się w analizy bioetyczne.

TEOLOGOWIE A BIOETYKA

Proces formowania się bioetyki na początku lat siedemdziesiątych poprzedzony był długim okresem, w którym ważną rolę odegrali myśliciele chrześcijańscy. Jako badacze związani z chrześcijańskimi ośrodkami naukowymi wiele problemów podjętych przez bioetykę rozwiązywali już wcześniej w ramach refleksji teologicznej[6]. Dzięki temu służyli pomocą w kwestiach etyki medycznej tak personelowi medycznemu, jak i chorym, którzy podzielali ich światopogląd chrześcijański.

Jednak formowanie się bioetyki jako nauki o przetrwaniu od początku zdominowane było dążeniem do stworzenia takiej dyscypliny, która by była oddzielną dziedziną wiedzy i miała charakter ponadkonfesyjny. Stąd bioetyka otrzymała status nauki przekraczającej język i metodę właściwą dla teologii. Radykalniej-

[4] *Dizionario di Bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Bologna 1994, s. 90 i *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1995, s. XIX podają następujące definicje bioetyki:

— „Filozofia badań i praktyki medycznej (E. Sgreccia);
— Sektor etyki, który bada problemy związane z ochroną życia fizycznego, a w szczególności implikacje etyczne nauk biomedycznych (S. Leone);
— Etyka zastosowana do nowych problemów, które się rozwijają na granicy życia (C. Viafora);
— Etyka, o ile odnosi się do fenomenów życia organicznego ciała, rozrodczości, rozwoju, dojrzałości i starości, zdrowia, choroby i śmierci (U. Scarpelli).
— Systematyczne studium ludzkiego postępowania w przestrzeni nauk o życiu i troski o zdrowie, kiedy to postępowanie jest oceniane w świetle wartości i principiów moralnych (W. T. Reich)".

[5] *Bioetica* [w:] *Dizionario di Bioetica*, *op. cit.*, s. 91.

[6] D. C. Thomasma, *Assessing Bioethics Today*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics" 1993, nr 2, 519.

sze projekty miały nawet na celu całkowite uniezależnienie tej dziedziny od wpływu jakichkolwiek inspiracji o charakterze religijnym. Okazało się to jednak chybionym przedsięwzięciem. Świadczy o tym okres ponad trzydziestu lat rozwoju bioetyki, w którym myśl teologiczna, szczególnie chrześcijańska, wniosła wielki wkład w rozumienie problemów bioetycznych. Teologowie moraliści nie tylko więc należeli do grona myślicieli inicjujących współczesną bioetykę, ale czynnie włączyli się w jej rozwój, ofiarując całą bogatą spuściznę myśli chrześcijańskiej dla lepszego zrozumienia życia i powinności, jakie ono rodzi[7].

Tak więc bioetyka, chociaż uzyskała status interdyscyplinarnej dziedziny wiedzy, jest nierozłącznie związana z jej zapleczem kulturowym i religijnym. Bardzo trudno byłoby bowiem uprawiać tę dziedzinę wiedzy, kierując się wyłącznie samymi ekspertyzami o charakterze merytorycznym. Potrzebne jest odniesienie do szerzej rozumianej tradycji duchowej, intelektualnej i moralnej. Dlatego wnioski te uprawniają do mówienia o bioetyce, kierującej się inspiracjami chrześcijańskimi albo po prostu o bioetyce chrześcijańskiej.

Spojrzenie na bioetykę, kierującą się takimi inspiracjami pozwala stwierdzić istnienie wielu projektów, które mogłyby otrzymać miano bioetyki chrześcijańskiej. W dużej mierze jest to uzależnione od tradycji teologicznej, w obrębie której rozwiązuje się określone problemy bioetyczne. Jednak tak zarysowana linia podziałów nie jest precyzyjna i może doprowadzić do mylnych wniosków. Sugerowałaby ona, że każda tradycja chrześcijańska posiada własny sposób rozwiązywania problemów bioetycznych, który jest nie do końca zrozumiały na gruncie innej tradycji. I tak na przykład bioetyka Kościoła Ortodoksyjnego nie może być adekwatnie oceniana przez myślicieli katolickich. Istnieje tu bowiem bariera w rozumieniu i interpretacji problemów teologicznych. Głębszy jednak wgląd w istniejące koncepcje uwidacznia istnienie przede wszystkim rozbieżności o charakterze filozoficznym.

W niniejszym artykule zostaną zestawione i porównane dwie propozycje bioetyk chrześcijańskich. Tworzą one pewne modele, pozwalające na interpretację podstawowych problemów ludzkiego życia. Pierwsza została podana przez H. T. Engelhardta, bioetyka z Houston, i zainicjowany przez niego periodyk „Christian Bioethics". Drugą zaproponowało środowisko myślicieli chrześcijańskich skupionych wokół The National Catholic Bioethics Center w Bostonie i wydawane przez nich czasopismo „The National Catholic Bioethics Quarterly".

[7] A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford 1998, s. 34–55. W języku polskim zobacz następujące opracowanie: G. Hołub, *Teolodzy chrześcijańscy u początków współczesnej bioetyki* [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 27–42.

PROJEKT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ H. T. ENGELHARDTA

Postmodernizm a bioetyka

Koncepcja bioetyki chrześcijańskiej zarysowana przez H. T. Engelhardta poprzedzona jest opisem sytuacji współczesnego świata. Kwestii tej poświęca on pierwszy rozdział swojej książki *The Foundation of Bioethics*[8]. Engelhardt wskazuje na współczesność, która znalazła się w stanie postmodernistycznego upadku koncepcji uniwersalnego rozumu. Efektem tego jest porażka dotychczasowych projektów metafizycznych i niemoc, jaka ogarnęła każdy rodzaj uniwersalistycznego dyskursu, w tym także dyskursu etycznego. Od tej pory, w opinii Engelhardta, żadna koncepcja moralności nie może rościć sobie pretensji do uzyskania uniwersalnego znaczenia. Myśl filozoficzno-etyczna z konieczności stała się pluralistyczna[9].

Pogląd ten powtórzył przy okazji omawiania projektu bioetyki kierującej się inspiracjami chrześcijańskimi. Stwierdził: „Wchodzimy w erę postchrześcijańską, postmetafizyczną i postmodernistyczną, która naznaczona jest różnorodnością wizji moralnych i porażką oświeceniowego projektu życia wspólnotowego, który łączyłby cały rodzaj ludzki"[10]. W tym kontekście bioetyka chrześcijańska nie tyle traci rację bytu, ile otrzymuje pozycję odmienną od tej, do jakiej dotychczas pretendowała. Musi zrezygnować z pozycji dominującej teorii, która określa cele i środki w systemie opieki zdrowotnej. Staje się natomiast jedną z wielu konkurujących propozycji światopoglądowych.

Przedstawiona w pierwszym numerze „Christian Bioethics" deklaracja zarysowuje kształt powstającego czasopisma naukowego. W pierwszym rzędzie wskazuje ona na rozbieżności różnych, chrześcijańskich ujęć problemów bioetycznych, jako główny przedmiot analiz tego periodyku. H. Engelhardt stwierdza tam: „»Christian Bioethics« będzie zajmować się różnicami, jakie występują pomiędzy wyznaniami chrześcijańskimi, i podkreśli odmienność moralnych zaangażowań, które stanowiąc zawartość koncepcji moralnych, zarazem je dzielą"[11]. Deklaracja ta nie tylko określa charakter powstającego czasopisma, posiada ona szersze znaczenie. Wskazuje bowiem na koncepcję bioetyki, która akcentuje przede wszystkim różnice. Przypuszczenie to potwierdza inna wypowiedź Engelhardta, w której wyraża on opinię, że „bioetyka chrześcijańska nie może być ekumeniczna na mocy rozpoznania, że prawdziwa wiedza o moralności charakteryzuje się swoją

[8] H. T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, New York 1996, s. 3–31.
[9] *Ibidem*, s. 5.
[10] H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, „Christian Bioethics" 1995, nr 1, s. 1, 8.
[11] *Ibidem*, s. 1.

jednostkową i niepowtarzalną zawartością. Posiada ona zarazem charakter wspólnotowy i dlatego nie jest w pełni dostępna poza wspólnotą, która sprawuje prawdziwy kult"[12].

Zarysowana w ten sposób koncepcja bioetyki chrześcijańskiej wskazuje przede wszystkim na pluralizm i różnice istniejących projektów. Typ mentalności postmodernistycznej, uznany przez amerykańskiego bioetyka za dominujący we współczesnym świecie, zostaje przeniesiony na grunt myślenia chrześcijańskiego. Nie tylko więc laickie projekty filozofii moralności i bioetyki funkcjonują w kategoriach ponowoczesności, lecz również kategorie te dotykają propozycji wewnątrz chrześcijańskich.

Można postawić pytanie, na podstawie czego Engelhardt formułuje tak daleko sięgające wnioski. Co jest przyczyną, że myślenie chrześcijańskie utraciło zdolność do formułowania rozwiązań o uniwersalnym znaczeniu, nie tylko względem rzeczywistości pozachrześcijańskiej, ale i w ramach wiary chrześcijańskiej? Odpowiedzią na te pytania jest wskazanie na charakter mentalności współczesnego człowieka, określany jako postmodernistyczny i postmetafizyczny. Człowiek współczesny, w tym także chrześcijanin — w opinii Engelhardta — utracił zdolność do tworzenia uniwersalnych projektów ontologicznych, posługując się rozumem. Według amerykańskiego bioetyka, nie mamy dostępu do takiej koncepcji *ratio*, która by łączyła wszystkich ludzi. Na gruncie myślenia laickiego pozostało jedynie ujęcie rozumu jako narzędzia dochodzenia do wspólnej zgody[13]. Dla chrześcijan natomiast punktem odniesienia jest nie *ratio*, ale Bóg. „Jądrem chrześcijaństwa jest Bóg, który transcenduje ludzki rozum. Dlatego próby określenia zawartości (prawd) wiary za pomocą rozumu spowodowały, że prawdy te postawiono pod znakiem zapytania. Chrześcijańska moralność jest uzależniona od objawienia"[14]. W ten sposób Engelhardt wprowadza wyraźne przeciwstawienie *ratio* i Boga[15]. Neguje ono koncepcję rozumu, którą posługiwano się dotychczas, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim. Koncepcja ta realizowała swoje możliwości głównie w przywoływaniu prawa naturalnego, które jest odzwierciedleniem prawa wiecznego, ugruntowanego w istocie samego Boga.

Uznanie tej klasycznej doktryny umożliwiało człowiekowi, nawet niewierzącemu, poznanie pewnych praw, które wyznaczają charakter jego moralnego po-

[12] H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, „Christian Bioethics" 1995, nr 1, s. 2, 182.

[13] H. T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, *op. cit.*, 32–101.

[14] H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, *op. cit.*, s. 6.

[15] Wniosek ten potwierdza inna wypowiedź Engelhardta, w której stwierdził: „Nie potrzeba mieszać wiary z rozumem. Teologia i myśl laicka muszą kroczyć jako oddzielone od siebie". Zob. Wywiad R. Chiaberge z H. T. Engelhardtem, *Bioetica? Meglio nessuna legge*, „Corriere della Serra" 16 VI 1998, s. 5.

stępowania. Engelhardt, kierując się postmodernistycznym przekonaniem o destrukcji tak rozumianej racjonalności, określa takie przedsięwzięcia mianem postępowania właściwego bioetyce laickiej[16]. Wskazuje ponadto na bezskuteczność takich zabiegów, które są tym niebezpieczniejsze, że rozmijają się z istotą wiary chrześcijańskiej. Wyraża to następująco: „Zamiast nawracać niewierzących na prawdziwą wiarę, dzięki której mogliby oni zrozumieć właściwe normy postępowania, wielu chrześcijańskich bioetyków postrzega swój obowiązek w dowodzeniu ludziom, jakie powinny być właściwe wnioski dotyczące biomedycyny i polityki opieki zdrowotnej. To jest tak, jakby można było zrozumieć istotę bioetyki chrześcijańskiej bez chrześcijańskiej wiary"[17].

W tej perspektywie rozum staje się jedynie narzędziem. Klasycznie rozumiana racjonalność zostaje „zburzona" przez filozofię postmodernistyczną. Traci jakiekolwiek kompetencje poznawcze, co prowadzi do zakwestionowania statusu racjonalności jako narzędzia ujmującego uniwersalną rzeczywistość. W chrześcijańskiej bioetyce Engelhardt pozbawia *ratio* jakiejkolwiek samodzielnej funkcji poznawczej. Przypisuje mu natomiast jedynie funkcję rozświetlania treści wiary (*a mean of expositing the faith*)[18].

W konsekwencji tak rozumiana racjonalność nie jest zdolna do nawiązania jakiegokolwiek dialogu z myślą laicką czy ogólnie pozareligijną. Uzależniona jest bowiem całkowicie od niepowtarzalnego charakteru objawienia chrześcijańskiego. Co więcej, tak rozumiane *ratio* funkcjonuje w ramach ściśle określonej tradycji konfesyjnej i dlatego nie jest środkiem do nawiązania dialogu z innymi tradycjami chrześcijańskimi[19]. Pełni wyłącznie funkcję narzędzia interpretacyjnego i hermeneutycznego[20].

---

[16] H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, *op. cit.*, s. 4.

[17] *Ibidem*.

[18] H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, *op. cit.*, s. 187.

[19] W odniesieniu do prawdy Engelhardt stwierdza: *Outside of a particular moral community, there will be irresolvable disagreements about how one can know the truth, regarding the nature of truth, and with respect to who is an expert concerning the truth*. Zob. *ibidem*, s. 183–184.

[20] W opinii H. G. Gadamera, myślenie hermeneutyczne rządzi się podstawową zasadą, jaką jest „dziejowość rozumienia". Oznacza to, że interpretacja doświadczenia religijnego dokonuje się w ramach określonego momentu dziejowego i nie rości sobie pretensji do ujęć o charakterze uniwersalnym. Drugim ważnym założeniem tego typu myślenia jest skomplikowany problem tak zwanych przedzałożeń. Oznacza to, że „bezzałożeniowe, wolne od »rozumienia wstępnego« rozumienie układów sensowych, a to znaczy między innymi: instytucjonalnie zapośredniczonych układów działania, nie jest możliwe. Interpretator zawsze bowiem jest już zadomowiony w świecie życia, tkwi w określonym układzie tradycji, mówi określonym językiem, porusza się w obrębie określonego »horyzontu«". Zob. A. Veraart, R. Wimmer, *Hermeneutyka*, tłum. G. Sowinski [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. T. Gadacz, Kraków 1993, s. 12.

Bioetyka chrześcijańska jako nieekumeniczna

Czym w takim razie jest bioetyka chrześcijańska jako dziedzina nieekumeniczna? Engelhardt, dokonawszy krytyki uniwersalnego *ratio*, wskazuje w pierwszym rzędzie na bioetykę chrześcijańską, która nie jest dziedziną rozumu. Stwierdza bowiem: „Żeby mówić o bioetyce chrześcijańskiej, która jest fundamentalnie nieekumeniczna, należy przede wszystkim wskazać na bioetykę chrześcijańską, która wycofuje się ze stanowiska określonego właściwymi racjami rozumowymi i ich rolą w polityce opieki zdrowotnej"[21]. Rezygnacja z racjonalnych argumentów i zepchnięcie *ratio* na dalszy plan nadają temu projektowi bioetyki charakter nieekumeniczny. Nie ma bowiem dialogu bez odwołania się do racji rozumowych. Zatem wobec ich nieistnienia, dialog tak z koncepcjami świeckimi, jak i innymi projektami chrześcijańskimi znika z horyzontu zainteresowań bioetyki nieekumenicznej.

Bioetyka chrześcijańska o charakterze nieekumenicznym uzyskuje swój pozytywny kształt w całkowicie odmiennym kontekście życia człowieka niż proces analiz, dyskursu czy szukania odpowiednich racji. Właściwą rzeczywistością formującą ten projekt jest rzeczywistość religii, w sensie ścisłym. Engelhardt stwierdza bowiem: „Chrześcijaństwo i bioetyka, którą ono kształtuje, nie jest przedmiotem historycznej refleksji czy analiz filozoficznych. Są one częścią życia wcielonego w kult religijny"[22]. W tej perspektywie decydującego znaczenia nie może odgrywać rozum[23]. Rozstrzygające jest tu doświadczenie wypływające z religijnego kultu. Engelhardt stwierdza to otwarcie, mówiąc: „Chrześcijaństwo jest liturgicznym sposobem życia, w którym wszystkie dogmaty są przedmiotem doświadczenia, włączając w to teorię moralną, którą posługuje się bioetyka"[24]. Tak rozumiana bioetyka musi więc być częścią życia mistycznego, ponieważ z niego wyrasta. Problem, który domaga się szczegółowego rozwiązania, powinien być już wcześniej obecny w źródłowej treści przeżycia religijnego. To dopiero, w opinii Engelhardta, stwarza szansę na znalezienie rozwiązania o implikacjach praktycznych.

Tak określona geneza bioetyki posiada odmienne od racjonalnych narzędzia weryfikacyjne. Należy do nich przede wszystkim samo doświadczenie religijne,

---

[21] H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, *op. cit.*, s. 186.

[22] H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, *op. cit.*, s. 7.

[23] Engelhardt, będąc wierny przyjętemu paradygmatowi przeciwstawienia rozumu i wiary, kontrastuje rzeczywistość *ratio* i rzeczywistość świętości, wskazując na ich niezastępowalność. Stwierdza: *„good arguments and analyses will never substitute for the framing substance of a pursuit of sanctity"*. Zob. H. T. Engelhardt, *Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics*, „Christian Bioethics" 1995, nr 1, s. 43.

[24] H. T. Engelhardt, *Christian Bioethics as Non-Ecumenical*, *op. cit.*, s. 191.

dostępne w liturgii chrześcijańskiej. Przy braku kryteriów racjonalnych, ostateczną instancją interpretującą autentyczność przeżycia mistycznego jest osoba mistyka, o uznanych kompetencjach w dziedzinie życia duchowego. Czyli rozstrzygnięcie, które przeżycie jest prawdziwe, polega na porównaniu go z przeżyciami osoby, powszechnie (w ramach wspólnoty) uznanej za autorytet.

W dalszych analizach amerykański bioetyk nie ogranicza się tylko do wskazania na genezę chrześcijańskiej bioetyki nieekumenicznej. Chce również zakreślić zadanie, jakie stoi przed tak ukształtowaną dziedziną życia chrześcijańskiego. Wskazuje na to, stwierdzając, że „bioetyka chrześcijańska stoi przed możliwością przywrócenia właściwego charakteru językowi cnoty i językowi opisującemu ludzką osobę w dyskusjach dotyczących właściwego zabezpieczenia opieki zdrowotnej i kształtowania polityki opieki zdrowotnej, która jest możliwa do zaakceptowania z moralnego punktu widzenia"[25]. To zadanie jednak, które dokonuje się w obrębie wspólnoty wyznaniowej, pociąga za sobą konieczność szczegółowego przemyślenie zastosowanego języka. Engelhardt stwierdza: „Język cnoty i język odnoszący się do ludzkiej osoby musi być przetworzony w terminach świętości i kultu"[26]. Jest to zarazem język, który łączy chrześcijan w obrębie tej same tradycji wyznaniowej. Poza tą wspólnotą, w opinii amerykańskiego myśliciela, jest on odczytywany i oceniany w sposób zewnętrzny, bez odniesienia do doświadczenia, z którego wyrasta. W konsekwencji rodzi to niebezpieczeństwo niedotarcia do treści, których ten język jest nośnikiem.

Przedstawiona powyżej teza nie ma charakteru absolutnego. W opinii Engelhardta istnieją pewne terminy, które pozwalają na przynajmniej fragmentaryczne porozumienie pomiędzy różnymi denominacjami chrześcijan. Jest nim na przykład pojęcie chrztu i wynikająca z niego przynależność do rodziny chrześcijańskiej. Jednak dotyczy to tylko wąskiej grupy ludzi, którym dostępny jest pewien typ, ogólnie rozumianego, doświadczenia. Inaczej ma się natomiast sprawa z odniesieniem tego języka teologicznego do myślenia laickiego. Dyskurs religijny wymyka się zarysowanym przez amerykańskiego bioetyka kryteriom myślenia pozareligijnego. Dlatego potwierdza się przedstawiona wcześniej obawa, że język ukształtowany przez kategorie teologii chrześcijańskiej, w relacji do bioetyki świeckiej, jest tylko elementem wskazującym na różnice[27].

Zaprezentowana koncepcja bioetyki chrześcijańskiej prowadzi do określonych konsekwencji na płaszczyźnie społecznej. Wskazując na różnice i niemożność nawiązania dialogu pomiędzy różnymi propozycjami chrześcijańskimi, a szcze-

[25] H. T. Engelhardt, *Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics*, *op. cit.*, s. 43.

[26] *Ibidem.*

[27] *Ibidem.*

gólnie dialogu z bioetycznymi projektami o charakterze filozoficznym, izoluje ludzi wierzących w zamkniętej diasporze. Co więcej, jak przyznaje sam Engelhardt, taki typ bioetyki religijnej jest nieodpowiedni, aby nadać kierunek rozwoju innym propozycjom bioetycznym[28]. Ograniczenie się do płaszczyzny radykalnie „oczyszczonej" wiary i odrzucenie wszelkich możliwości dialogu, zamyka ten projekt w niszy konfesyjnej. Nieekumeniczna bioetyka chrześcijańska staje się wyraźnie typem fideistycznej wiary. Propozycja ta staje się tym bardziej niebezpieczna, że nie dysponuje probierzem odróżniającym ją od patologicznej mentalności sekt.

W miejsce zanegowanego *ratio*, jakim do tej pory posługiwało się chrześcijaństwo, wchodzi projekt bioetyki laickiej. W oczach Engelhardta jest ona pozytywnym dopełnieniem tego, co przekracza granice możliwości refleksji religijnej. „Bioetyka laicka obiecuje to, w czym bioetyka religijna zawiodła: zrozumienie moralności, które za pomocą argumentów i analiz może stworzyć wspólnotę poglądów moralnych i zarazem dać jedność moralnym zamiarom łączącym ludzi jako takich"[29].

PROJEKT BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W MYŚLI KATOLICKIEJ

Tradycja chrześcijańska a bioetyka

Zaproponowana przez środowisko The National Catholic Bioethical Center (NCBS) w Bostonie koncepcja bioetyki bardzo mocno odwołuje się do tradycji katolickiej. Intencją myślicieli skupionych wokół tej instytucji jest wykorzystanie bogatej spuścizny teologów i filozofów chrześcijańskich jako narzędzia do rozwiązywania skomplikowanych problemów etycznych, jakie niesie ze sobą postęp nauk biomedycznych. Jak stwierdził J. M. Haas, przewodniczący *The National Catholic Bioethical Center*, tradycja katolicka zdobyła szerokie doświadczenie i wypracowała jedyne w swoim rodzaju narzędzia potrzebne do zmierzenia się z problemami, jakie niesie ze sobą medycyna i cały system opieki zdrowotnej[30]. Przekonanie to wypływa z refleksji, jakiej poddany jest okres dwu tysięcy lat chrześcijaństwa. Jak zauważa Haas, tak ważne dla chrześcijaństwa postacie, jak św. Łukasz Ewangelista czy święci Kosma i Damian byli lekarzami. Co więcej,

[28] *Ibidem*, s. 31.

[29] *Ibidem*, s. 30.

[30] J. M. Haas, *Bioethics in the New Millennium*, „The National Catholic Bioethical Quarterly" 2001, nr 1, s. 15.

instytucja szpitala jest bardzo mocno zakorzeniona w tradycji katolickiej, z niej bierze swój początek. Do tej tradycji nawiązuje również założone na początku lat sześćdziesiątych John XXIII Medical-Moral Research and Education Center, którego celem było zastosowanie katolickiej tradycji etycznej do dokonującego się postępu w medycynie i naukach o życiu i z którego powstał The National Catholic Bioethical Center[31].

W przekonaniu myślicieli skupionych wokół NCBC problemy, jakie niesie ze sobą postęp dokonujący się w naukach o życiu, muszą być rozpatrywane w szerszym kontekście, niż zakreśla to ściśle rozumiana wiedza empiryczna. Haas wyraża to, posługując się następującym powiedzeniem: „Medycyna jest zbyt poważnym przedsięwzięciem, aby pozostawić je lekarzom"[32]. Przekonanie to wynika z głębszego rozpoznania charakteru rodzących się problemów i świadomości, że sama medycyna nie dysponuje odpowiednimi narzędziami, koniecznymi do rozwiązania tych kwestii. Nie wystarczy bowiem kierować się tylko dobrą intencją czynienia dobra. Aby subiektywnie rozumiane dobro nie pociągało za sobą negatywnych konsekwencji, należy umieścić je w szerszym kontekście kultury chrześcijańskiej. Ona bowiem zawiera w sobie odpowiednie narzędzia potrzebne do „minimalizowania nadużyć i pomaga rozwinąć zdolność osiągania prawdziwego dobra"[33].

Można zapytać, co stanowi o istocie tradycji moralnej właściwej dla kultury katolickiej. Do podstawowych założeń tej tradycji, przywołanej przez myślicieli NCBC, należy przekonanie o istnieniu obiektywnego porządku moralnego, który można i powinno się rozpoznać w istniejącej rzeczywistości[34]. Człowiek nie jest twórcą tego porządku moralnego, ale tym, który go odczytuje. G. Grisez określa to następująco: „Nie możemy nigdy nadać nowego sensu ani stworzyć wartości, jeśli najpierw nie poznamy rzeczywistości. Ludzkie działanie zawsze bazuje na założeniu, że dobro należy czynić i iść za tym, co dobre, a zła unikać. Życie i zdrowie, prawda i harmonia z innymi ludźmi [...] są dobrami, które należy chronić, pragnąć ich i popierać je, podczas gdy to, co jest im przeciwne, ma charakter negatywny i należy tego unikać"[35].

Założenia dotyczące dobra i zła są możliwe dzięki klasycznemu ujęciu rzeczywistości. W myśl tej koncepcji rzeczywistość jest uporządkowaną strukturą, gdzie każdy byt posiada sobie właściwy cel. Rozumowe natomiast ujęcie inklinacji, jakie każdy byt przejawia, zdążając do osiągnięcia tego celu, jest prawem

[31] *Ibidem*, s. 15–16.

[32] *Ibidem*, s. 16.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*, s. 18.

[35] G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, „The National Catholic Bioethical Quarterly" 2001, nr 1, s. 35.

naturalnym. Samo to prawo ma swoje źródło w prawie wiecznym. Jest to nauka, która została szczególnie jasno podkreślona jako niezbywalna część nauczania katolickiego przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis Splendor*. Papież stwierdził bowiem: „Nauczanie soborowe podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, które jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga. [...] Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem prawem własnym człowieka. [...] Prawo naturalne nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga"[36].

Każdy człowiek jako stworzenie rozumne może poznać prawo naturalne i powinność, jaka z niego wypływa. Nie jest do tego potrzebne objawienie religijne w sensie ścisłym. Rozum sam posiada zdolność odczytania podstawowych struktur rzeczywistości, w tym rzeczywistości ludzkiej, i powinności moralnych, jakie one rodzą. W tej perspektywie objawienie chrześcijańskie staje się tylko dopełnieniem i udoskonaleniem aktywności ludzkiego *ratio*.

Człowiek, który odczytuje prawo naturalne, poznaje swój cel nie tylko naturalny, ale i ostateczny. Respektując to prawo, zarazem poddaje się kierownictwu samego Boga. To właśnie Bóg przede wszystkim przez prawo naturalne, dostępne ludzkiemu rozumowi, kieruje człowiekiem. Grisez wyraża to następująco: „Bóg, dawca zasad praktycznego rozumu, kieruje istotami ludzkimi ku ich własnemu spełnieniu. W ten sposób ludzie nie są ostatecznym źródłem sensu i wartości. Bóg, ich mądry i kochający Stworzyciel, jest ostatecznym źródłem sensu i wartości"[37]. Koncepcja Boga, jaka jest tu założona, wskazuje na Istotę Najwyższą jako stwórcę porządku naturalnego. Istniejąca rzeczywistość może być określona jako dobra i wartościowa, ponieważ jest dziełem Boga, który jest Dobrem Najwyższym. Co więcej, Stwórca jest dawcą rozumu. Dzięki temu człowiek może poznać świat jako dobry i wartościowy. Ujęte dobra i wartości, w swoim hierarchicznym uporządkowaniu, w opinii Griseza, dają osobie możliwość zdążania do własnego spełnienia.

Człowiek nie tylko odkrywa wartości, ale sam jest wartością. Dlatego pojawia się tu pojęcie godności, zaadoptowane w myśli katolickiej. Wskazuje ono na jedyną i niepowtarzalną wartość istoty ludzkiej. Pojęcie ludzkiej godności, obok obiektywnego porządku moralnego i prawa naturalnego, jest fundamentalnym

[36] Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, 1993, 40.

[37] G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, *op. cit.*, s. 35.

założeniem bioetyki katolickiej. Również środowisko myślicieli, skupionych wokół NCBC, promocję ludzkiej godności uznało za jeden z podstawowych celów swojej aktywności. Haas wyraził to następująco: „Podczas gdy dynamizmy opieki zdrowotnej i jej dystrybucja ulegają zmianie, a nowe typy terapii są rozwijane w zaskakującym tempie, jądro katolickiego posłannictwa dotyczącego opieki zdrowotnej pozostaje to samo. Polega ono na tym, aby służyć osobie ludzkiej w jej potrzebach związanych ze zdrowiem fizycznym i psychicznym. Kwartalnik ten (*Quarterly*) za cel stawia sobie wspomaganie tych, którzy troszczą się o ludzkie zdrowie, tak aby popierać zawsze największe dobro i nigdy, w żaden sposób nie pogwałcić godności osoby ludzkiej"[38]. Dzięki tej deklaracji Haas wskazuje na podstawowe dobra i wartości, jakim ma służyć nowy periodyk. Główne cele, jakie mu wyznacza, oddają zasadnicze linie nauczania chrześcijaństwa katolickiego w dziedzinie moralności, a szczególnie bioetyki.

Podstawowe założenia bioetyki katolickiej, takie jak istnienie obiektywnego porządku moralnego, prawa naturalnego, które jest odbiciem prawa wiecznego i konieczności respektu dla ludzkiej godności, wiążą się z określoną koncepcją *ratio*. Jest to rozum, dzięki któremu człowiek może rozpoznać obiektywny porządek moralny, prawo naturalne i swoją godność wcześniej niż zostanie mu to zakomunikowane na mocy objawienia religijnego. Znaczy to, że podstawowe pryncypia bioetyki katolickiej są dostępne każdemu człowiekowi, bez względu na to, do jakiej przynależy religii. Jest to podstawa do prowadzenia dialogu (również ekumenicznego) na bazie samych przesłanek rozumowych.

Kształt bioetyki katolickiej

Obiektywny porządek moralny jest ściśle powiązany z rozpoznaną hierarchią dóbr. Dlatego etyka i bioetyka katolicka, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, określają wartość moralnego działania w odniesieniu do tego, w jakim stopniu wyrażają one dobro ludzkiej osoby[39]. W bioetyce dobro każdego człowieka jest szczególną kategorią, ponieważ w większości wypadków bioetyka rozpatruje dylematy moralne, jakie wiążą się z ludzkim życiem. Wymagania prawa naturalnego przejawiające się obiektywnym porządkiem moralnym w odniesieniu do człowieka, jego dobra i godności nabierają konkretnego kształtu w postaci norm moralnych. Ich znaczenie dla życia ludzkiego Grisez określa następująco: „Bioetyka katolicka

[38] J. M. Haas, *Bioethics in the New Millennium*, *op. cit.*, s. 16.

[39] R. Cessario, *Towards an Adequate Method for Catholic Bioethics*, „The National Catholic Bioethical Quarterly" 2001, nr 1, s. 60.

przyjmuje, że życie i zdrowie są wewnętrznymi (*intrinsic*) dobrami osoby ludzkiej. Próby zniszczenia tych dóbr, czy też innych wewnętrznych dóbr osoby, są zawsze przeciwne miłości siebie i bliźniego i dlatego są zawsze złe. Wskazania te są moralnie absolutne (moralnymi absolutami), co oznacza, że są to normy moralne, które nie podlegają wyjątkom, a ich celem jest ochrona ludzkiego życia"[40]. Tak więc obiektywny porządek moralny wyraża się w postaci norm moralnego działania, które nie podlegają wyjątkom. Strzegą one wewnętrznych dóbr osoby, a w konsekwencji ludzkiej godności.

Uzyskuje to szczególne znaczenie zwłaszcza we współczesnej myśli bioetycznej, gdzie coraz silniejsza jest tendencja do izolowania poszczególnych dóbr osoby od jej godności. „Może być zaskakującą sugestia, że w realizacji dobra musimy wyeliminować możliwość pogwałcenia godności osoby ludzkiej. Wciąż jeszcze wyzwania moralne, jakie stają przed ludzką osobą [...], łączą się z pokusą popełnienia »niewielkiego zła« w celu osiągnięcia większego dobra"[41]. Aby przeciwstawić się tej tendencji, której niejednokrotnie ulegają myśliciele chrześcijańscy, ważne jest podkreślenie nierozerwalności dobra człowieka i jego godności. Nie można mówić o dobru dla człowieka, które dokonuje się pomimo albo wbrew ludzkiej godności.

Zaprezentowana powyżej, a wypływająca z tradycji katolickiej koncepcja *ratio*, znajduje swoje zastosowanie w szczegółowym projekcie bioetyki katolickiej. Dotyczy to nauki podkreślającej istnienie czynów, które same w sobie są złe (*intrinsece malum*). Czyny, takie jak zabójstwo, eutanazja, aborcja, sterylizacja i inne, nigdy nie mogą być uznane za dobre i na osąd ten nie mają wpływu żadne okoliczności zewnętrzne. Nauka ta sprzeciwia się powstałym teoriom moralnym, które odrzucają tę tradycyjną naukę, uzależniając wartość postępowania moralnego od innych czynników. Chodzi przede wszystkim o teorie teleologiczne i konsekwencjonlistyczne. Wskazują one na to, że określenie tego, czy dany czyn jest dobry, zależy od końcowych efektów czy też ostatecznego rachunku dóbr. Oznacza to, że nawet pojedynczy czyn uznany jako zły, w przekonaniu twórców teorii konsekwencjonalistycznych, w ostatecznym rachunku może być pozytywny, gdy prowadzi do osiągnięcia jakiegoś „większego" dobra.

Przeniesienie akcentu z celu wewnętrznego i przedmiotowego działania moralnego na końcowy rachunek dóbr uderzyło w katolicka naukę o istnieniu czynów samych w sobie złych, których zawsze należy unikać. Za miarodajne źródło oceny moralnej uznano natomiast bliżej nieokreślone, prawdopodobne dobra wyższego rzędu. W tej perspektywie określono, że wewnętrznie złe postępowanie można uznać za środek do osiągnięcia tych probabilistycznie rozumianych dóbr.

---

[40] G. Grisez, *Bioethics and Christian Anthropology*, *op. cit.*, s. 36.

[41] *Ibidem*.

Przedstawiona powyżej katolicka wykładnia o istnieniu czynów samych w sobie złych wyklucza możliwość konsekwencjonalistycznego rachunku dóbr w formułowaniu ocen moralnych. Jak stwierdza teolog z NCBC R. Cessaro, „ważne jest, aby podkreślić, że katolicka teologia moralna nigdy nie akceptowała rachunku dobra i zła jako zasadniczego kryterium określającego wartość moralnego działania"[42]. Wynika to z przedstawionych powyżej założeń myślenia katolickiego, a szczególnie z przyjętej koncepcji racjonalności. Rozum, w ujęciu filozofii i teologii katolickiej, jest zdolny dotrzeć do fundamentalnych struktur rzeczywistości. Dzięki temu jest on zdolny do poznawczego ujęcia bytu, który, w filozofii klasycznej, utożsamiano z dobrem. Staje się to podstawą do mówienia o wielości dóbr, pluralizmie dóbr, które — co więcej — znajdują się względem siebie w pewnej hierarchii. Ta obiektywna koncepcja bytu i dobra pozwala z kolei na formułowanie sądów, określających, czy dane działanie respektuje, czy też narusza ten podstawowy porządek dóbr. W całym tym procesie poznania teoretycznego i praktycznego, którego owocem jest sąd moralny, podstawową funkcję pełni rozum. Dlatego w myśl tak rozumianej koncepcji racjonalności, katolickie ujęcie moralności ma prawo, aby formułować twierdzenie o porządku bytów i dóbr, które są dane jako przedmiot rozumowego poznania.

W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEJ KONCEPCJI BIOETYKI

Przedstawiona jako pierwsza propozycja H. T. Engelhardta może być określona mianem **bioetyki hermeneutycznej**. Metoda bowiem, dzięki której dochodzi się do ostatecznych konkluzji, polega na eksploracji doświadczenia religijnego, dostępnego w ramach określonej kultury konfesyjnej. Typ racjonalności, jako ważne narzędzie tej metody, pełni wyłącznie funkcję interpretacyjną, w granicach zakreślonych przez uwarunkowania kulturowe, do których należy również zbiór specyficznych przedzałożeń.

W tym ujęciu bioetyki trudno mówić o możliwości dotarcia do prawdy, w rozumieniu klasycznym[43]. *A priori* wykluczona jest bowiem zdolność przyjętej koncepcji *ratio* do poznania struktur ontologicznych rzeczywistości. Amerykański bioetyk wyraził otwarcie ten pogląd w jednej z zasadniczych swoich pozycji

[42] R. Cessario, *Towards an Adequate Method for Catholic Bioethics*, *op. cit.*, s. 53.

[43] Chodzi o klasyczne rozumienie prawdy, ale nie w sensie poznawczym (logicznym), lecz prawdy w sensie ontycznym. Oznaczałoby to, że można mówić o prawdziwości bytu jako o określonej istniejącej treści, która jest tożsama z sobą, wewnętrznie niesprzeczna i posiadająca rację dostateczną swego bytu. Zob. A. B. Stępień, *Prawda* [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437n.

The Foundation of Christian Bioethics. Stwierdził tam: „Dyskursywna racjonalność prowadzi do uzyskania analitycznej jasności. Pozwala również ustalić zbiór istotnych argumentów oraz posiada funkcję wypracowywania, wyjaśniania i porządkowania tych argumentów. Jednak racjonalność ta sama z siebie nie może ujawnić istoty prawdy. W szczególności, nie może ona ustalić szczegółowej wizji moralnej (*a content-full, moral vision*)"[44]. Wypowiedź ta jest wynikiem przekonania Engelhardta o niemożliwości uprawiania metafizyki. W konsekwencji zamyka ona całą aktywność poznawczą, w tym i analizy bioetyczne, w swoistej niszy kulturowo-religijnej.

Ta tendencja antymetafizyczna charakterystyczna jest dla wielu kierunków filozofii nowożytnej. Ich genezy, według V. Possenti'ego, należy upatrywać w upadku klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności myśli z rzeczą, z powodu nieprzekraczalnej przepaści między myślą, a bytem[45]. Dokonana w filozofii Kartezjusza separacja *res cogitans* od *res extensa* w dalszej konsekwencji doprowadziła do uznania niemożliwości ujęcia bytu przez intelekt. Possenti nazywa to „zerwaniem bezpośredniego, intencjonalnego związku między myśleniem i bytem"[46]. Skutkiem tego jest sytuacja, w której myślenie i filozofia zwracają się ku innym rzeczywistościom niż to, co stanowi ich podstawowe odniesienie. Possenti wyraża to następująco: „Jeśli intelekt nie wykonuje właściwej sobie czynności ujęcia czy »widzenia« bytu [...], nie wchodząc na płaszczyznę czystego poznania kontemplacyjnego, droga filozofii jako teoretycznego poznania rzeczywistości pozostaje zamknięta. Pojawia się wówczas niebezpieczeństwo, że świat zostanie pojęty jedynie jako nieprzeźroczysta, zamknięta, pozbawiona własnego porządku bytowość (*entita'*), podatna na to, by stać się przedmiotem panowania i transformacji przez wolę mocy lub też miejscem doświadczenia poetycko-mistycznego, które w ewokacyjnej mocy słowa poszukuje dostępu do bytu"[47].

Interpretacja ta odsłania po części przyjęte przez Engelhardta założenia epistemologiczne. Wskutek zadeklarowanego przez nurty antymetafizyczne upadku rozumu kontemplatywnego świat przestaje być dla Engelhardta racjonalną strukturą, daną ludzkiemu poznaniu. Rzeczywistość pozostaje sama w sobie niewytłumaczalna, a jedynym jej sensem jest bycie sceną mistycznego objawienia.

Tak rozumiany zbiór założeń bioetyki hermeneutycznej tworzy z niej zamkniętą (hermetyczną) dziedzinę wiedzy. Wyniki jej badań dostępne są w ramach wspólnoty kulturowo-religijnej. Nie istnieją natomiast żadne podstawy, aby wy-

---

[44] H. T. Engelhardt, *The Foundation of Christian Bioethics*, Lisse 2000, s. 189.

[45] V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki"*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998, s. 22–23.

[46] *Ibidem*, s. 12.

[47] *Ibidem*, s. 27.

pracowane w jej ramach normy moralne zakomunikować na arenie ponadkonfesyjnej. W ten sposób bioetyka hermeneutyczna nie tylko nie wchodzi w dialog z innymi koncepcjami, ale może wprowadzić wiele sprzeczności w świadomości ludzi podzielających określone założenia kulturalne i religijne. Jedną z tych sprzeczności może być brak koherencji pomiędzy przekonaniami uzyskanymi w doświadczeniu życiowym, a fideistycznymi wskazaniami własnego wyznania. Rozwiązania tak ważnych problemów, jak określenie granic ludzkiego życia, problemy aborcji, eutanazji, transplantacji organów czy inżynierii genetycznej mogą uzyskać tak zaskakujący kształt, że trudno będzie je odróżnić od skrajnych lub nawet patologicznych konkluzji myślenia sekciarskiego. Jedyną bowiem instancją weryfikującą będzie osoba obdarzona autorytetem religijnym, co do której istnieje przekonanie, że dysponuje szczególnym, mistycznym wglądem w prawdy religijne.

Zaproponowana przez The National Catholic Bioethical Center koncepcja bioetyki posiada wyraźny charakter **bioetyki ontologicznej**[48]. Odwołuje się ona bowiem do filozofii klasycznej, gdzie analizy etyczne, w tym i bioetyczne, są w ścisłym związku z ogólną teorią bytu. W tej perspektywie przyjęta koncepcja racjonalności jest zgoła odmienna od propozycji H. T. Engelhardta. *Ratio* nie jest tylko narzędziem hermeneutycznej interpretacji, ale zdolne jest do poznawczego ujęcia ontologicznych struktur rzeczywistości. Łączy się z tym możliwość poznawczego ujęcia prawdy jako struktury ontycznej[49]. Koncepcja ta bazuje na realistycznym założeniu, że rzeczywistość, w tym i człowiek, dane są rozumowi jako przedmiot poznania. To, co istnieje, nie jest rozumiane, jako mroczny typ nieokreślonej bytowości, ale charakteryzuje się inteligibilnością.

Dzięki tak rozumianej strukturze rzeczywistości rozum uchwytuje prawo naturalne. I ono właśnie jest podstawą do formułowania uniwersalnych norm moralnych, które posiadają charakter racjonalnych zasad. Nie oznacza to, że mają charakter racjonalistyczny i są odseparowane od doświadczenia religijnego, na co by wskazywał H. T. Engelhardt. Koncepcja ta wskazuje raczej na odmienny typ dochodzenia do prawdy moralnej w bioetyce niż wskazane przez amerykańskiego bioetyka sposoby (1. ustalenie zasad moralnych poprzez konsensus i umowę w ramach świeckiego społeczeństwa; 2. poznanie reguł etycznych na mocy doświadczenia religijno-mistycznego). Bioetyka ontologiczna pozwala określić właściwe rozwiązania tak ważnych kwestii, jak ustalenie granic ludzkiego życia czy

[48] Taki typ bioetyki reprezentuje również szkoła E. Sgreccí, związana z Uniwersytetem Katolickim w Mediolanie *Sacro Cuore*. Zob. L. Palazzani, E. Sgreccia, *Bioetica e teorie etiche* [w:] *Bioetica fondamentale e generale*, red. G. Russo, Torino 1995, s. 75.

[49] L. Palazzani, E. Sgreccia, *Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica*, „Medicina e Morale" 1992, nr 5, s. 868.

niedopuszczalność eutanazji i klonowania za pomocą samego poznania racjonalnego. Objawienie chrześcijańskie jest formą potwierdzenia tego naturalnego poznania i określenia jego zgodności z porządkiem transcendentnym. W kontekście problemu aborcji tak prezentuje to stanowisko E. Sgreccia: „w debacie na temat aborcji ryzykowny jest typ myślenia wielu ludzi, którzy traktowaliby ten problem, jako kwestię albo wypływającą z wiary, albo niemającą z nią żadnego związku. Życie ludzkie jest dane wszystkim ludziom i nakaz respektowania go jest obowiązkiem człowieka jako człowieka. Nie jest to tyko obowiązek człowieka wierzącego: wierzący posiada racje nadnaturalne, które wzmacniają ten obowiązek. Jednak nie można posługiwać się tymi racjami, aby zwalniać ludzi dobrej woli i roztropnie myślących od rozważań na temat ludzkich spraw w świetle [samego — G. H.] rozumu"[50].

Tak rozumiane podejście bioetyki ontologicznej bazuje na określonych założeniach. Wskazują one na uprawnioną funkcję czystych analiz racjonalnych na płaszczyźnie fenomenologicznej i epistemicznej. Funkcja racjonalności rozszerza się jednak w momencie przejścia na plan, w którym poszukuje się uzasadnień natury ontycznej, a później również uzasadnień ostatecznych. Jak stwierdza w dalszych analizach Sgreccia: „racjonalność sama dochodzi do konkluzji polegającej na uznaniu Absolutu-Boga, który jest ostatecznym fundamentem transcendencji osoby, rozumianej jako wartość, i norm etycznych"[51]. Tak więc podstawowym narzędziem bioetyki ontologicznej jest koncepcja *ratio*, która dokonując ścisłych analiz racjonalnych, nie traci swojego ukierunkowania na transcendencję.

Odwołując się do podanej przez E. Sgreccia charakterystyki, można zgodzić się z następującą **definicją bioetyki ontologicznej**: „[Jest to] bioetyka, która musi bazować na etyce racjonalnej. Jej punktem wyjścia jest opis danych naukowych, biologicznych i medycznych. Etyka ta racjonalnie bada dopuszczalność interwencji człowieka na człowieku. Jej bezpośrednim punktem odniesienia jest osoba ludzka i jej wartość transcendentna. Natomiast ostatecznym punktem odniesienia jest Bóg jako wartość absolutna"[52]. Wartość tej koncepcji bioetyki polega na tym, że nie wprowadza ona przeciwstawienia pomiędzy porządkiem immanentnym i racjonalnym a perspektywą transcendentną. Analiza ontologiczna nie ma charakteru absolutnego, ale jest otwarta na dopełniający ją horyzont transcendentny. Również to, co dane jest na drodze objawienia, nie przekreśla racjonalnych wysiłków badawczych, ale ukazuje ich głębsze ugruntowanie. Dlatego nieuzasadniona jest przedstawiona powyżej teza Engelhardta, że treść chrześcijańskiej moralno-

[50] E. Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, „Medicina e Morale" 1984, nr 3, s. 292.
[51] *Ibidem*, s. 294.
[52] *Ibidem*.

ści, w tym i założenia bioetyki chrześcijańskiej, można poznać tylko w obrębie ściśle rozumianego doświadczenia liturgicznego. Byłoby to niebezpieczne zredukowanie możliwości kontaktu z transcendencją do rzeczywistości doświadczenia mistycznego.

PERSPEKTYWA BIOETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zarysowane powyżej dwa projekty bioetyki pozwalają na dosyć jednoznaczne rozstrzygnięcie debaty dotyczącej kształtu, jaki powinna posiadać bioetyka chrześcijańska. Przedstawiony ontologiczny projekt bioetyki pozwala najpełniej ustosunkować się do życia człowieka i jego problemów. Dokonuje się to dzięki szerokiej perspektywie badawczej, na jakiej bazuje ta koncepcja. Odwołując się do epistemologii, która jest otwarta na filozofię bytu, projekt ten, w poszukiwaniu ostatecznego fundamentu dla rozstrzygnięć bioetycznych wskazuje na rzeczywistość transcendentnego Boga. Dzięki temu nie dochodzi ani do absolutyzowania, ani do deprecjonowania racjonalnych przedsięwzięć człowieka. Co więcej, człowiek nie jest ani poddany zniewalającej determinacji, ani nie jest kreatorem samego siebie, ale odkrywcą prawdy o własnej osobie.

Projekt bioetyki hermeneutycznej natomiast odwołuje się tylko do mistycznie rozumianego doświadczenia religijnego jako jedynej płaszczyzny spotkania z transcendencją. Tym samym odrzuca się całą sferę świata i człowieka, które w opinii Engelhardta, rządzą się albo fizyczno-biologicznymi determinacjami, albo wolnym (egzystencjalistycznym) wyborem w ramach umowy społecznej. Dlatego ten typ podejścia nie tłumaczy bogatego życia osobowego. Życie człowieka bowiem nie znajduje się w dychotomicznej opozycji do świata, ale stanowi harmonijną z nim jedność.

Bioetyka hermeneutyczna, pomimo negatywnej oceny, może być pozytywnie wykorzystana w ramach projektu ontologicznego. Odrzucając postmodernistyczne założenia H. T. Engelhardta dotyczące *ratio*, można zaakceptować hermeneutykę jako metodę. Wówczas w punkcie wyjścia ma się do czynienia nie z założeniami ontycznymi, ale z uchwyceniem fenomenu doświadczenia religijnego, który domaga się interpretacji. Jest to kierunek badań, który można określić jako postępowanie od fenomenu do fundamentu. Na dalszym etapie bowiem tejże interpretacji dochodzi się do konieczności wskazania na fundament ontyczny. Jest to miejsce możliwego spotkania analiz hermeneutycznych z założeniami bioetyki ontologicznej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że bioetyka chrześcijańska musi być ukształtowana przez taki typ namysłu filozoficznego, który wskazuje na człowieka jako ukierunkowanego na transcendencję, ujmując zarazem całe bogactwo jego życia

osobowego. W tym celu powinna wykorzystać metody opisowe (fenomenologiczne) i interpretacyjne (hermeneutyczne) w sposób, który oddaje całą prawdę o człowieku, jako jedności rzeczywistości duchowej i cielesnej.

Summary

Looking for the Proper Shape of Christian Bioethics

This article treats of the debate on the shape of Christian Bioethics. The starting-point is the sketching of the two concepts of Bioethics. The first one was presented by H. T. Engelhardt. Another one is the project of The National Catholic Bioethical Center from Boston. Both of the proposals have been analysed from the standpoint of the philosophical rationality, which is presupposed in each of them. This allows to capture their basic characteristics. Engelhardt proposes the hermeneutic concept of Bioethics whereas the thinkers from Boston declare for the ontological Bioethics. Confrontation of these two projects enables it to point at the ontological one as a more proper concept. It allows better to interpret the human life from the whole perspective of the good and truth of the human existence. However, the hermeneutic Bioethics can be used as an interpretative method, which would help to capture these essential values.

tłumaczenie G. Hołub

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
2002, 18

Ks. Janusz Mierzwa

WARTOŚCI W PROCESIE KOMUNIKOWANIA SIĘ JEDNOSTEK GLOBALNEGO SPOŁECZEŃSTWA

„Współczesny areopag" świata został zdominowany procesem globalizacji. Rzeczowy sens globalizacji można uchwycić dopiero wówczas, gdy uzna się, iż składa się na nią bardzo niejednorodny zbiór zjawisk, procesów i tendencji widocznych w życiu ekonomicznym, społecznym i politycznym[1]. Historyk dziejów najnowszych, Urs Altermatt dostrzega związek globalizacji z jeszcze głębiej sięgającymi dążeniami: [...] „podczas gdy rynki podlegają globalizacji, pod pokrywką pozornie uniwersalnej kultury światowej zderzają się ze sobą coraz gwałtowniej cywilizacyjnie odmienne światy, które swym programem czynią nie integrację, lecz separację"[2]. Procesom globalizacji sprzyja nieustanny postęp techniczny, który sprawił, że świat stał się „jedną wioską", a jego mieszkańcy biernymi odbiorcami idei proponowanych przez środki masowego oddziaływania. Z kolei „dzisiejszy rynek idei" stał się jakimś dziwnym i gigantycznym „targowiskiem próżności"[3].

---

[1] „Globalizacja" jest jednym z tych słów-kluczy, przy pomocy których staramy się uzyskać rozumny dostęp do sensu przemian, jakie ogarnęły ludzkość po roku 1989. „Globalizacja" ma więc znaczenie epokowe. [...]. Innym terminem, jaki pojawia się w rozważaniach nad genezą globalizacji, jest „deregulacja". Mianem tym opatruje się cały zespół posunięć politycznych i rozstrzygnięć ustawowych, które — zwłaszcza w krajach ekonomicznie rozwiniętych — miały na celu usunięcie nadmiaru różnego rodzaju ograniczeń, krępujących swobodę stosunków gospodarczych. Dla przyspieszenia globalizacji szczególne znaczenie miała deregulacja rynków kapitałowych. Por. Cz. Porębski, *O globalizacji*, „Znak" 1998, nr 2.

[2] U. Altermatt, *Das Fanal von Sarajevo*, Zürich 1996, s. 161. Polski przekład: *idem*, *Sarajewo przestrzega*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.

[3] Por. F. Kampka, *Kościół w społeczeństwie pluralistycznym* [w:] RNS TN KUL, z. 1, t. XXV, Lublin 1997, s. 161.

Polska — jako społeczność życia zbiorowego podlegająca przeobrażeniom — stała się w ostatnim dwudziestoleciu areną świata. Na stolicę Piotrową został wybrany Polak, kardynał Karol Wojtyła (16.10.1978 r.). W inauguracyjnym przemówieniu apelował do całego świata o otwarcie dla Chrystusa wszelkich granic i zniesienie wszystkich barier dzielących ludzkość[4]. Jego historyczna wizyta w Ojczyźnie w 1979 r. zrodziła ruch odnowy społecznej „Solidarność", który upomniał się o wartości dotychczas zakłamywane, jak wolność, demokracja, prawa człowieka, godność osoby ludzkiej i religię. Niemal cały naród zintegrował się wokół tych wartości. Na podłożu kryzysu ekonomicznego w osiemdziesiątych latach rozpoczął się proces przemian społeczno-politycznych, zahamowany jednak przez stan wojenny[5]. Lata dziewięćdziesiąte przyniosły przełom polityczny nie tylko dla Polski, ale dzięki niej również innym krajom bloku sowieckiego. Rozpoczął się proces głębokich przemian.

Proces przemian, który wymusza szybkie zmiany społeczne, pociąga za sobą przekształcenia w sferze świadomości i w sferze moralnych zachowań. Przemiany dotknęły każdą dziedzinę życia, także dziedzinę wartości religijno-moralnych. W takiej sytuacji — zdaniem J. Mariańskiego i W. Zdaniewicza — „ważne są pytania o nowe wartości i kryteria wartościowania, o mające moc wiążącą normy i orientacje na wartości, umożliwiające ludzkie, tzn. sensowne i godne życie, a także skuteczny przekaz wiary"[6]. Olbrzymie przedsięwzięcie badawcze w dziedzinie moralności, polityki, religii, pracy, jednostki i społeczeństwa podjęto w latach siedemdziesiątych XX w., w ramach European Value System Study Groups Amsterdam. Badaniami tego centrum w drugim etapie została objęta również Polska[7].

Polska literatura przedmiotu obfituje w szereg publikacji z zakresu badań nad wartościami młodego pokolenia przeprowadzonymi przez środowiska naukowe KUL-u i ATK w oparciu o narzędzie badawcze przygotowane przez zespół w składzie: ks. ks. W. Piwowarski, J. Mariański, W. Zdaniewicz, K. Ryczan i A. Tomkie-

[4] „Nie lękajcie się [Chrystusa]. Otwórzcie dla Niego drzwi! Otwórzcie dla Niego granice państw, systemów społecznych, ekonomicznych i politycznych. Nie lękajcie się!" Jan Paweł II papież [w:] *Papież i my*, Biblioteka „Więzi", t. 46. Warszawa 1981, s. 31.

[5] Por. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 7.

[6] J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 7.

[7] Szczegółowy opis ukazujący współczesne kierunki i stan badań nad wartościami w świecie zawiera rozprawa habilitacyjna K. Ryczana, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 9–17.

wicz[8]. Ogólnopolskie badania nad wartościami religijnymi i moralnymi młodzieży zostały zrealizowane w 1991 r. przez zespół J. Mariańskiego i W. Zdaniewicza[9]. Uzyskane w tych badaniach wyniki nie mogą być w całej pełni porównywane z badaniami wspomnianego centrum badawczego w Amsterdamie, gdyż opracowane narzędzie badawcze nie odpowiadało polskim realiom i zostało świadomie zmienione przez zespół polskich specjalistów[10].

[8] Por. C. Matusewicz, *Świadomość wartości moralnych (z badań nad młodzieżą szkół średnich)*, „Psychologia Wychowawcza" 15(1972), nr 1, s. 11–25; A. Święcicki, *Religijność młodzieży w Polsce*, „Znak" 24(1972), nr 4, s. 468–480; *Religijność młodzieży szkół średnich. Badania zrealizowane w KUL-u. Biuletyn socjologii religii*, red. W. Piwowarski, CTh 45(1975), fasc. I, s. 151–156; H. Świda, *Wartości a młodzież*, Warszawa 1979; K. Mazur, *Katecheza w świadomości młodzieży licealnej na przykładzie parafii MB Saletyńskiej w Rzeszowie*, Lublin 1983 (mps B KUL); J. Mariański, *Sens życia w świadomości młodzieży szkół średnich*, „Seminare" 1986, nr 8, s. 99–140; M. Gęgotek, *Podstawowe wartości w świadomości młodzieży polskiej w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce*, Lublin 1986 (mps B KUL); K. Abramczyk, *Kształtowanie się poczucia sensu życia w zależności od intensywności postawy religijnej u katechizowanej młodzieży (analiza problemu na podstawie badań wśród katechizowanej młodzieży szkół średnich Rybnika)*, Lublin 1986 (mps B KUL); S. Kaczor, *Z badań nad poglądami i postawami młodzieży szkół zawodowych w latach 1982–87*, „Pedagogika Pracy" 1987, nr 13, s. 55–77; J. Mariański, *Religijność współczesnej młodzieży polskiej*, CTh 58(1988), fasc. III, s. 5–31; T. Kruk, *Wartości religijno-moralne młodzieży. Studium socjologiczne na przykładzie lubelskich grup Odnowy w Duchu Świętym*, Lublin 1988 (mps B KUL); B. Stefańska, *Akceptacja wartości społeczno-moralnych u młodzieży należącej do grup religijnych i niereligijnych*, Lublin 1989 (mps B KUL); M. Burkiewicz, *Systemy wartości młodzieży szkół zawodowych w świetle badań*, „Pedagogika Pracy" 1990, nr 17, s. 13–21; W. Piwowarski, *Młodzież a wartości podstawowe* [w:] *Religia w dobie przełomu w Polsce*, red L. Adamczuk, Warszawa 1991, s. 106–134; J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna Polaków*, Kraków 1991; J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991; B. Pawłucka, *Akceptacja wartości moralnych w wybranych grupach młodzieży*, Lublin 1991 (mps B KUL); E. Potoniec, *Wartości religijno-moralne młodzieży katechizowanej na przykładzie Technikum Rolniczego w Karolewie*, Lublin 1991 (mps B KUL); K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992; K. Święs, *Wartości religijno-moralne młodzieży na przykładzie wybranych szkół średnich*, Lublin 1994 (mps B KUL); M. Czerniawska, *Inteligencja a system wartości. (Studium psychologiczne)*, Białystok 1995; J. Ostrowski, *Typ szkoły a wartości religijno-moralne młodzieży kieleckiej. Studium socjologiczne*, Lublin 1996 (mps B KUL); T. Śmiech, *Akceptacja wartości religijno-moralnych w środowisku szkolnym. Studium katechetyczne na przykładzie młodzieży IV LO i ZS Przemysłu Spożywczego w Kielcach*, Lublin 1997 (mps B KUL).

[9] J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 76.

[10] Por. K. Ryczan, *Wartości...*, *op. cit.*, s. 18.

Zdefiniowanie terminu „wartość" nasuwa wiele problemów. Niektóre dziedziny nauki, jak filozofia[11], teologia[12] czy psychologia[13] próbowały wypracować własne pojęcie wartości. Daremny okazał się jednak trud ujednolicenia definicji wartości, nawet w obrębie jednej gałęzi wiedzy. W drugiej połowie XX w. R. Lautman podjął próbę ujednolicenia definicji, analizując prawie cztery tysiące opracowań zawierających to pojęcie. W oparciu o zgromadzony materiał wyszczególnił 178 różnych określeń[14].

Na polu socjologii spotykamy prawdziwą „dżunglę" w zdefiniowaniu wartości. „Socjologowie przez wartość rozumieją: raz to, czego osoba chce, żąda, pragnie, z czego jest zadowolona, co preferuje, o czym myśli jako godnym pożądania, godnym preferowania, nagradzania, zobowiązania; drugi raz wartością jest to, co wspólnota nakazuje, sankcjonuje lub narzuca"[15]. Przyczynę braku zgodności w definiowaniu pojęcia „wartość" należy upatrywać między innymi w odmiennych założeniach filozoficznych różnych badaczy tematu.

Takie podejście do wartości sprawia, że pod to pojęcie podkładane są różne treści i znaczenia. Wartościami mogą więc być fakty, zwyczaje, obrzędy, przekonania, reguły zachowań, normy prawne i wychowawcze oraz to wszystko, co może być przedmiotem potencjalnych działań ludzkich[16]. Fakty te, skupiając na

[11] Słownik etyczny ujmuje wartość jako „wszystko, co cenne, godne pożądania lub wyboru, co stanowi ostateczny cel ludzkich dążeń". *Słowniki etyczny*, red. S. Jedynak, Lublin 1990, s. 258. Wśród twórców „filozofii wartości", S. Kowalczyk wylicza takich filozofów jak: H. Rickert, W. Windelband, R. Polin, R. Le Senne i L. Lavelle, a wśród polskich: R. Ingarden, W. Tatarkiewicz, T. Czeżowski, P. Siwek, M. Gołaszewska, W. Stróżewski. Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 143.

[12] Pojęcie „wartość" próbuje zdefiniować na płaszczyźnie teologicznej T. Ślipko. Według niego wartość to: „odpowiadające podstawowym duchowym uzdolnieniom człowieka (rozum, wola) wyczucie piękna, idealne wzorce, doskonałości przedmiotów, które to wzorce odtworzone w rzeczach przyrody, dziełach lub działaniach człowieka wyrażają im właściwą wartościowość, dzięki czemu przedstawiają się człowiekowi jako lepsze od innych, są przezeń cenione i wyzwalają w nim swoiste przeżycia i dążenia". T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 126.

[13] Polski kodeks etyczny psychologa proponuje zapis mówiący, że „naczelną wartością dla psychologa jest dobro drugiego człowieka". *Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa*, Warszawa 1992, s. 1. W szerszym ujęciu wartość jest właściwością rzeczy, czyli czymś, co czyni ją wartościowym, cennym, znaczącym, ważnym, godnym, sensownym; bądź coś, co posiada własność bycia wartością. Por. J. Basistowa, *Niektóre sposoby wykorzystania terminu „wartość" w polskiej psychologii współczesnej*, „Przegląd Psychologiczny" 1987, nr 1, s. 205.

[14] Por. R. Lautman, *Wert und Norm. Bergriffsanalysen für die Sociologie*, Köln – Oplanden 1969, s. 19–98; za: K. Ryczan, *Wartości...*, *op. cit.*, s. 19.

[15] Por. K. Ryczan, *Wartości...*, *op. cit.*, s. 19.

[16] Por. G. Kloska, *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*, Warszawa 1982, s. 72n.

sobie pragnienia i dążenia jednostki, stają się obiektem pożądania lub motywem pragnienia człowieka[17].

Na uwagę zasługują analizy R. M. Williamsa, który sprowadza wartość do standardu stanowiącego kryterium oceny zjawisk[18]. Nadając takie znaczenie terminowi „wartość", zakłada się, że jeśli jakaś idea jest dla człowieka ważna, wówczas pragnie on, by realizowała się w otaczającej rzeczywistości. Ujęcie wartości w kategoriach standardu przyjmuje się również na polskim gruncie[19]. Za takim sposobem definiowania wartości opowiada się m.in. W. Piwowarski. Nie przytacza on własnej definicji wartości, lecz cytuje G. Heppa, który twierdzi, że „wartości są to zinternalizowane standardy zachowań, dziedziczone przez osoby w procesie socjalizacji, w kulturowym kontekście określonego społeczeństwa"[20].

Wartości nadają sens, identyfikację, motywację i legitymizację zarówno jednostkom, jak i społeczeństwom do podejmowania decyzji i działania. Z jednej strony wartości nadają sens jednostkom i społeczeństwom, a z drugiej strony każde społeczeństwo potrzebuje zarówno sensu, jak też motywacji do podejmowania decyzji. Zależność ta prowadzi do wyszczególnienia dwóch systemów wartości: wartości osobowych i wartości społecznych[21]. Wśród wartości osobowych należy dokonać rozróżnienia, gdyż nie wszystkie mają takie same znaczenie dla jednostki. Jedne decydują o orientacji życiowej (wartości ostateczne), a inne o funkcjonowaniu jednostki w społeczeństwie (wartości codzienne). Wartości osobowe, gdy nabiorą uznania i znaczenia na szerszej płaszczyźnie, są określane mianem wartości społecznych. Z kolei wartości społeczne akceptowane i podzielane przez większość społeczeństwa są traktowane jako wartości podstawowe[22].

Wartości zapewniają komunikowanie się jednostek w społeczeństwie i stanowią ważny przedmiot zainteresowania wielu myślicieli — od Sokratesa i Platona po M. Schelera i N. Hartmana[23]. W Polsce wartościami zajmowali się m.in. R. In-

---

[17] Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 167.

[18] R. M. Williams, *The Concept of Values* [w:] *International Encyklopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills, New York 1968, s. 283–287; za: K. Ryczan, *Wartości...*, *op. cit.*, s. 78; por. M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s. 20–33.

[19] Por. C. Matusiewicz, *Psychologia wartości*, Warszawa 1975, s. 5–6; A. Śpiewak, *Wybrane problemy teorii wartości* [w:] *Człowiek i świat wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1982, s. 20.

[20] G. Hepp, *Zerfall der politischen Kulturwertworstellungrn im Wandel*, Mönchengladbach 1984, s. 3; za: K. Ryczan, *Wartości...*, *op. cit.*, s. 24; por. W. Piwowarski, *Wartości religijno-moralne młodzieży polskiej* [w:] J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 223–227.

[21] *Ibidem*, s. 26; por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 242n.

[22] *Ibidem*, s. 26n.; por. W. Piwowarski, *Religia w dobie przełomu w Polsce*, red. L. Adamczuk, Warszawa 1991, s. 106n.

[23] Por. K. Ryczan, *Wychowanie ku wartościom*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej" 49(1998), nr 7–8, s. 40–46.

garden, T. Kotarbiński, M. Ossowska, W. Stróżewski, W. Tatarkiewicz, J. Mariański i W. Piwowarski ze swoją szkołą lubelską. Wartość jako jedna z podstawowych kategorii filozoficznych stanowi istotną dziedzinę zainteresowania etyki, estetyki, antropologii, religii, teologii, psychologii, socjologii, etnologii, teorii kultury, prawa i aksjologii[24].

Współczesny świat żyje w ciągłym niepokoju. Nieustannie obraca się pośród konfliktów, lęków i wojen.[25] Po ataku na World Trade Center rozpoczęto długą, globalną wojnę. Przeciwnikiem nie jest już jakieś państwo, ale „terroryści islamscy", którym przypisano atak na Nowy Jork i Stany Zjednoczone z 11 września 2001 roku. Media przedstawiają tych ludzi jako fanatyków religijnych, kreując przy tym ich wrogość wobec chrześcijaństwa[26]. Pilnym zadaniem dla współczesnych chrześcijan jest zatem budowa nowej cywilizacji opartej na tradycyjnych wartościach akceptowanych i podzielanych przez większość „globalnego" społeczeństwa. To zadanie jest zarazem wielkim życzeniem naszego Rodaka, Ojca Świętego Jana Pawła II[27].

Valeurs dans le processus de communication des individus de la société globale

„L'aréopage contemporain" du monde a été dominé par le processus de globalisation. Ce processus force des prompts changements sociaux et il entraîne aussi avec lui des transformations dans la sphère de la conscience et des comportements moraux. Dans cette situation, à l'avis de J. Marianski et de W. Zdaniewicz, „des questions sur les valeurs nouvelles et sur les critères de mise en valeur, sur les normes qui ont la puissance légitime, les orientations vers les valeurs, sont très importantes. Ces valeurs donnent la possibilité d'une vie humaine, c'est-à-dire d'une vie qui a un sens et qui est honorable, mais les valeurs assurent aussi une efficace transmission de la foi".

Les valeurs donnent aussi bien aux individus comme aux sociétés : sens, identification, motivation et légitimation pour prendre des décisions et des actions. Les valeurs donnent, d'une part, un sens aux individus et aux sociétés, d'autre part, chaque société a besoin d'un sens, mais aussi a besoin d'une motivation qui aide à prendre des décisions. Les valeurs assurent la communication des individus dans la société et elles contiennent un très important sujet d'intéressement de la part de plusieurs penseurs — à partir de Socrate et Platon jusqu'à M. Scheler et N. Hartman.

[24] Por. *Wielka Internetowa Encyklopedia Multimedialna „Fogra"*. Webmaster@encyklopedia.pl.

[25] Por. H. Wistuba, *Być człowiekiem — jako dar i zadanie* [w:] RNS, T. XXV, z. 1 (1997), s. 180.

[26] Por. J. Lewicki, *Postępująca globalizacja a media*, „Droga. Tygodnik młodzieży katolickiej" 16 XII 2001, nr 45(314), s. 22–23.

[27] Por. Jan Paweł II, *Trzeba budować cywilizację miłości*, Watykan, audiencja generalna 15.12.1999.

Le monde contemporain vit dans une permanente inquiétude. Il se tourne sans cesse parmi les conflits, les angoisses et les guerres. Un devoir d'urgent pour les chrétiens contemporains, est la construction d'une nouvelle civilisation qui s'appuie sur les valeurs traditionnelles qui sont acceptées et partagées par la plupart de la société „globale". Ce devoir est, en même temps, un grand désir pour notre compatriote, le pape Jean Paul II.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Wojciech Necel TChr

INTEGRACJA SPOŁECZNO-RELIGIJNA POLSKIEGO EMIGRANTA W POSŁUDZE DUSZPASTERSKIEJ CHRYSTUSOWCA
(Schemat refleksji na początku XXI wieku)

1. WSTĘP

Ruch migracyjny jest jednym z podstawowych czynników zróżnicowania społecznego ludności. Sam wypływa z tego zróżnicowania i je powoduje. W warstwie społeczno-polityczno-ekonomicznej pojawia się jako jeden z istotniejszych i możliwych postulatów budowania społeczności na bazie integracji i szeroko pojętego pluralizmu życia kulturowego. Tak scharakteryzowane procesy społeczne początku trzeciego tysiąclecia stanowią ważne wyzwanie dla duszpasterstwa migrantów. Świadectwo, które płynie z pierwszej części Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Exsul Familia* 1952 r.[1] niesie sobą w przyszłości mobilizujące zatroskanie i moc do podejmowania na miarę współczesnych nurtów ruchliwości ludzkiej duszpasterskich rozwiązań. Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej powstałe w 1932 r. z woli Założyciela, Sługi Bożego kard. A. Hlonda, włączyło się w apostolstwo na rzecz *ludzi w drodze*, podejmując działalność duszpasterską wśród polskich emigrantów i będąc jednocześnie znakiem, zarówno dla Kościoła w Polsce, jak i dla Kościołów lokalnych miejsca zamieszkania Polaków, wzywającym do wspólnej troski o wyjeżdżających i osiedlających się rodaków.

Z drugiej strony płynąca od czasów II Soboru Watykańskiego kierowana do poszczególnych rodzin zakonnych zachęta do dynamicznego rozpoznawania swojej tożsamości i włączania się w życie Kościoła zgodnie ze swoim charyzmatem dla Towarzystwa Chrystusowego, na tle wielkich procesów integracyjnych, jakie toczą się w Europie, jest okazja do podjęcia próby refleksji nad integracją polskiego emigranta jako cechy działalności duszpasterskich chrystusowca — członka Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej.

[1] Pius XII, Konstytucja apostolska *Exsul Familia*, AAS 44 (1952), s. 649–704.

2. TROSKA KOŚCIOŁA O TOŻSAMOŚĆ INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO POPRZEZ PROFESJE RAD EWANGELICZNYCH

W refleksji nad tożsamością instytutów życia konsekrowanego poprzez profesje rad ewangelicznych nad charyzmatycznym wymiarem wspólnoty Kościoła w nauczania II Soboru Watykańskiego warto zwrócić uwagę między innymi na dwa następujące przesłania. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele w nr 12, Ojcowie Soboru wyróżnili dwa rodzaje charyzmatów: nadzwyczajne oraz te, których nie można oddzielić od powołania do specjalnego stanu w Kościele, a wskazujące na osobiste powołanie i uzdalniające do wypełniania różnych zadań i spełniania urzędów w Kościele. Czytamy tam: „Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale »udzielając każdemu jak chce« (1Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji, mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła..."[2]. Natomiast drugie soborowe przesłanie na wskazany temat znajduje się w Dekrecie o apostolstwie świeckich. W nr 3. Sobór podkreśla prawo i obowiązek wiernego do wypełniania własnego charyzmatu: „Z przyjętych [...] charyzmatów, nawet zwyczajnych, rodzi się dla każdego wierzącego prawo i obowiązek używania ich w Kościele i w świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła, w wolności Ducha Świętego, który »wionie tam, gdzie chce« (J 3, 8), a zarazem w zjednoczeniu z braćmi w Chrystusie, zwłaszcza ze swymi pasterzami, do których należy wydawanie sądu o prawdziwej naturze tych darów i należnym ich używaniu..."[3].

II Sobór Watykański podjął próbę przypomnienia wiernym stałego obdarowywania charyzmatycznymi darami, wskazując jednocześnie na potrzebę mobilizacji do uczestnictwa — każdy w sposób właściwy każdemu — w życiu Kościoła, według otrzymanych darów: czy to uczestnictwa i wzrastania w ruchach duchowości świeckiej, czy to włączając się w dzieło apostolatu poprzez posługę kapłańską. Pogłębiając samoświadomość charyzmatycznego wymiaru wspólnoty Kościoła, Ojcowie Soboru w konsekwencji dokonali również pogłębienia samoświadomości różnych stanów życia konsekrowanego wewnątrz Ludu Bożego w tym i stanu, którego konsekracja dokonuje się poprzez profesje rad ewangelicznych. Zasadniczą i fundamentalną soborową refleksję o istocie i miejscu życia konsekrowanego przez profesję rad ewangelicznych w Kościele odnajdujemy

[2] KK 12.

[3] DA 3; Por. M. Lemonnier, *Riflessione per una teologia dei carismi*, „Rivista di Vita Spirituale" 1973, nr 27 , s. 80n; F. Viens, *Chrisnes et vie consacree*, Roma 1983, s. 32.

przede wszystkim w VI rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele i w całym Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele[4] i *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*[5] przypominają, że refleksja nad charyzmatem życia konsekrowanego poprzez profesję rad ewangelicznych, które „ugruntowane w słowach i przykładach Pana... są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z Jego łaski ustawicznie zachowuje"[6], jest równocześnie zadumą nad naturą, życiem i misją Kościoła oraz prowokacją do studium nad specyfiki tej konsekracji w relacji do konsekracji chrzcielnej i konsekracji kapłańskiej[7]. Charyzmat życia konsekrowanego jest darem danym przez Boga Kościołowi dla Jego dobra, wzrostu i odnowy[8], a stan życia osób konsekrowanych ujawnia „w swoisty sposób wyniesienie Królestwa Bożego ponad wszystko co ziemskie oraz jego najważniejsze potrzeby; pokazują też wszystkim ludziom przeogromną wielkość potęgi Chrystusa królującego i nieograniczoną moc Ducha Świętego działającego przedziwnie w Kościele[9]. Gdy jednych powołuje On Duch, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego"[10].

Nauczanie Soboru Watykańskiego II odnośnie charyzmatu życia konsekrowanego poprzez profesję rad ewangelicznych i tożsamości[11] poszczególnych insty-

[4] Por. KK 44.

[5] Por. DZ 5.

[6] KO 43.

[7] Por. G. Ghirlanda, *Ecclesiatità della vita consacrata* [w:] *Il Codice del Concilio Vaticano II. La vita consacrata*, Bologna 1983, s. 29.

[8] Por. KK 12; por. R. Regamey, *Carismi* [w:] *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. G. Rocca, vol. II, s. 307.

[9] KK 44.

[10] KDK 38.

[11] Termin t o ż s a m o ś ć używany w pracach z zakresu psychoanalizy i nauk społecznych używany jest w badaniach nad jednostką, grupą czy wspólnotą i nie zawsze używany w znaczeniach precyzyjnie zdefiniowanych. T o ż s a m o ś ć tkwi swymi korzeniami zarówno w psychoanalitycznej teorii *ego*, jak i w socjologicznej teorii jaźni i pokrywa się częściowo z tym, co opisywane jest jako i d e n t y f i k a c j a, s a m o o k r e ś l e n i e, u t o ż s a m i a n i e z s y s t e m e m. Termin t o ż s a m o ś ć odnosi się tak do wewnątrzosobowych procesów psychologicznych, jak i do międzyosobowych funkcji społecznych. Tożsamość jest podświadomym wzorcem ukierunkowanym, który pozwala jednostce na orientację wśród innych osób danego środowiska i jest kierowana ku obiektom mieszczącym się w jej granicach. Obiektem takim może być grupa, wspólnota, naród, ale też religia, wartość czy ich zespół. Opisywana jest jako dynamiczny, nieustanny i nigdy niezakończony proces tkwi w istocie jednostki i w istocie jej społecznej kultury. W procesie tym wzrost osobowy i zmiany społeczne są zależne od siebie. Por. E. Erikson, *Identity. Youth and Crisis*, Nowy York 1968, s. 20–23; 116; 159; S. Janeczek, Z. Zaleski, *Identyfikacja (w psychologii)*, EK t. 6, kol. 1403–1404; J. Mariański, *Identifikacja (w naukach społecznych)*, EK t. 6, kol. 1404–1405; A. Suslick, *Identity* [w:] L. E. Hinsie, R. J.Campbell, *Psychiatric Dictionary*, London – Toronto 1970, s. 375.

tutów jest kontynuowane i pogłębiane w wielu posoborowych dokumentach Stolicy Apostolskiej[12] w tym w unormowaniach *Kodeksu Prawa Kanonicznego* Jana Pawła II oraz *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, a także w *Statuty II Polskiego Synodu Plenarnego*[13].

3. CHRYSTUSOWCY OBECNI W KOŚCIELE MOCĄ SWOJEGO CHARYZMATU PARTYKULARNEGO

Charyzmat życia konsekrowanego jest darem danym i stale podtrzymywanym. Asystencja Ducha Świętego i Jego aktywna obecność w życiu oraz działalności instytutów życia konsekrowanego, a także osób konsekrowanych poprzez profesję rad ewangelicznych uzdalnia do realizacji zawartych i zleconych w otrzymanym darze celów[14]. Wciąż aktualne i niezbywalne bogactwo charyzmatów, jakie w życie Kościoła wnosi życie konsekrowane poprzez profesję rad ewangelicznych[15], ma swoje źródło w obdarowaniu Bożym powołanego do dokładniejszego naśladowania Chrystusa w Jego życiu w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie[16], w wybraniu do całkowitego oddania się nade wszystko umiłowanemu Bogu, ukochaniu Go ponad wszystko, w oddawaniu Jemu wyłącznej czci dla budowania Kościoła

[12] Por. Paweł VI, *Motu proprio „Ecclesiae Sanctae". List apostolski Motu proprio: Normy i przepisy wykonawcze do Dekretów Soboru Watykańskiego II* [w:] AAS 58 (1966), s. 757–787; tekst polski: B. Hylla, *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata"*, Kraków 1998, s. 51–59; *idem, Adhortacja apostolska „Evangelica testificatio"* [w:] AAS 63 (1971), s. 479–526; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 109–128; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita Consacrata"* [w:] AAS 88 (1966), s. 377–486; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 455–551; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o odnowie formacji zakonnej „Renovationis causam"* [w:] AAS 61 (1969), s. 103–120; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 61–75; *idem, Instrukcja: Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej. „Essential elements"*; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 225–251; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongragacja Biskupów, *Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami „Mutuae relationes"* [w:] AAS 70 (1978), s. 473–503; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 133–163; *Rytuał Rzymski. Obrzęd ślubów zakonnych. „Ordo professionis religiosae"* [w:] AAS 62 (1970), s. 553 nn ; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 93–100; *Rytuał Rzymski. Obrzęd konsekracji dziewic. „Ordo consecrationis virginum"* [w:] AAS 62(1970), s. 650 nn; tekst polski: Hylla, *op. cit.*, s. 101–105.

[13] II Polski Synod Plenarny (1991–1999), *Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnoty życia i posługi z Chrystusem*, Pallotinum 2001, s. 159–188.

[14] Por. J. M. Tillard, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Edizioni Paoline, 1976.

[15] Por. G. Ghirlanda, *op. cit.*, s. 21–39; P. Molinari-P.Gumpel, Il capitolo VI: *De Religiosis* della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, Milano 1985.

[16] Por. KK 44; DZ 1.

i zbawienia świata oraz w dawaniu świadectwa, że świat nie może powrócić do Boga bez życia duchem błogosławieństw[17].

Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej jest apostolskim instytutem zakonnym kleryckim na prawach papieskich założonym w 1932 r. przez kard. Augusta Hlonada, Prymasa Polski przy współudziale ks. Ignacego Posadzego[18]. Chrystusowiec, członek Towarzystwa, odkupiony przez Chrystusa doświadcza misterium Trójjedynego Boga obecnego w świecie i w swoim życiu, w potrójnym wymiarze: w stosunku do Boga, do Chrystusa i do drugiego człowieka w tym, w sposób szczególny, do Polaka żyjącego poza granicami ojczyzny. Doświadczenie to zakłada powołanie osobiste, odczytane i realizowane w Zgromadzeniu, wspólnie z innymi powołanymi do uczestnictwa w życiu tym samym charyzmatem partykularnym Instytutu. Należąc do Zgromadzenia, z natury osobistego Bożego wezwania, w swoim życiu dokładniej naśladuje on Chrystusa poprzez praktykę ślubowanych rad ewangelicznych w duchu Towarzystwa. Życie chrystusowca, jako osoby zakonnej, jest jednym ze sposobów egzystencji chrześcijańskiej opartej na realizacji szczególnej formy życia według złożonej profesji zakonnej[19]. Jest ono drogą ukazaną przez samego Jezusa Chrystusa, którego pragnie on dokładniej naśladować swoim życiem i pracą[20]. Jednocząc się z Chrystusem[21], upodabnia się do Niego[22] jako swego najdoskonalszego wzoru i ideału[23], wsłuchuje się w Jego słowa i rozważa je[24], jednoczy się z Nim na modlitwie, a przede wszystkim w czasie Eucharystii[25]. Chrystusowiec, uczestnicząc w życiu i posłannictwie Jezusa Chrystusa[26], ma w Nim najdoskonalszy wzór Proroka, Kapłana i Pasterza, który życie swoje oddał za powierzone owce[27], a sam Zbawiciel w sposób szczególny

[17] Por. G. Ghirlanda, *op. cit.*, s. 29.

[18] *Ustawy i Dyrektorium Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej* (dalej skrót: UiDTChr), Poznań 1991, art. 1 i 1.1.

[19] Por. *ibidem*, art. 12.

[20] *Ibidem*, art. 6.2; Por. KPK kanr 573 par. 1.

[21] UiDTChr art. 1.8.

[22] *Ibidem*, art. 116; a także art. 69: „Myślą przewodnią formacji są słowa św. Pawła: »Aż Chrystus ukształtuje się w was« (Gal 4,19). Stąd fundamentalnym jej celem jest nasze głębokie zjednoczenie osobiste z Chrystusem w Duchu Świętym. Konsekwencją tego jest tworzenie pełnej osobowości, jakiej wymaga powołanie zakonne i posłannictwo apostolskie na rzecz Polonii zagranicznej w duchu Założyciela. Cele te osiąga się przez formację duchową, intelektualną i apostolską".

[23] *Ibidem*, art. 55, 8.

[24] *Ibidem*, art. 8.

[25] *Ibidem*, art. 43.

[26] *Ibidem*, art. 68.

[27] *Ibidem*, art. 55.

staje się Droga, Prawdą i Życiem[28]. Doświadczenie konsekracji zakonnej i odpowiedź na nią aktem profesji przez chrystusowca, to przede wszystkim doświadczenie miłości do Chrystusa i Jego Kościoła. Jezus jest fundamentem życia, pomocą w doświadczanych słabościach, nadzieją pełnego zwycięstwa w momencie śmierci, która jest ostatecznym wypełnieniem konsekracji zakonnej[29]. Całe życie chrystusowca „jest przygotowaniem do serdecznego spotkania z Trójjedynym Bogiem w wieczności"[30]. Obdarowany Bożym powołaniem do ściślejszego naśladowania Chrystusa Pana jest nie tylko wybrany przez Boga, ale i wyłączony oraz poświęcony Jemu samemu[31]. W charyzmatycznym darze konsekracji otrzymuje od Boga dar czystości podejmowany dla Królestwa Chrystusowego[32], dar apostolskiego ubóstwa[33] oraz dar ewangelicznego posłuszeństwa uzdalniający go do składania ofiary z siebie i do zjednoczenia z Bogiem[34], a wszystko po to, by — jak prosił Kardynał Założyciel — „żaden Polak nie zagubił się na obczyźnie".

[28] *Ibidem*, art. 8.1: „Jezus — jest Drogą — staje przed każdym z nas ze słowami będącymi nieustannym przypomnieniem i zachętą: »Jeśli kto chce iść za Mną, niech się wyrzeknie siebie samego i codziennie bierze krzyż, i postępuje jak ja« (Łk 9, 23). W tym też kontekście odczytujemy wskazania Założyciela, że »droga nasza jest wąska, ciernista ale promienista«, kroczymy nią za Chrystusem i w zjednoczeniu z Nim aż do końca — kiedy się otworzy niebo"; *ibidem*, art. 8.2: „Jezus — jest Prawdą — zachęca nas wszystkich do adoracji, zwłaszcza poprzez swoje świadectwo o Ojcu i o własnej misji życiowej niosącej zbawienie, oraz poprzez złożenie wyznania: »Królestwo moje nie jest z tego świata... Jam się po to narodził i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy kto jest z prawdy, słucha mego głosu« (J 18, 36a., 37b.)"; *ibidem*, art. 8.3: „Jezus — jako Życie — oznajmia każdemu człowiekowi: »Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem! Kto wierzy we Mnie, chociażby umarł, żyć będzie. A każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nigdy nie umrze« (J 11, 25–26). Zawierzając swoje życie Chrystusowi, z głęboką radością zwiastujemy wszystkim ludziom, a zwłaszcza polskim emigrantom, wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa, w Jego tryumf nad szatanem, grzechem i śmiercią, a także nasze jako królowanie z Nim w chwale".

[29] *Ibidem*, art. 9 i 123.

[30] *Ibidem*, art. 123.

[31] *Ibidem*, art.53: „Chrystus Pan, konsekrowany i posłany, aby nieść Boże zbawienie, był w pełni oddany Ojcu w uwielbieniu, miłości i uległości, poświęcając się całkowicie Jego dziełu — sprawie zbawienia świata. Nasz udział w dziele zbawczym Chrystusa dokonuje się poprzez konsekrację zakonną. W niej bowiem Bóg nie tylko nas wybiera, wyłącza i poświęca dla siebie, lecz wprowadza w dzieło zbawcze swego Syna dla Królestwa prawdy, pokoju i zbawienia. Jest to zarazem uczestnictwo w misyjnej działalności Kościoła, które wypełniamy w duchu naszej Rodziny zakonnej, spełniając posługę wobec Polaków przebywających poza granicami Ojczyzny".

[32] *Ibidem*, art. 15: „Czystość podejmowana przez nas dla Królestwa Chrystusowego jest wielkim darem Boga oraz doskonalszym sposobem naśladowania Chrystusa i zjednoczenia z Nim [...]".

[33] *Ibidem*, art. 18: „[...] W naszym powołaniu więc do życia radą ewangelicznego ubóstwa zawiera się wezwanie do ubogacania drugich, zwłaszcza polskich emigrantów poprzez własne ubóstwo [...]".

[34] *Ibidem*, art. 27: „Ewangeliczne ubóstwo jest naśladowaniem, w duchu wiary i miłości, Chrystusa posłusznego Ojcu aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2, 8). Jest więc szczególnym udziałem w posłuszeństwie Tego »Jedynego«, poprzez którego posłuszeństwo wszyscy »stali się sprawiedliwi« (Rz 5, 19)".

W dzieło duszpasterstwa polskich środowisk emigracyjnych w Europie misjonarze Towarzystwa[35] włączyli się już w okresie międzywojennym. W 1936 r. ks. B. Kaczanowski podejmuje pracę duszpasterską w środowiskach polonijnych we Francji, a do rozpoczęcia II wojny światowej chrystusowcy pojawiają się jeszcze w Anglii, Estonii i Włoszech[36]. Lata 1939–1945 były dla młodego Zgromadzenia szczególnie trudnym sprawdzianem zakonnego ducha. Pomimo to Rodzina chrystusowców nie tylko przetrwała, ale w miarę możliwości podejmowała sobie właściwe wyzwania duszpasterskie, między innymi poprzez prace w obozach przejściowych tzw. dulagach[37]. Według Rocznika Towarzystwa Chrystusowego z 2001 roku, członkowie Zgromadzenia oprócz Polski, jako ojczyzny polskich emigrantów i ich duszpasterzy, jako misjonarze tworzący grupę, podlegającą bezpośrednio przełożonemu generalnemu, pracują na Białorusi, w Kazachstanie, na Ukrainie i na Węgrzech[38] oraz w sześciu prowincjach erygowanych w 1977 i 1978 roku[39]: w prowincji pw. Matki Bożej Niepokalanie Poczętej obejmującej chrystusowców z Argentyny, Brazylii i Urugwaju; prowincji p.w. Królowej Polonii Zagranicznej obejmującej chrystusowców pracujących w Kanadzie i USA; prowincji p.w. Świętej Rodziny obejmującej chrystusowców pracujących w Australii i Nowej Zelandii; prowincji: p.w. św. Józefa obejmującej chrystusowców pracujących w Holandii, Niemczech, i Włoszech; p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa obejmującej chrystusowców z Islandii, RPA i Wysp Brytyjskich oraz w prowincji p.w. Matki Boskiej Częstochowskiej obejmującej członków Towarzystwa pracujących we Francji i Hiszpanii[40].

---

[35] Por. Kongregacja Biskupów, *Istruzione „De Pastorali Migratorum Cura"*, (dalej skrót: DPMC), AAS 61(1969), s. 614–643; tekst polski: „Studia Polonijne" 1981, nr 4, s. 61–86. nr 26; 53, par. 1; J. Balakarz, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992, s. 109. Prawo powszechne Kościoła przewiduje proces nominacji kapłana diecezjalnego bądź zakonnego na misjonarza emigrantów. Proces ten nie obowiązuje jednak członków Towarzystwa Chrystusowego, z racji powołania są uznani za n a t u r a l n y c h misjonarzy migrantów.

[36] F. Berlik, *Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców. 1932–1939*, Poznań 1987, s. 287–290; B. Kołodziej, *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców. 1939–1948*, Poznań 1983, s. 135–141; W. Necel, *La Società di Cristo per gli emigrati polacchi* [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, red. G. Rocca, t. 8, s. 1595.

[37] B. Kołodziej, *op. cit.*, s. 142–190.

[38] „Rocznik Towarzystwa Chrystusowego" 2001, Poznań 2001, s. 25–52.

[39] Por. „Głos Seminarium Zagranicznego" (dalej skrót: GSZ) 1(1992), s. 11–16; GSZ jest dwumiesięcznikiem, biuletynem wydawanym przez Kurię Generalną Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Nakład jego wynosi 600 egzemplarzy. Jest kierowany do chrystusowców oraz osób i środowisk zainteresowanych działalnością Towarzystwa Chrystusowego i duszpasterstwem polskich emigrantów.

[40] „Rocznik Towarzystwa Chrystusowego" 2001, Poznań 2001, s. 4, 23–52.

4. DUSZPASTERSTWO EMIGRACYJNE TROSKĄ KOŚCIOŁA W CZASIE PRAC II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Doświadczenie duszpasterstwa migracyjnego Kościoła przywołane Konstytucją *Exsul Familia* spowodowało, że problematyka duszpasterstwa ludzi w drodze przewijała się w pracach II Soboru Watykańskiego[41] w zasadzie od momentu zwołania Soboru przez Jana XXIII i opracowania w okresie przygotowania schematu dokumentu *Praecipuae de animarum cura questiones*[42] z pierwszym rozdziałem drugiej części poświęconym duszpasterstwu migrantów *De emigratorum cura*[43]. Autorzy części dotyczącej duszpasterstwa ludzi w drodze zaproponowali odejście od duszpasterskich norm Konstytucji i wypracowanie nowych, opartych na rzeczywistych potrzebach i problemach duszpasterskich, na jakie wskazywali biskupi przygotowujący Sobór i oparcie tej formy duszpasterstwa na właściwym zjawisku migracji procesie integracji społeczno-religijnej. Wypracowany schemat w czasie dyskusji został przekształcony w kolejny pt.: *De cura animarum*[44], który proponuje uregulowanie duszpasterstwa emigrantów według przyjętych zasad w poprzednim w części *De emigratorum cura* zarówno poprzez normy generalne, jak i szczegółowe rozpisane ich w dwóch ostatnich rozdziałach[45]. Prace nad zaproponowanym dokumentem doprowadziły do wypracowania kolejnego schematu *De Pastorali cura peculiarum quorumdam fidelium coetuum*[46], który oprócz norm mających na celu regulować duszpasterstwo emigracyjne, a podanych już w poprzednich schematach jako jedyny z dokumentów soborowych podjął próbę określenie migranta: „nomine »migrantium« ii praesertim veniunt qui ob victum quaeritandi necessitatem variasque alias rationes vitae vel occupationis vel ob tristes suarum nationem condiciones vexationesque religionis causa obortas patrium locum, sive ad tempus sive in perpetuum, relinquunt"[47].

Równolegle do soborowego schematu dokumentu o duszpasterskich zadaniach Kościoła przygotowywano inny, mający na celu między innymi uregulowanie

[41] W. Necel, *La cura pastorale dei migranti secondo i documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1984, mps (PUG).

[42] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, v. II, p. III, s. 676–738; Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II, Series II, v. III, p. I, s. 300–333.

[43] ADCV Apparando, Series II, v. II, p. III, s. 738.

[44] *Schemata Constitutionum et Decretum ex quibus argumenta in Concilio Disceptanda seligentur*, Serirs III, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, s. 91–190.

[45] *Ibidem*, s. 162–190.

[46] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, v. II, p. IV, s. 811–819; (dalej skrót: ASCOV)

[47] *Ibidem*, s. 811.

zarządu diecezji *De episcopis ac de dioecesium regimine*[48], który był przedmiotem dyskusji w czasie II Sesji Soboru (5–18 listopada 1963 r.). W trakcie jej obrad między innymi abp J. Gawlina wskazał na konieczność przereorganizowania duszpasterstwa migrantów, podkreślił konieczność odejścia od socjologicznych definicji i oparcia duszpasterstwa emigracyjnego na ogólnokościelnych duszpastersko-prawnych uregulowaniach zauważając przy tym, że *veram solucionem praebet paroecia personalis aut mixta aut missionarius*[49]. Ostatecznie podjęto decyzję połączenia schematów *De cura animarum* i *De episcopis ac de dioecesium regimine* w jeden *De pastorali episcoporum munere in Ecclesia*[50], który aprobowany przez Pawła VI 27 kwietnia 1964 r. był dyskutowany w czasie trzeciej sesji Soboru jako *textus prior*[51], a 10 października 1965 r. ogłoszony przez papieża Pawła VI jako soborowy dekret *Christus Dominus*[52].

Duszpasterstwu migrantów poświęcony jest nr 18 soborowego *Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*[53]. Opierając się na proponowanej w czasie prac soborowych zasadzie integracji społeczno-religijnej emigranta, Dekret wymienia kategorie osób, które tworzą współczesny fenomen migracji, a więc: „mnogie rzesze emigrantów, uchodźcy i wygnańcy, podróżujący statkami czy samolotami, koczownicy oraz inni tego rodzaju". W ten sposób Sobór zwraca uwagę, że każda z tych grup winna być otoczona specjalną troską, adekwatną do sytuacji, w jakiej się znajduje, gdyż „ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać z ogólnej zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów lub są jej całkowicie pozbawieni". Wskazując na przyczynę i potrzebę organizowania duszpasterstwa emigracyjnego, Ojcowie Soboru zobowiązali Konferencje Biskupów do zbadania wskazanego zjawiska na swoim terenie i na podstawie zasad ustalonych przez Stolicę Apostolską do zorganizowania adekwatnej opieki duszpasterskiej[54].

Doświadczenia konieczności przereorganizowania duszpasterstwa *ludzi w drodze* jakie towarzyszyło pracom II Soboru Watykańskiego nie można zamknąć tylko w nr 18 Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. Kategorie czy

[48] *Schemata Constitutionum et Decretum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, Series III, s. 69–88.

[49] ASCOV, v. II, p. IV, s. 433.

[50] ASCOV, v. III, p. II, s. 22–56.

[51] *Ibidem*, s. 34.

[52] K. Majdański, *Wprowadzenie do „Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele"* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 221–231.

[53] DB 18.

[54] *Ibidem*: „Konferencje Biskupów, głównie krajowe, mają starannie prześledzić palące zagadnienia [...] oraz zgodnie i wspólnymi siłami zaradzić pieczołowicie duchowej opiece nad nimi przy pomocy odpowiednich środków i organizacji, biorąc w rachubę przede wszystkim zasady ustalone lub mające być ustalone przez Stolice Apostolską, umiejętnie przystosowane do warunków, czasu, miejsca i osób".

grupy osób wskazane w DB 18 trzeba najpierw poszerzyć o ich rodziny[55] oraz „o przybywających z terenów misyjnych na studia lub w poszukiwaniu pracy"[56], a kierującym procesami społecznymi i ekonomicznymi Sobór z naciskiem przypomniał konieczność przestrzegania prawa do emigracji[57]. „Sprawiedliwość i słuszność wymaga też, żeby ruchy ludnościowe, konieczne przy postępie ekonomicznym, tak się kształtowały, by życie jednostek i ich rodzin nie stawało się niepewne i zdane na łaskę losu. Jeśli zaś chodzi o robotników obcej narodowości czy tez pochodzących z innego kraju, którzy przecież swoją pracą przyczyniają się do rozwoju gospodarczego ludności miejscowej lub danego kraju, należy w stosunku do nich unikać wszelkiej dyskryminacji w zakresie pracy i płacy"[58]. Ważne wydaje się być przypomnienie o wielokulturowości Ludu Bożego oraz, że „jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy ludzkie, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się ze sobą"[59]. W tym miejscu można by również przywołać i inne fragmenty nauczania II Soboru Watykańskiego dotyczące w jakiś sposób może czy to samego duszpasterstwa migrantów[60], czy choćby praw człowieka[61]. Swoją drogą na początku XXI w. interesująca wydaje się relektura soborowego nauczania w kontekście współczesnych problemów związanych z duszpasterstwem l u d z i w d r o d z e.

Wskazując na kategorie osób tworzących współczesny fenomen i konieczność przestrzegania praw migrującego i jego rodziny, II Sobór Watykański dał przede wszystkim fundament pod duszpasterstwo ludzi w drodze. „Ecclesia est precise catholica, quia aperta est omnibus, quin cogantur amittere propriam culturam traditionalem[62]. Plures rationes dari possunt quarum nonnullae ex hodierno pluralismo, quem vocant, derivantur et quae sine dubio dignae sunt quae consideratur. Ad istas accedunt illa quae »Gaudium et Spes« affirmat circa aequalitatem inter homines et circa culturam necnon illa quae Ad 5 et 10 asseruntur circa navitatem missionale ex parte Ecclesiea"[63]. Pluralizm kulturalny, tak ważny w duszpasterstwie l u d z i w d r o d z e, zdaniem Ojców Soboru, prowadzi do zasad-

[55] DA 11: „w kierowaniu procesami migracji należy bezwzględnie zabezpieczyć wspólnotę życia rodzinnego".

[56] DM 38.

[57] KDK 65: „szanując jednak osobiste prawo do emigracji".

[58] *Ibidem*, 66.

[59] *Ibidem*, 53.

[60] Np. KK 22–23; KL 36; DB 23; 37; DM 6; 36; i inne.

[61] Np. KDK 6; 14; 53; 58; 66; 84; DWR 7; i inne.

[62] V. De Paolis, *De cura pastorale migratorum*, „Periodica" 1981, nr 70, s. 157.

[63] *Ibidem*, s. 156.

niczego motywu organizowania specjalistycznych duszpasterstwa poszczególnych kategorii osób wymienionych w DB 18. Ostatecznie *ratio praecipua* duszpasterstwa migrantów ma charakter eklezjologiczny. Akcenty kulturowe tak ważne w duszpasterstwie l u d z i w d r o d z e winny prowadzić do wspólnoty Kościoła, by tu stać się zaczynem procesów integrujących[64].

5. PLURALIZM SPOŁECZNO-RELIGIJNY W DUSZPASTERSTWIE EMIGRACYJNYM WEDŁUG INSTRUKCJI *DE PASTORALI MIGRATORUM CURA*

Troskę Ojców Soboru o l u d z i w d r o d z e przypomniał Ojciec św. Paweł VI w *Motu proprio „Pastoralis migratorum cura"*[65], z 15 sierpnia 1969 r. gdy podkreślił: „mając na celu bardziej odpowiednie i skuteczne zorganizowanie duszpasterstwa migrantów, rozważyli oni wszechstronnie to zagadnienie, zwłaszcza w aspekcie religijnym, a mianowicie na ile się łączy z właściwym celem Kościoła, który ma na uwadze zbawienie człowieka"[66]. Uznając znaczenie Konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* Piusa XII[67] za „wspaniałe świadectwo troski Kościoła i [...] podstawowy dokument papieski"[68], Paweł VI na podstawie soborowych wskazań przypomniał, że „nie trudno zrozumieć, że nie można podjąć tego rodzaju troski duszpasterskiej nie uwzględniając w sposób właściwy dziedzictwa duchowego, jak również kultury duchowej migrantów. W tym aspekcie ważną rzeczą jest język ojczysty, przy pomocy którego migranci wyrażają swoje myśli, swoją mentalność i swoje życie religijne. Jest rzeczą jasną, że należy strzec się przed tym, by tego rodzaju różnice i przystosowania do społeczności różnych narodów — chociaż

[64] Por. J. Bakalarz, *Etniczno-kulturowy charakter duszpasterstwa emigracyjnego*, „Collectanea Theologica" 1983, nr 53, fasc. II, s. 157–167; J. Beyer, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, „On the Move" 9(1979), nr 27, s. 85–116; *idem*, *Il nuvo Codice di Diritto Canonico e la pastorale della mobilità*, „On the Move" 13(1983), nr 39, s. 3–28; E. Corecco, *Chiesa locale e partecipazione nella migrazione*, „Servizio Migranti" 1978, nr 1–2, s. 52–58; V. De Paolis, *Migranti e Chiesa. Principali documenti*, „On the Move" 11(1981), nr 33, s. 26–43; M. Müller, *Cultura (formazione)*, „Sacramentum Mundi", red. K. Rahner, v. II, s. 783–798; T. Winnicki, *Migracja wezwaniem dla Kościoła*, „L'Osservatore Romano" 20(1999), nr 12, s. 42–43.

[65] Paweł VI, *Motu proprio „Pastoralis migratorum cura"*, AAS 61(1969), s. 600–603; tekst polski w: „Studia Polonijne" 1981, nr 4, s. 59–60.

[66] *Ibidem*.

[67] Pius XII, *Konstytucja apostolska „Exsul Familia"*, AAS 44(1952), s. 649–704; por. G. Ferretto, *La Costituzione apostolica „Exsul Familia". Note storico-giuridiche circa l'assistenza agli emigranti*, Pompei 1955; *idem*, *L'integrazione degli emigranti cattolici secondo la Costituzione apostolica „Exsul Familia"*, G.C.I.E., 1960; G. Tessarolo, *The Church's „Magna Carta" for Migrantes*, New York 1962.

[68] Paweł VI, MP *Pastoralis migratorum cura*, s. 59.

prawnie uznane — nie wyszły na szkodę tej jedności, do której jesteśmy wszyscy powołani w Kościele, zgodnie z napomnieniami św. Pawła: »Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy niewolnicy, czy wolni« (1Kor 12, 13–14). »Wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie« (Ga 3, 28)"[69]. Powołując się na soborowe doświadczenie, Paweł VI zapowiedział również nowe uregulowania duszpasterstwa migrantów, które były już wcześniej omawiane i dyskutowane w czasie prac soborowych nad schematami poszczególnych dokumentów Soboru.

Konsekwencją *Motu proprio* Pawła VI *Pastoralis Migratorum Cura* była opublikowana tydzień później (22 sierpnia 1969 r.) Instrukcja Kongregacji Biskupów *De Pastorali Migratorum Cura*[70], która oprócz tego, że zgodnie z zapowiedzią Ojca św. na nowo organizuje duszpasterstwo ludzi w drodze w oparciu o nauczanie II Soboru Watykańskiego, podaje szereg zasad ogólnych koniecznych dla posoborowej orientacji apostolstwa środowisk emigracyjnych. Dokument zwraca uwagę, że duszpasterstwo migratów jako zadanie całego Kościoła[71] bazuje na prawie do migracji (nr 7). W tym kontekście przypomina o obowiązku przestrzegania fundamentalnych praw migranta jako osoby ludzkiej (nr 5), o obowiązku służby na rzecz dobra wspólnego (nr 8), o jedności rodziny ludzkiej (nr 2) i jej pluralizmie (nr 13), o prawie do posiadania ojczyzny (nr 6) i o obowiązkach względem społeczności przyjmującej (nr 10), o wpływie migracji na życie religijne migrującego (nr 4) i o specyfice duszpasterstwa na rzecz emigrantów (nr 12).

Wśród praw emigranta, jakie *De Pastorali Migratorum Cura* podaje, ważnym dla duszpasterstwa wydaje się przypomnienie prawa do zachowania rodzinnej mowy i spuścizny duchowej. „Migranci przynoszą ze sobą własną mentalność, własną mowę, kulturę i religię. Stanowi to wszystko pewne duchowe dziedzictwo myśli, tradycji i kultury, mające przetrwać jeszcze poza ojczyzną. Winno być zatem wszędzie bardzo doceniane. Poczesne miejsce zajmuje w tej dziedzinie ojczysty język migrantów, poprzez który wyrażają oni swoje nastawienie, poglądy, kulturę i życie duchowe. Ponieważ stanowią one naturalny środek i drogę do poznania i dotarcia do wnętrza człowieka, stąd troska o migrantów wtedy tylko będzie owocna, gdy jest podejmowana przez osoby, które to wszystko dobrze znają i które władają poprawnie językiem migrantów. Wynika z tego i potwierdza się postulat podejmowania duszpasterstwa przez kapłanów mówiących ich językiem i przez cały czas, gdy tego wymaga pożytek"[72]. Jednocześnie z tą samą powagą

[69] *Ibidem*, s. 60.

[70] Kongregacja Biskupów, *Instrukcja „De pastorali migratorum cura"*, AAS 61(1969), s. 614–643; tekst polski w: „Studia Polonijne" 1981, nr 4, s. 61–86.

[71] DPMC 14.

[72] DPMC 11.

Instrukcja odkreśla obowiązek emigranta względem społeczności przyjmującej. „Ktokolwiek ma zamiar udać się do innego narodu, powinien mieć w wielkim poszanowaniu jego spuściznę narodową, język i obyczaje. I dlatego migranci powinni się chętnie przystosowywać do przyjmujących ich społeczności i od razu uczyć się używanego tu języka. Chodzi o to, by w wypadku dłuższego lub definitywnego zamieszkania łatwiej mogli się wszczepić w nową społeczność. Nastąpi to jednak w sposób naturalny i skuteczny wtedy, gdy będzie się dokonywać z wykluczeniem nacisku lub stawiania przeszkód, a więc w sposób wolny i stopniowy"[73]. Określając prawa i obowiązki emigranta, jak i prawa i obowiązki społeczności przyjmującej *De Pastorali Mogratorum Cura* wyznacza niejako szlak, którym winien przebiegać proces integracji organicznej emigranta. Podkreślenie prawa emigranta czy wręcz konieczność, do zachowania rodzimych wartości kulturowo-religijnych, w tym języka, idzie w parze z obowiązkiem otwarcia się na wartości kulturalno-religijne społeczności przyjmującej emigranta. Obydwa te wskazania Instrukcji Kongregacji Biskupów zawarte w nr 11 i nr 15 zawierają jednocześnie w sobie przypomnienie prawa społeczności przyjmującej do uszanowania jej wartości kulturalno-religijnych przez przybyszów, jak również obowiązek zaakceptowania przez tę społeczność wartości kulturalno-religijnych przybywających.

Instrukcja Kongregacji Biskupów z 1969 r. w ślad za II Soborem Watykańskim nie podejmuje wysiłku określenia, kim jest emigrant, a wymienia tylko kategorie osób, które tworzą zjawisko migracji. „Ruchy te obejmują zarówno robotników, jak i kierujących najmem do pracy, młodzież studiującą i fachowców z dziedziny techniki, dobrowolnych migrantów, a także uciekinierów czy wypędzonych z ojczyzny". Podkreślając wspólną dla nich wszystkich cechę, wypracowaną już na II Soborze Watykańskim[75], która — co ważne jest w naszym studium — stanowi zasadę duszpasterstwa specjalistycznego na rzecz wszystkich l u d z i w d r o d z e: „Chociaż bardzo się różnią między sobą kategorie tych ludzi, to jednak wszyscy znajdują się w szczególnie trudnych warunkach, znacznie różnych od tych, do jakich przywykli w swojej ojczyźnie tak, że nie mogą korzystać (na równi z innymi) z pomocy miejscowych proboszczów"[76]. Złożoność zjawiska migracji powoduje, że nie jest możliwe wypracowanie jednego modelu tej formy działalności Kościoła czy szczegółowych wspólnych zasad obowiązujących w każdym Kościele partykularnym wobec wszystkich kategorii migrantów, a połączona z trudno uchwytną ruchliwością, tymczasowością i zmianami towarzyszącymi integracji powoduje, że *De Pastorali Migratorum Cura*, kierowana

[73] *Ibidem*, 10.
[74] *Ibidem*, nr 15.
[75] DB 18.
[76] DPMC 15.

przecież głównie do biskupów, proboszczów i innych kategorii duszpasterzy, w nr 12 podkreślając konieczność objęcia troską duszpasterską wszystkich migrantów podaje generalną zasadę: „We wszystkich i poszczególnych wypadkach należy osobno rozważyć i dostosować do okoliczności sposób, formy prawne i użyteczność, jakie należałoby mieć na uwadze w duszpasterstwie migrantów"[77]. Wśród okoliczności, które winny być brane pod uwagę przy organizowaniu w Kościele *ad quem* (tj. przyjmujący) duszpasterstwa dla migrantów, a których „nie można... pominąć przy ustalaniu sposobu, jakim Kościół powinien służyć w duszpasterstwie... by (było ono) zawsze odpowiednio dostosowane do aktualnych potrzeb migrantów"[78]. Wśród okoliczności warunkujących styl duszpasterstwa migrantów Instrukcja wylicza przykładowo: okres trwania migracji, stopień przystosowania do życia w nowych warunkach życia (pierwsze czy następne pokolenia), który w sposób naturalny wyznacza stopień integracji emigranta, język emigranta i jemu właściwe obyczaje, sposób migrowania, planowany czas trwania migracji (czasowa czy stała), migracja w grupie czy samotnie, czy geograficznie są z jednego czy z wielu terytoriów[79]. Ważne jest również, by organizatorzy duszpasterstwa migrantów wskazane w 12 nr Instrukcji czynniki z upływem czasu odpowiednio modyfikowali, a sam styl duszpasterstwa odpowiednio zmieniali tak, by był adekwatny do trwającego wciąż procesu integracji migranta[80].

6. DUSZPASTERSTWO MIGRANTÓW W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez Jana Pawła II w 1983 r., wymieniając prawa i obowiązki wiernych w k. 213 i 214, przypomina ważne dla duszpasterstwa migrantów normy generalne: że „wierni maja prawo otrzymywać pomoc od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów"[81] oraz: „wiernym przysługuje prawo [...] podążania własna drogą życia duchowego, zgodnie jednak z doktryną Kościoła"[82]. Wprawdzie Kodeks nie określa duszpasterstwa migrantów, to jednak wśród wiernych[83] wylicza kategorie osób, które tworzą współczesne zjawisko migracji i przez to są przed-

[77] *Ibidem*, nr 12.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*.

[80] Por. J. Bakalarz, *Nowa instrukcja o duszpasterstwie*, „Collectanea Theologica" 1980, nr 50, fasc. II, s. 177–181; G. Holkenbrink, *Die Rechtlichen Strukturen für eine Migrantenpastoral*, Vatikan 1995.

[81] KPK, kanr 231.

[82] *Ibidem*, kanr 214.

[83] *Ibidem*, kanr 204.

miotem specjalnego zainteresowania duszpasterstwa ludzi w drodze. Mówi zatem o: podróżnych (kanr 13 par. 2; kanr 91; kanr 100 par. 2), przybyszach (kanr 100), osobach przybywających z terenów misyjnych dla podęcia pracy lub studiów (kanr 792), przebywających w parafii (kanr 528 par. 1), tułaczach (kanr 13 par. 2; kanr 100; kanr 101 par. 2; kna.107 par. 2; kanr 265; kanr 1071 p.1; kanr 1115; kanr 1409 par. 1), przesiedleńcach (kanr 271 par. 1–3; kanr 272), wygnańcach (kanr 412; kanr 529 par. 1; kanr 539; kanr 568), zesłańcach (kanr 539), podróżujących statkami (kanr 566 par. 1; kanr 568), emigrantach (kanr 568); uchodźcach (kanr 568), koczownikach (kanr 568), robotnikach i studentach zagranicznych (kanr 792), pielgrzymach (kanr 1233), a także zamieszkałych na tym samym terytorium wiernych odrębnego języka, narodowości czy obrządku (kanr 383 par. 2; kanr 479 par. 2; kanr 518)[84].

Według Kodeksu Jana Pawła II, który sankcionuje ducha i normy instrukcji Kongregacji Biskupów *De pastorali migratorum cura* duszpasterz migrantów staje się łącznikiem między episkopatem Polski a episkopatem kraju przebywania migrantów. Stąd chrystusowiec, jako duszpasterz polskich środowisk emigracyjnych, dzieląc troskę o życie religijne rodaków z Episkopatem Polski, swoje posłannictwo realizuje w „ramach Kościoła lokalnego"[86] w miejscu przebywania polskich emigrantów i włącza się w odpowiedzialność duszpasterską tamtejszych ordynariuszy miejsca. Na ordynariuszu miejsca osiedlenia migranta spoczywa bowiem główna odpowiedzialność i konieczność organizacji adekwatnej posługi duszpasterskiej także wobec przybyłych tu Polaków[87], którzy z racji formacji kulturowej i religijnej nie w pełni mogą uczestniczyć w życiu Kościoła lokalnego i w duszpasterstwie zwyczajnym[88]. Jemu to przychodzi z pomocą zapis kanr 518 KPK

[84] Por. A. Orczykowski, *Problemy migracji w Kodeksie Jana Pawła II*, PK 39 (1996), nr 1–2, s. 158–159.

[85] Por. J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów*, Poznań 1992, s. 76; V. De Paolis, *Aspetti canonici del Magistero della S. Sede sulla mobilità umana* [w:] *Chiesa e mobilità. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, Roma 1985, s. 101–102.

[86] UiDTChr, art. 64.

[87] Por. KPK kanr 383 par. 1: „Wypełniając swoją pasterska posługę, biskup diecezjalny winien się troszczyć o wszystkich wiernych, powierzonych jego pieczy bez względu na ich wiek, pozycję czy narodowość, zarówno o stałych mieszkańców, jak i o tych, którzy czasowo przebywają na jego terytorium, okazując apostolska troskę także wobec tych, którzy z racji warunków swego życia nie mogą wystarczająco korzystać ze zwyczajnej formy pasterzowania oraz wobec niepraktykujących".

[88] Jeżeli biskup diecezjalny uzna za stosowne, może dla duszpasterstwa etnicznego powołać wikariusza biskupiego. KPK kanr 476: „Ilekroć domaga się tego sprawny zarząd diecezją, biskup diecezjalny może [...] mianować jednego lub kilku wikariuszy biskupich, którzy by [...] w oznaczonym zakresie spraw albo w odniesieniu do wiernych jakiegoś obrządku względnie pewnej grupy osób, posiadali taką samą władzę zwyczajną, jaka na mocy prawa powszechnego przysługuje wikariuszowi generalnemu [...]".

umożliwiający, celem zaradzenia ich potrzebom religijnym ludzi w drodze utworzenie parafii personalnej[89] lub parafii tymczasowej[90], bądź jak sugeruje kanr 568 ustanowienie specjalnego kapelana migrantów[91]. Ze względu na warunki pracy duszpasterskiej w diecezji ordynariusz — w myśl kanr 545 par. 1 i 2 — celem sprawowania duszpasterstwa na rzecz Polaków przebywających na terenie danej parafii czy kilku parafii, może przydzielić odpowiednio proboszczowi lub proboszczom, wikariusza wypełniającego tę specyficzną posługę[92]. Ostatecznie prawodawca powszechny, ukazując biskupowi diecezjalnemu jego obowiązek troski o emigrantów, jemu samemu zostawia sposób zorganizowania właściwej opieki duszpasterskiej. „Tam, gdzie jakieś wspólnoty wiernych nie mogą być erygowane jako parafie lub parafie tymczasowe, biskup diecezjalny powinien w inny sposób zapewnić im pasterską opiekę"[93], korzystając między innymi z norm wskazanych w instrukcji *De Pastorali Migratorum Cura*.

7. INTEGRACJI SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ W DZIAŁALNOŚCI CHRYSTUSOWCA

Wypracowana przez Sobór Watykański II i podejmowana w posoborowym nauczaniu Stolicy Apostolskiej zasada integracji społeczno-religijnej w duszpasterstwie emigracyjnym leży u postaw działalności duszpasterskiej chrystusowca. Unormowanie tej działalności zarówno prawodawstwem Kościoła powszechnego i partykularnego wytycza, wspólnie z konstytucjami Zgromadzenia zwanymi Ustawami, obszar realizacji apostolskiego powołania członkom Towarzystwa Chrystusowego na progu Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa.

---

[89] KPK kanr 518: „Gdzie jednak jest to wskazane, należy tworzyć parafie personalne, określone z racji obrządku, języka, narodowości wiernych jakiegoś terytorium albo z innego jeszcze powodu".

[90] *Ibidem*, kanr 516 par. 1: „Jeśli czegoś innego w prawie nie zastrzeżono, z parafią zrównana jest parafia tymczasowa, która jest określoną wspólnotą wiernych w Kościele partykularnym, powierzoną kapłanowi jako jej własnemu pasterzowi ze względów na szczególne okoliczności jeszcze nie erygowana jako parafia".

[91] *Ibidem*, kanr 568: „W miarę możliwości należy mianować kapelanów dla tych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą korzystać ze zwyczajnej posługi proboszczów, a więc emigrantów, wygnańców, uchodźców, koczowników, odbywających podróż morską".

[92] *Ibidem*, kanr 545 par. 1: „Ilekroć wydaje się to konieczne lub pożyteczne do wypełniania pasterskiej posługi w parafii, można przydzielić proboszczowi jednego lub kilku wikariuszy [...]"; par. 2: „Wikariusz parafialny może być ustanowiony czy po to, by świadczył pomoc w wypełnianiu całej posługi parafialnej albo w odniesieniu do całej parafii lub określonej jej części, lub w odniesieniu do określonego zespołu wiernych parafii, czy też by świadczył pomoc w wypełnianiu oznaczonej posługi równocześnie w kilku parafiach".

[93] *Ibidem*, kanr 516 par. 2.

Zasada integracji społeczno-religijnej wynika ostatecznie z naturalnego zróżnicowania Ludu Bożego. „Wierni świeccy... należą w całej pełni równocześnie i do Ludu Bożego, i do społeczności cywilnej: należą do swego narodu, w którym się urodzili, w którego bogactwach kulturalnych zaczęli uczestniczyć przez wychowanie, z którego życiem są połączeni różnorodnymi więzami społecznymi, do którego rozwoju przyczyniają się własnym wysiłkiem w swych zawodach, którego problemy uważają za własne i starają się je rozwiązać; należą również do Chrystusa, gdyż odrodzili się w Kościele przez wiarę i przez chrzest, aby przez nowość życia i działania być Chrystusowymi, aby w Chrystusie wszystko poddane było Bogu i by wreszcie Bóg był wszystkim we wszystkich"[94]. Nastawienie pluralistyczne, w którym mieści się i nastawienie na kultywowanie wartości wywiezionych przez emigranta z kraju ojców, w duszpasterskiej pracy chrystusowca nie może jednak prowadzić do rozbijania społeczności kościelnej *ad quem*. Pluralizm ten z natury swojej winien być zorientowany na dobro całej społeczności kościelnej i dążyć do scalenia wszystkich wierzących w jedną organiczną wspólnotę wiary, nadziei i miłości. Tak ważna w duszpasterstwie emigracyjnym świadomość odrębności cechująca tak przybyłych, jak i ludność miejscową może przybierać różne formy, w tym i agresji, dyskryminacji czy lekceważenia aż po nieprzestrzeganie podstawowych praw osoby ludzkiej do wartości życia społecznego, kulturalnego czy religijnego. Dramat ten potęguje się jeszcze, gdy dołączą do tego przesądy historyczne, nietolerancja polityczna i ideologiczna, prześladowania albo brak uszanowania różnicy wyznań bądź religii. Dlatego w posługiwaniu duszpasterskim chrystusowca ważne jest pielęgnowanie wśród powierzonych sobie wiernych wartości własnych i uwrażliwianie ich na dobro społeczności przyjmującej czy innych społeczności etnicznych w miejscu zamieszkania i wreszcie na dobro całej społeczności ludzkiej. Porządek życia społecznego wymaga podporządkowania dobra partykularnego dobru ogólnemu. Świadomość odrębności narodowościowych winna być nastawiona na wytworzenie zmysłu wspólnego wszystkim. Stąd integracji społeczno-religijnej nie należy pojmować jako zwykłej asymiliacji[95]. Jest ona dynamicznym procesem, który dąży do scalenia różnorodnych elementów społeczno-religijnych w harmonijną całość przy zachowaniu osobistej wolności jednostek i przestrzeganiu istniejącego porządku. Chrystusowiec w swojej działalności duszpasterskiej na rzecz rodaków poza granicami Polski w procesie integracji musi wyróżnić grupy osób wskazane w nauczaniu II Soboru Watykańskiego i w Instrukcji *De Pastorali Migratorum Cura*, w Kodeksie Prawa

[94] DM 21.

[95] Asymilacji rozumianej jako na przetransformowanie imigrantów w obywateli danej społeczności bez możliwości zachowania własnej odrębności narodowej, kulturowej czy religijnej. Skutkiem może być zanik z odrębności kulturowo-religijnych, które są wypychane przez obce wartości, często jakieś pseudowartości; por. S. Pawlaczek, *Asymilacja*, EK t.1, kol. 1016–1018.

kanonicznego oraz w UiDTCh art. 3.5 i w kontekście omawianego procesu uwzględnić specyfikę poszczególnych grup, jak i dostrzegać etapy właściwe dziejącej się integracji (zachowanie tego, co istotne w tradycji katolickiej i narodowej dla Polaka; przyjęcie tego, co najlepsze w środowisku osiedlenia; zjednoczenie dawnego dziedzictwa kulturowego z nową nabytą kulturą). Duszpasterz Polaków na obczyźnie winien w swojej posłudze wychodzić od założenia, że istnieje konieczność podporządkowania dobra partykularnego dobru ogólnemu i że ta konieczność wymaga równocześnie od wszystkich członków społeczności wyrobienia w sobie postawy poszanowania i obowiązku pielęgnowania wszystkich wartości ludzkich w duchu chrześcijańskiej jedności. Jedności tej nie należy jednak rozumieć jako tendencji do ujednolicenia całego życia danej społeczności, ale jako zasadę rozwoju wszystkich wartości poszczególnych grup społecznych w pewną harmonijną całość.

W omawianym procesie integracji życie kulturalne, pielęgnowanie tradycji rodzimych i specyficzna formacja religijna wymaga od członków danej grupy emigrantów postawy otwartej i zmysłu poszanowania dobra całej społeczności przyjmującej. Tak pojęty rozwój winien w efekcie doprowadzić do stopniowego przenikania wartości właściwych dla emigranta w życie społeczno-religijne gościnnej społeczności. Integracja organiczna, jako dynamiczny proces społeczno-twórczy, dąży do scalenia wszystkich członków danej społeczności w pewną harmonijną całość, przy równoczesnym zachowaniu osobistej wolności każdej jednostki i przestrzeganiu istniejącego porządku. Praca apostolska wśród migrantów powinna dążyć do integracji i pozostawić ludności migracyjnej prawo do zachowania i pielęgnowania odrębności kulturalno-narodowościowych. Proces scalania, jako samorzutny i stopniowy, wymaga od duszpasterza nieustannej konfrontacji i dostosowywania metod działalności apostolskiej zgodnie z aktualnymi potrzebami, właściwymi dla stopnia procesu integracji. Jest to o tyle trudniejsze, że środowiska emigracyjne są jednocześnie zasilane nowymi emigrantami, którzy stają na początku tego dynamicznego procesu. Ich potrzeby duchowe też winny być brane pod uwagę. Oprócz tego ustalenie planu działalności apostolskiej winno uwzględniać warunki ruchu migracyjnego, a przede wszystkim: okres trwania migracji, proces integracji społecznej, różnorodność kultu i języka, rodzaj migracji i liczbę, wzrost i zmniejszanie się danej grupy. Troska duszpasterza idzie bowiem w tym kierunku, aby przygotować migranta do nowej rzeczywistości i wytworzyć w nim odpowiednią formację moralno-religijną[96].

[96] Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego* [w:] *Studia Polonijne*, Lublin 1979, t. 6, s. 59–71; G. Danesi, *Per una teologia dele migrazioni*, „On the Move" 9 (1079), nr 27, s. 2–84; V. De Paolis, *L'integrazione ecclesiale degli immigranti come esercizio di un diritto di liberta nella legislazione canonica. Intervento al II Congresso Mondiale di Pastorale dell'Emigrazione*, Vatican 14–19 ottobre 1985.

8. ZAKOŃCZENIE

Chrystusowiec, który mocą swojego powołania zakonnego uczestniczy w życiu charyzmatem partykularnym Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, realizuje jednocześnie cel, który charakteryzuje ten charyzmat i do realizacji którego jest wezwany swoim powołaniem zakonnym. Obecność chrystusowca — duszpasterza polskich środowisk emigracyjnych i jego zaangażowanie się na rzecz tych środowisk wypełniają jego misję w Kościele i są regulowane zarówno przez unormowania Kościoła powszechnego, jak i przez prawo własne Towarzystwa i tradycję Zgromadzenia. Przedmiotem jego apostolskiej troski jest każdy rodak, który wkroczył na wielkie szlaki pielgrzymstwa polskiego, a celem — służba jego odnajdywaniu się w nowym środowisku zamieszkania i *by żaden Polak nie zagubił się na obczyźnie* — jak prosił kard. A. Hlond. Integracja społeczno-religijna wymierzana poszanowaniem w równym stopniu wartości kraju *a quo* i *ad quem*, wyrażająca podstawową zasadę katolickiej nauki społecznej w duszpasterstwie emigracyjnym, jest istotną cechą duszpasterskiej działalności chrystusowca, jaka wypływa z charyzmatu partykularnego Towarzystwa Chrystusowego.

Resümee

In der Reflexion über die Identität der Institute des geweihten Lebens durch das Ordensgelübde der Evangeliumsräte und in der Rückkehr der jeweiligen Institute zum Geist ihrer Gründer und Gründerinnen ist eine wichtige Etappe das Nachsinnen über das aus dem partikularen Charisma hervorgehende apostolische Ziel und dessen Realisierung in der Kirche am Anfang des 21. Jahrhunderts. Die Gesellschaft Christi für Emigrantenseelsorge, die 1932 durch Kardinal A. Hlond gegründet worden ist, hat als ihr apostolisches, vom Kardinal dem Gründer bestimmtes Ziel die seelsorgerische Arbeit zu Gunsten der Polen, die außerhalb der Grenzen ihrer Heimat lebenr Für die Seelsorge für *Menschen unterwegs* trägt die Kirche in den juristischen Normen dieser Form des Apostolats eine wichtige Botschaft, besonders aber durch den Hinweis, dass es keine Fremden in der Kirche gibt. Das durch das II. Vatikankonzil herausgearbeitete Fundament der juristischen Regulierungen — die die Seelsorge der Migranten betreffen — das in Motu proprio von Paulus VI. *Pastoralis Migratorum Cura* kondensiert ist, ist die Grundlage für die Normen der Instruktionen *De Pastoralis Migratorum Cura* aus 1968 als auch für den Kodex des Kanonischen Rechts von Johannes Paulus II. In Anlehnung an den, dem Phänomen der Migration eigenen, Prozess der gesellschaftlich-religiösen Integration baut der Seelsorger der Migranten die Einheit des Volkes Gottes in seiner kulturellen und nationalen Vielfalt auf. Für das Mitglied der Gesellschaft Christi, das kraft seiner Ordensberufung am Leben im partikularen Charisma der Gesellschaft Christi für Emigrantenseelsorge und damit auch an seiner Realisierung des apostolischen Ziels, das heißt an der apostolischen Arbeit zu Gunsten der polnischen Emigranten, teilnimmt, ist die gesellschaftlich-religiöse Integration der integrale Bestandteil seines Apostolats.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Mariusz Chamarczuk SDB

DUSZPASTERSTWO POLONIJNE W SZWECJI A PODTRZYMYWANIE KULTURY POLSKIEJ I INTEGROWANIE POLONII

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie roli, jaką spełnia duszpasterstwo polonijne w Szwecji w procesie pielęgnowania, poznawania i rozwijania kultury oraz tradycji polskich na obczyźnie. Omówienie tematu byłoby niepełne bez przynajmniej skromnego przedstawienia miejsca, w którym ta działalność jest prowadzona. Tak więc na początku powiedzmy kilka słów o Szwecji i Kościele katolickim w tym kraju.

SZWECJA

Kraj zaliczany do tzw. Krajów Północnych (*Nordiska Länder* lub *Norden*), wśród których najważniejsze to Kraje Skandynawskie — Szwecja, Dania i Norwegia. Pośród nich największy — Szwecja, terytorialnie liczy 450 tys. km^2, a liczebnie 8,4 mln mieszkańców, o długości 1 600 km (północ – południe) i szerokości 499 km (wschód – zachód). 50% powierzchni to lasy, 10% jeziora (ok. 100 tys.) i 10% ziemie uprawne. Kraj wysoko rozwinięty gospodarczo (doch. narod. na 1 mieszkańca wyniósł 25,7 tys. $ w 2000). Wysokie świadczenia socjalne stawiają ten kraj w czołówce światowej (11,1 tys. $ na osobę — 1999 r.). Zajmuje drugie miejsce za Japonią, biorąc pod uwagę ogólną jakość życia (dobra sytuacja materialna, przeciętna długość życia ludzkiego — 81 lat dla kobiet, 79 dla mężczyzn). W statystykach ONZ zajmuje pierwsze miejsce w dziedzinie przestrzegania praw człowieka. Ustrój państwowy to monarchia konstytucyjna, ustrój polityczny — demokracja parlamentarna. Od 1932 roku rządy sprawuje (z małymi przerwami) Socjaldemokratyczna Partia Pracy. Szwecja nie brała udziału w I ani w II wojnie światowej, za to wzbogaciła się mocno na kontrybucjach wojennych (tranzyt z Norwegii do Finlandii i ZSRR; handel z Niemcami rudą żela-

za; istniało długie lata uzasadnione podejrzenie iż rząd wiedział, że złoto przyjmowane od Rzeszy jako zapłata pochodzi od unicestwianych Żydów — w 1997 przyznano się do tego oficjalnie; rodzina Wallenbergów — siła napędowa gospodarki szwedzkiej — wzbogaciła się prowadząc interesy handlowe z III Rzeszą). Jest to odpowiedź na pytanie, jak doszło do boomu gospodarczego lat sześćdziesiątych. Szwecja nie przystąpiła od razu do Unii Europejskiej ze względów ekonomicznych i ekologicznych, nie chcąc dopłacać do biedniejszych państw oraz nie akceptując obowiązujących w Unii przepisów dotyczących ochrony środowiska naturalnego (zbyt pobłażliwych; ekologia w Szwecji ma rangę prawie religii narodowej). Ostatecznie po referendum kraj ten dołączył do Unii w 1995 r. Społeczeństwo obecnie ma przekrój wielonarodowy. Ogólna liczba 8,4 mln obywateli zawiera w sobie 1,6 mln imigrantów (16%), nie licząc osób innych narodowości, które otrzymały obywatelstwo szwedzkie. Głównymi cechami charakteryzującymi społeczeństwo jest pracowitość, racjonalizm, umiejętność planowania, umiłowanie natury, sekularyzacja, niezdecydowanie, słaba rola i pozycja rodziny, alkoholizm, seksualizm, homoseksualizm. Oficjalnie i paradoksalnie Szwecja jest krajem chrześcijańskim. 93% obywateli przyjęło chrzest w Kościele Luterańskim. Jest to, niestety, dla większości wydarzenie niemające większego wpływu na życie. Byłoby jednak błędem pominięcie faktu, iż wielu Szwedów poszukuje głębszego uzasadnienia dla swego bytowania, coraz częściej wysuwając postulaty kierowania się w życiu moralnością biorącą swe źródło w prawie naturalnym — a stąd już niedaleko do Dekalogu.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W SZWECJI

Początki chrześcijaństwa w Szwecji datuje się w roku 829, kiedy św. Ansgar (Oskar) przybył na tę ziemię wraz w Wikingami. Z wielkim rozmachem chrystianizacja rozpoczęła się jednak wraz z przyjęciem chrztu przez króla Olafa Skötkununga, syna Eryka Zwycięskiego i Świętosławy (córki Dąbrówki i Mieszka I, siostry Bolesława Chrobrego) w 1018 r. Chrześcijaństwo przenikało do ludności i możnowładców bez większych zakłóceń aż do objęcia władzy królewskiej przez Gustawa Wazę w 1523 r. Potrzebując środków na prowadzenie wojen, zajął on majątki kościelne w 1523 roku, mordując większość duchowieństwa i ludność przyznającą się do katolicyzmu. Ogłosił siebie głową Kościoła, zerwał kontakty z Rzymem. Po jego śmierci w 1560 roku nastąpiła próba powrotu do katolicyzmu. Syn Gustawa — Jan w 1562 ożenił się z Katarzyną Jagiellonką (córką Zygmunta Starego i Bony), a w 1568 objął tron Szwecji jako Jan III Waza. Tendencje prokatolickie zostały przekreślone definitywnie wraz z jego śmiercią w 1592 roku. Jego młodszy brat Karol IX (zaraz po śmierci Jana) zwołał synod w Uppsali,

na który zaprosił kapłanów i biskupów z całego kraju, a po trzech tygodniach obrad ogłoszono, że Szwecja jest nieodwołalnie protestancka, przyjmując jako obowiązujące tzw. Augsburskie Wyznanie Wiary (Konfesja Augsburska). Stan taki trwał do 1952 roku, oczywiście z różnymi ciekawymi faktami i próbami praktykowania wyznania katolickiego, co jednak wywoływało zdecydowany sprzeciw władzy. W 1952 roku, na mocy Dekretu o wolności religijnej w Szwecji, katolicy zostali zrównani z wszystkimi innymi religiami i wyznaniami albo raczej uznano fakt, iż są obecni w społeczeństwie szwedzkim. Od tego momentu oficjalnie mogła zaistnieć struktura kościelna, utworzono sieć parafialną, powstały duszpasterstwa narodowe. Kolejni biskupi dbali o położenie dobrego fundamentu duchowego pod pracę duszpasterską, zapraszając do Szwecji zakony męskie i żeńskie z różnych krajów, kongregacje i stowarzyszenia. Historycznymdniem dla współczesnego katolicyzmu szwedzkiego była nominacja Andersa Arboreliusa biskupem katolickiej diecezji sztokholmskiej. Przyjął święcenia biskupie 29 grudnia 1998. Pierwszy od czasów reformacji Szwed, konwertyta, karmelita objął tak ważną funkcję, godność i stanowisko. Został pasterzem owczarni nazywanej „Kościołem w miniaturze", o wielonarodowej strukturze (ok. 80 narodowości i nacji), z trudnościami duszpasterskimi charakterystycznymi dla diaspory, w każdym jej wymiarze.

DUSZPASTERSTWO POLONIJNE W SZWECJI

Historia duszpasterstwa polonijnego w Szwecji sięga 1914 roku, kiedy s. Urszula Ledóchowska (dziś już święta) przybyła do Sztokholmu i organizowała szeroką działalność społeczną, religijną i edukacyjną, podkreślając swoje polskie pochodzenie, gdy Polski nie było na mapie świata. W latach trzydziestych duszpasterstwo polonijne inicjował ks. Herman Burczyk, salezjanin, jedyny wówczas polski kapłan w Szwecji (wuj abpa Alfonsa Nossola). Zorganizował w Sztokholmie, wraz z bratem zakonnym (koadiutorem) Leonem, w 1930 roku małą kaplicę katolicką oraz skromny sierociniec-internat dla biednej młodzieży o nazwie „Don Boscos hemmet". W ramach pracy duszpasterskiej wsród katolików różnych narodowości znalazło się tam miejsce dla Polaków, uczęszczających na nabożeństwa i różne spotkania. Już wtedy miejsce to miało charakter wspólnototwórczy. W 1934 roku powstało w Sztokholmie „Ognisko Polskie" skupiające grupę aktywnych Polaków w celu szerzenia kultury polskiej na obczyźnie. Organizacja ta przyczyniła się także do ożywienia ducha religijnego wśród Polonii. Dzięki jej staraniom w trzecią niedzielę miesiąca w kaplicy sióstr Dominikanek (przy Villagatan 21 w Sztokholmie) odbywały się nabożeństwa z kazaniem w języku polskim. Można było skorzystać z sakramentu spowiedzi. Msze św. w języku polskim były sprawowane w kościele oo. Dominikanów (na Linnegatan) oraz

w wyżej wspomnianej kaplicy na Bergsgatan. Czasami pomocą służyli księża przyjeżdzający z Polski, jednak cały ciężar pracy duszpasterskiej w języku polskim spoczywał na barkach wspomnianego ks. Burczyka. Były to trudne czasy dla Kościoła katolickiego oficjalnie nieistniejącego, a więc czasy trudne także dla katolików z Polski.

Po zawierusze wojennej w ważniejszych skupiskach polonijnych na świecie rozwijały się już istniejące lub powstawały nowe polskie parafie, kościoły rektoralne i Polskie Misje Katolickie, aby zapewnić Polakom praktykowanie wiary w sposób zbliżony do tego, jaki wynieśli ze swojego ojczystego kraju. Były to także miejsca spotkań budowane na zaufaniu, akceptacji i szacunku dla drugiego człowieka — czyli starano się rozwijać ogólnoludzkie wartości zniszczone przez terror czasów totalitaryzmu hitlerowskiego. Na pierwszym miejscu chodziło o to, aby każdy czuł się bezpiecznie i u siebie. Pośród wielu krajów całego świata, do których udawali się Polacy po II wojnie światowej z nadzieją znalezienia miejsca na godne życie, znalazła się także Szwecja. Otrzymało w niej schronienie i pomoc wielu więźniów obozów koncentracyjnych, patriotów niepogodzonych nigdy z faktem przejęcia władzy w Polsce przez komunistów, a także osoby przybyłe w celach zarobkowych.

Duszpasterstwo polonijne w Szwecji powojennej jest nierozerwalnie związane z osobą ks. prał. Czesława Chmielewskiego, oddelegowanego przez ks. bpa Józefa Gawlinę na teren Szwecji wraz z kilkoma kapelanami wojskowymi w celu opieki religijnej nad Polakami. Od 1946 roku ten gorliwy kapłan przemierzał wzdłuż i wszerz ziemię szwedzką, odwiedzając i gromadząc Rodaków, zakładając szkółki języka polskiego, inicjując różne uroczystości religijne i patriotyczne. Wszystko w poczuciu odpowiedzialności za moralne i ideowe oblicze Polonii, zgodnie z duchem kultury chrześcijańskiej. Kładł duży nacisk na jedność między organizacjami niepodległościowymi. Poświęcał dużo czasu i uwagi młodzieży, zachęcał do wierności Kościołowi i Polsce, do pielęgnowania mowy ojczystej, obyczajów chrześcijańskich i tradycji narodowych (jego „parafia" zasięgiem obejmowała ponad 1000 km). Spotkania organizowane z racji jego przyjazdu przemieniały się w święto. W miejscach gdzie Polonia była dobrze zorganizowana (np. w Malmö, Lund, Sztokholm, Västerås) spotkania te miały szczególny charakter. W 1953 roku, wraz z uzyskaniem przez Kościół katolicki w Szwecji nowego statusu prawnego, praca ks. Chmielewskiego została zauważona, doceniona i ukoronowana utworzeniem Polskiej Misji Katolickiej na obszar Szwecji z siedzibą w Malmö. Stolica Apostolska w 1953, na podstawie Konstytucji Apostolskiej „Exsul Familia" papieża Piusa XII powołała ją do istnienia na prośbę bpa Józefa Gawliny. W ten sposób, pozostając w łączności z Centralnym Ośrodkiem Duszpasterstwa Polonijnego w Rzymie i hierarchią Kościoła katolickiego w Szwecji, można było kontynuować i rozwijać pracę. Utworzenie struktury or-

ganizacyjnej duszpasterstwa polonijnego pozwoliło sprawniej prowadzić działalność i tworzyło możliwość porządkowania relacji z parafiami funkcjonującymi na sposób szwedzki. Jednak mała liczba kapłanów i ogromny obszar były uciążliwymi trudnościami w docieraniu do najbardziej oddalonych Polaków. Główne ośrodki duszpasterstwa polonijnego (Malmö, Lund, Helsingborg, Landskrona, Sztokholm) umacniały się i rozwijały — jednak nie przychodziło to łatwo.

Polska Misja uczestniczy do dzisiaj całkowicie w życiu Kościoła katolickiego w Szwecji. Polacy odgrywają znaczącą rolę we wspólnocie narodowości. Wikariuszem ordynariusza diecezji sztokholmskiej przez wiele lat do roku 2000 był ks. Paweł Głogowski SDB. Polscy kapucyni, oblaci, franciszkanie, salezjanie prowadzą parafie, misje, a przy katedrze katolickiej w Sztokholmie pracuje dwóch polskich księży diecezjalnych (jeden z nich jest proboszczem). Wielu proboszczów i księży polskich (42 — w 2000 r. na 136), siostry zakonne (Elżbietanki, Serafitki, Służebniczki Maryi, Dzieci Bożej Łaski z Lipia, jedna Polka wśród Sióstr Miłosierdzia Bożego Matki Teresy z Kalkuty) zapewniają i wspierają opiekę duszpasterską w wielonarodowych parafiach katolickich na terenie Szwecji, w domach starców i więzieniach. Prawdę mówiąc, nie ma parafii, w której nie byliby zaangażowani Polacy lub osoby pochodzenia polskiego, duchowni i świeccy.

REORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA POLONIJNEGO W SZWECJI

W 1991 roku ordynariusz diecezji sztokholmskiej Kościoła katolickiego bp Hubertus Brandenburg, dokonał zmian organizacyjnych Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji, nie mianując kolejnego delegata do spraw duszpasterstwa polonijnego. Zbiegło się to z przejściem na emeryturę ks. Czesława Chmielewskiego, rektora odpowiedzialnego od lipca 1946 r. (jw.) za organizowanie opieki nad Polakami. Utworzono trzy ośrodki PMK w Malmö, Göteborgu i Sztokholmie, różniące się od siebie kilkoma aspektami. Placówka sztokholmska pozostała organizacyjnie niezależna od struktur parafialnych. Juryzdykcyjnie podlega biskupowi ordynariuszowi, a terytorialnie parafiom, na terenie których prowadzone jest duszpasterstwo. Niestety, nie otrzymała jednak formy *missio cum cura animarum* (misja duszpasterska), o której wspomina *Motu proprio* papieża Pawła VI z 1968 r. Dwa pozostałe ośrodki duszpasterstwa polonijnego zostały włączone w struktury parafii, w ramach których funkcjonują do dnia dzisiejszego.

Lata dziewięćdziesiąte to czas wielorakich przemian dokonujących się w naszej Ojczyźnie. Realizowano postulaty i uzgodnienia porozumień Okrągłego Stołu, zaczynano wprowadzać demokratyczne zasady funkcjonowania państwa, powiększał się pakiet swobód i praw obywatelskich. Rozpoczęto także proces otwierania granic rozwijający się już od lat siedemdziesiątych (od czasów tzw. gierkow-

skich) — co wiązało się oczywiście ze zwiększonym ruchem migracyjnym do Europy Zachodniej, także w kierunku Królestwa Szwecji. Dla duszpasterstw polonijnych oznaczało to zwiększenie frekwencji w kościołach i konieczność rozbudowywania działalności. Rosła liczba osób regularnie przystępujących do sakramentów świętych, przybywało dzieci na spotkaniach katechetycznych — a co za tym idzie, należało powiększyć liczbę katechetów. Pojawiały się młode pary proszące o bezpośrednie przygotowanie do sakramentu małżeństwa, rozwijano duszpasterstwo ludzi chorych i samotnych często pozostawionych samym sobie przez rodziny w domach starców lub osób starszych osamotnionych we własnych mieszkaniach. Dla tych ludzi Kościół stawał się jedyną deską ratunku, dzięki niemu mieli możliwość kontaktu z kimkolwiek. Dla chętnych, oprócz stałych nabożeństw, organizowano spotkania modlitewne, wieczory przy kawie, rozmowy na tematy religijne i emisje filmów (religijnych, ale nie tylko). Z pewnością proces ten wyglądał podobnie w trzech głównych ośrodkach duszpasterstwa polonijnego — Malmö, Göteborgu i Sztokholmie.

ROLA I ZNACZENIE DUSZPASTERSTWA POLONIJNEGO

Wcześniejsze wprowadzenie było niezbędne dla ukazania dzisiejszej sytuacji, w jakiej znajduje się ta mała cząstka (ok. 65 000) ogólnoświatowej Polonii. Jej część, odczuwająca potrzebę jakiejkolwiek działalności, zrzeszona jest w różnych organizacjach, które tworzą dwa segmenty organizacyjne: Kongres Polaków w Szwecji oraz Zrzeszenie Organizacji Polonijnych w Szwecji. Jest też grupa organizacji prowadzących działalność samodzielnie. Pośród nich część to katolicy przyznający się w różny sposób do wiary, posiadający prawo do otrzymania opieki i posługi duszpasterskiej. Ośrodki Polskiej Misji Katolickiej oraz księża-Polacy starają się wyjść naprzeciw tym potrzebom, jakkolwiek nie zawsze jest to łatwe i możliwe. Sposób duszpasterstwa polonijnego zbliżony jest do funkcjonowania polskich parafii lub może bardziej do kościołów rektoralnych w ośrodkach wielkomiejskich. Mimo usilnych starań czynionych od kilku lat przez ośrodek sztokholmski, za wiedzą i akceptacją abpa Szczepana Wesołego Delegata Prymasa Polski ds Duszpasterstwa Emigracji, o uzyskanie statusu **parafii personalnej** lub **misji duszpasterskiej**, nie ma woli ze strony władz kościelnych aby sprawę pozytywnie zakończyć (nie miejsce tutaj na rozwijanie tego tematu). Dlatego w niniejszym opracowaniu konsekwentnie używa się określenia **duszpasterstwo polonijne**, a nie **parafia polska**, czy też **polonijna**. Duża aktywność, rozmach, odważne inicjatywy, cała gama form duszpasterskich będących czymś zwyczajnym w pracy duszpasterzy polskich wydają się zbyt dużym wyzwaniem dla uśpionej, wręcz markotnej struktury kościelnej. Być może jest to także związane z bar-

dzo unormowanym i spokojnym stylem życia w Szwecji. W trzech ośrodkach PMK pracuje obecnie 6 kapłanów, 4 Salezjanów — Sztokholm, 1 Oblat — Malmö i 1 Pasjonista — Göteborg. Ich pracę wspiera wiele osób świeckich (ok. 50 w Sztokholmie), angażując się w organizowanie świąt i uroczystości, a także służąc pomocą w sprawach formalnych.

Ponieważ autor uczestniczy w duszpasterstwie okręgu sztokholmskiego, dalsze refleksje przeprowadzi na podstawie doświadczenia zdobytgo w tym miejscu.

Główne zadania duszpasterstwa polonijnego według autora:

— opieka duszpasterska nad wierzącą częścią Polonii,
— nauczanie zasad wiary i wynikającej z nich moralności,
— budowanie „pomostu" między mentalnością i tradycjami polskimi a Kościołem lokalnym,
— promowanie kultury polskiej i języka polskiego,
— rola łącznika i arbitra w relacjach organizacji i wspólnot polonijnych.

Duszpasterstwo polonijne w Sztokholmie prowadzone jest według stylu i doświadczenia zdobytego przez trwałe współistnienie oraz rozwój Kościoła katolickiego i Państwa Polskiego na przestrzeni tysiącletniej historii. Zgodnie z polskim kalendarzem liturgicznym obchodzone są uroczystości i święta, wspomnienia dawnych i nowych polskich świętych wyniesionych na ołtarze przez obecnego papieża, Jana Pawła II. Realizuje się w ten sposób postulat II Soboru Watykańskiego o ukazywaniu współczesnym katolikom przykładów osób żyjących współcześnie i realizujących naukę Chrystusa w swoim życiu. Należy podkreślić, że wspomnienia i święta Pańskie nie są przenoszone na niedzielę, gdyż nie ma takiej potrzeby. Wierni uczestniczą w nabożeństwach podczas tygodnia (co w Szwecji jest rzadko spotykane). W ten sposób utrzymana jest rola niedzieli jako pamiątki Zmartwychwstania Chrystusa. Podkreśla się także związek katolicyzmu z naszą kulturą narodową i znaczenie **obecności Kościoła** w powodzeniach i sukcesach narodu polskiego, ale także w jego upadkach i cierpieniach. Wielka niewola narodowa czasu rozbiorów, okres okupacji hitlerowskiej, czasy popierania i stwarzania przestrzeni wolności we wszelkich dążeniach do wyzwolenia spod totalitaryzmu komunistycznego w najnowszej historii Polski to z pewnością dzieje ludzi — Polaków współpracujących ze sobą dla dobra Polski, ale nie tylko Polski, jak się później okazało. Wielu wiernych Kościoła, duchownych i świeckich, zapłaciło wysoką cenę (niektórzy najwyższą) za domaganie się godnych warunków życia, wolności i praw, inspirując się Ewangelią i społecznym nauczaniem Kościoła. Polska Misja podkreśla przy każdej okazji wagę i znaczenie minionych wydarzeń dla czasów nam współczesnych, dzięki którym mogły być dokonane tak wielkie zmiany ustrojowe, strukturalne i ideowe.

Tworząc swego rodzaju „wysepkę polskości", PMK gromadzi ok. 3 000 Polaków na niedzielne msze św. w kościele św. Jana (Johannes kyrka) — wypoży-

czanym od dwudziestu lat od Kościoła Luterańskiego. Miejsce to, nazywane **Wzgórzem Janowym**, jest pewnego rodzaju niedzielnym centrum spotkań Polaków w Sztokholmie. Z pewnością w żadnym innym miejscu nie znajdziemy ich tak dużo jak na niedzielnej mszy św. (jakkolwiek uczestnictwo w Eucharystii nie jest w wielu przypadkach jedynym powodem obecności). Duszpasterstwo polonijne przy kościele protestackim ma wpływ na ożywione kontakty między polskimi katolikami a szwedzkimi luteranami. Przy różnych okazjach następuje wymiana myśli, poglądów, tradycji, zwyczajów. Na gruncie kościelnym powiedzielibyśmy, że ma tu miejsce swoisty dialog ekumeniczny, na gruncie świeckim następuje polaryzacja kultur, łagodzenie uprzedzeń i obalanie stereotypów.

Polacy angażują się w życie Kościoła katolickiego w strukturach szwedzkojęzycznych. Wystarczy wspomnieć o zasługach w propagowaniu naturalnych metod planowania rodziny w Szwecji, ponadto pokaźną grupę tworzą osoby polskiego pochodzenia należące do Prałatury **Opus Dei**, kilka osób pracuje w Wydziale Katechetycznym Kurii sztokholmskiej oraz bierze czynny udział w prowadzeniu katechezy dla dzieci przy parafiach, także wielu Polaków to radni poszczególnych parafii szwedzkojęzycznych.

Misja dba, aby życie sakramentalne w polu jej oddziaływania było pod każdym względem ralizowane. Dwa razy w ciągu roku przeżywane są rekolekcje przygotowujące do Świąt Bożego Narodzenia (adwentowe) oraz Zmartwychwstania Pańskiego (wielkopostne), przeprowadzane przez zapraszanych w tym celu rekolekcjonistów — co nie jest praktykowane w parafiach szwedzkojęzycznych, z małymi wyjątkami. Ważniejsze uroczystości, jubileusze, bierzmowanie, święta narodowe (rocznice odzyskania niepodległości, męczeńskiej śmierci pomordowanych w Katyniu, 3 Maja) oraz inne okazje ubogacają swoją obecnością hierarchowie Kościoła z Polski, przedstawiciele władz polskich w Szwecji z Ambasady RP i Konsulatu oraz reprezentanci organizacji polonijnych. Organizowane są również pielgrzymki do Lourdes, Ziemi Świętej, Vadsteny, na spotkanie z Ojcem Świętym z racji pielgrzymek do Polski, specjalne wyjazdy dla młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania i po bierzmowaniu, obozy letnie dla ministrantów, kolonie dla dzieci. W porozumieniu z Misją swoją działalność prowadzi polonijny hufiec harcerzy L. S. Kaszuby, gdzie jeden z księży jako kapelan bierze udział w biwakach, przeprowadza katechezę, sprawuje mszę św., następnie uczestniczy w zabawach i kominkach. Od 1998 istnieje także chór „Crescendo" wspierany przez PMK, który oprócz występów muzycznych, organizuje cieszącą się dużą popularnością **Wigilię Polonijną** dla ponad 200 osób.

Rozbudowana katecheza dla dzieci w wieku szkoły podstawowej możliwa jest dzięki zaangażowaniu osób świeckich poświęcających bezinteresownie czas i zdrowie, aby przekazywać dzieciom prawdy wiary według polskiego programu katechetycznego, w języku polskim (zgodnie z zaleceniami Komisji Episkopatu Pol-

ski ds. Duszpasterstwa Polonijnego). Dla tych osób, katechetów, organizowane są specjalne spotkania formacyjne i dni skupienia. Wyjątkiem i ewenementem w całej Szwecji jest prowadzona przy Misji katecheza dla młodzieży po bierzmowaniu, studentów i młodzieży starszej. Istniejący w Szwecji zwyczaj, że po bierzmowaniu (w wieku 15 lat) „na katechezę się nie chodzi", nie ma zastosowania w wypadku dużej grupy młodzieży polonijnej. Obecnie prowadzone są zajęcia katechetyczne dla ok. 400 dzieci i 110 osób młodzieży. W połączeniu z *Szkołą sobotnią* języka polskiego przy Konsulacie RP tworzy to dużą siłę w rozwijaniu języka polskiego wśród dzieci i młodzieży w Sztokholmie.

Codziennie w kaplicy Miłosierdzia Bożego, pół godziny przed mszą św., odprawiane są nabożeństwa (w zależności od dnia: do św. Antoniego, Koronka do Miłosierdzia Bożego, Różaniec, Nowenna do Matki Bożej Wspomożenia Wiernych), a po nich msze św. (rano o godz. 10.00 — od października do maja — i wieczorem o godz. 18. 00), w których codziennie uczestniczy około 30 osób. Różnorodność nabożeństw jest ważna ze względu na potrzeby wiernych, pochodzących dosłownie z całej Polski. Co jakiś czas odbywają się także spotkania Koła Przyjaciół Radia Maryja, spotkania popielgrzymkowe, rozmowy i dyskusje. Nie brakuje spotkań modlitewnych w duchu Taizé prowadzonych przez młodzież. Funkcjonuje także od pewnego czasu biblioteczka religijna. Oprócz tego raz w miesiącu odprawiana jest msza św. poza Sztokholmem, w takich miastach, jak Uppsala, Västerås, Eskilstuna, Brandbergen i Jakobsberg. Po niej jest możliwość spotkania dla chętnych przy kawie, w którym uczetniczy przeważnie także proboszcz parafii.

Wiele osób dysponujących wolnym czasem może angażować się w funcjonowanie Misji. Przejawia się to w opiece nad kaplicą Miłosierdzia Bożego, szatami liturgicznymi, porządkowaniem kościoła św. Jana, upiększaniem niedzielnej liturgii, przywożeniem materiałów katechetycznych i duszpasterskich z Polski przy okazji prywatnych wyjazdów, organizowaniem zbiórek pieniężnych na różne dobroczynne cele (pomoc chorym dzieciom, zbiórki darów, sprzętu szpitalnego, wózków inwalidzkich, wspieranie osób dotkniętych skutkami powodzi w latach 1997 i 2001, pomoc rodakom z Litwy, Białorusi i Kazachstanu).

W 1998 roku powstał także projekt utworzenia w Sztokholmie domu dla młodzieży, nazywanego *Oratorium*, w którym miałaby także swoją siedzibę Polska Misja. Po uzgodnieniu spraw organizacyjnych na szczeblu Kurii sztokholmskiej i Zgromadzenia Salezjańskiego projekt nabiera coraz większego rozmachu. Przebrnięcie przez gąszcz przepisów, konsultacja z fachowcami zabiera dużo czasu i wymaga rozwagi. W przyszłości z pewnością będzie widać efekty pracy zarządu fundacji powstałej w celu realizacji tego pomysłu.

PMK stara się tworzyć klimat współpracy, zaufania, jedności. Od 1996 roku uczestniczy w spotkaniach Polskiej Rady Kultury, forum organizacji polonijnych

w Sztokholmie, mającym na celu uzgadnianie imprez kulturalnych, aby nie powstawał chaos organizacyjny i by sprawniej informować społeczność polonijną o ważnych wydarzeniach kulturalnych. Owocem tej współpracy jest „Informator Kulturalny" ukazujący się regularnie w formie gazetki drukowanej i w wersji internetowej. Misja była także cichym inicjatorem przeniesienia jednego z pierwszych na świecie monumentów katyńskich w Sztokholmie (1975 r.), na plac przy kościele Johannes kyrka, o którym była mowa. Od bardzo dawna tak wiele organizacji polonijnych o „różnych rodowodach" nie było tak blisko razem, oddając cześć pomordowanym na Wschodzie Rodakom. Uroczystość miała miejsce 8 maja 2001, a przewodniczył jej ks. prałat Zdzisław Peszkowski, Kapelan Rodzin Katyńskich. Przykłady można mnożyć.

Kończąc należy zaznaczyć, że PMK w Sztokholmie istnieje z racji widocznej potrzeby jej istnienia w polonijnej społeczności sztokholmskiej oraz dzięki osobom wspierającym tę jednostkę Kościoła czy to w sposób materialny, czy też mniej wymierny, lecz nie mniej ważny i istotny. Jest to część Kościoła katolickiego w Szwecji, wspólnota świadoma swej inności, która zadbała o niezależność (w sensie miejsca i sposobu prowadzenia duszpasterstwa), chcąc umożliwić przeżywanie Wiary zgodnie z duchowością i mentalnością swego narodu, aby przekazywać ją jako wartość następnym pokoleniom — co Kościół katolicki popiera w swym uniwersalizmie i nauczaniu o inkulturacji. Wśród wielu argumentów przemawiających za kontynuowaniem i rozwijaniem tego stanu rzeczy jest między innymi tworzenie możliwości pogłębiania wiary w klimacie pokoju i w poczuciu rodzinnych więzi międzyludzkich, specyficznej swojskości, posługując się językiem będącym wyrazem kultury duchowej i intelektualnej, dbając o promocję rodziny i wychowywanie dzieci w polskim duchu, zgodnie z kulturą ojczystą, tradycjami wyniesionymi z własnych rodzin i domów. Nie jest intencją autora, aby negować możliwości i zalety Kościoła katolickiego w Szwecji. Wręcz przeciwnie. Należy zadbać o ludzi nierozumiejących języka szwedzkiego, niemających możliwości nauki z racji wieku i środków. Poza tym bliskość Polski jest powodem ciągłych kontaktów i ożywiania polskości, co też przekłada się na potrzebę duszpasterstwa polonijnego. Wymienione powyżej argumenty są akceptowane i popierane przez wiele osób spoza kręgów katolickich.

Wszystko to nasuwa jeden ogólny wniosek: dzięki duszpasterstwom polonijnym tworzącym możliwości poznawania, rozwijania, kultywowania własnej wiary, kultury i języka, człowiek staje się bardziej świadomy swej wartości, tożsamości, godności i inności. Staje się bardziej harmonijny wewnętrznie. To, obok innych ważnych czynników, stanowi o jego sile pośród zmiennych kolei życia. Ktoś taki może twórczo uczestniczyć w życiu narodu i kraju, w którym żyje — nigdy nie wstydząc się prawdy o tym, że jest Polakiem. Z pewnością też nie popełni błędu wielu osób, dokonujących prób asymilacji ze społecznością, w której się

znaleźli, ale będzie budował zdrową integrację na takich zasadach, aby wzbudzać swoją postawą szacunek dla siebie, swego narodu, kultury i historii. Wszystko to w duchu uznania dla innych narodowości, przyjmując bogactwo kultury i inności, którą spotyka, i w której przychodzi mu żyć. W takim rozumieniu daru wolności w wyznawaniu wiary na „obcej ziemi" Polska Misja Katolicka w Sztokholmie pragnie pomagać i temu służyć. Dawała temu wyraz w przeszłości i czyni wszystko, by tę działalność kontynuować, mimo bardzo skromnych warunków materialnych i lokalowych. Słowa abpa Szczepana Wesołego: „Warunki są więcej niż skromne, ale praca piękna. Waszym bogactwem jest ilość ludzi, których gromadzicie", niech będą odpowiedzią na interesujące nas zagadnienie dotyczące roli parafii, misji i duszpasterstwa wśród Polonii.

Literatura

Polacy w Szwecji po II wojnie światowej, Materiały sympozjum. Kongres Polaków w Szwecji, Sztokholm 1992.

Åberg A., *Vår Svenska Historia*, Lund 1978.

Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Socjologia*, Poznań 1996.

Byczyński J., *Niektóre korelaty osobowości emigrantów polskich w Szwecji*, Warszawa 1999.

Carlsson S., *Den svenska historien*, Stockholm 1989, t. 14, t. 15.

Godycka J., *Duszpasterstwo polskie w Szwecji*, „Polonia" 1996, nr 1, s. 10–11.

Kuncewicz J., *Rozwój i rola duszpasterstwa katolickiego wśród polskich emigrantów w Szwecji*, Warszawa 1978.

Kurowski Bożysław, *Polonia szwedzka w Kościele katolickim 1945–1981*, „Duszpasterz Polski Zagranicą" 1 (1987), nr 162, s. 77.

Later-Chodyłowa E., *Polska diaspora w Skandynawii* [w:] *Polska diaspora*, red. B. Górska, Kraków 2001, s. 227–230.

Materiały archiwalne kurii diecezjalnej Kościoła katolickiego w Szwecji, t: *Polska Missionen*.

Materiały archiwalne Polskiej Misji Katolickiej w Sztokholmie.

Próchniewicz J., *Współczesny katolicyzm szwedzki — duszpasterstwo w diasporze*, Poznań 1999.

Skorowski H., *Europa regionu*, Warszawa 1998.

Woźniak J., *Integracja kulturowo-społeczna emigrantów a ich prawo do wolności religijnej w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1990.

Summary

In the history of Polish emigration after the Second World War there have been many important events. This community being spread all over the World has to confront many new circumstances. It has to face up to new challenges in the areas of culture, finance and politics in order to safeguard its identity. After more then 50 years of struggle to protect the most important elements constituting the national culture and a strife to keep the family traditions helping in all the attempts to free

Poland from the yoke of a communist system, a new challenge rises posing a new question: what should be developed and which values should be strengthened as well as the question around what should the Polish communities abroad unite.

This essay shows the importance and the role of the pastoral care among the Polish community in Sweden. An activity that has a goal of supporting and developing Polish culture, building unity between the Poles in diaspora, supporting the Polish families in the upbringing of children and youths and strengthening the ties with the country of origin. To summarise, this is an attempt to show the value and lofty role played by Polish Catholic Mission within the catholic church in Sweden in the process of strengthening the Polish culture in a multinational society who's greatest challenge is building cultural integration.

SEMINARE
2002, 18

JAROSŁAW KORAL SDB

ODBIORCY POMOCY CARITAS

Powszechnie uważa się, że przedmiotem działania charytatywnego jest człowiek lub grupa ludzi, których określa się potocznie mianem „biedny-ubogi". W takim jednak stwierdzeniu kryje się wiele uproszczeń, które domagają się nieco szerszego wyjaśnienia. Otóż, niosąc pomoc „biednemu" trzeba nam pamiętać, że człowiek jest zawsze podmiotem działania; przedmiotem natomiast jest to, co w takim działaniu ulega zmianie. To zagadnienie trzeba rozpatrywać przede wszystkim od strony sytuacji człowieka, która powinna ulec zmianie i takiej zmiany się domaga, oraz z punktu widzenia wartości, których przekazywanie zmierza do zmiany owej sytuacji. Odnośnie do pierwszej sytuacji przedmiotem działania charytatywnego jest istniejąca potrzeba człowieka, która może być zupełnie niezależna od jego statusu materialnego czy finansowego, a więc nie sama sytuacja materialna, ale rzeczywiście zaistniała potrzeba określa okoliczność, która inspiruje w sposób bezpośredni do udzielenia pomocy. Tylko taką pomoc, która ukierunkowana jest na zaspokojenie konkretnej sytuacji, można określić jako „działanie charytatywne". Natomiast w drugim przypadku, gdy chodzi o przekazywanie wartości, nasuwa się podstawowe pytanie, czy udzielający pomocy zobowiązany jest troszczyć się o to, komu udziela pomocy, czy też wystarczy fakt, że ją świadczy, a od jej skutków należy go zwolnić. Starając się znaleźć odpowiedź na to pytanie, należy zastanowić się nad trzema ważnymi aspektami. Po pierwsze, wiodącym motywem pomocy jest miłość bliźniego[1], która powinna zmierzać do stworzenia człowiekowi takich warunków, w których jego doskonalenie osobowe stałoby się łatwiejsze do realizowania. Pomoc więc, która mogłaby być obrócona ku złemu,

[1] Por. S. Wójtowicz, *Realizacja miłości obowiązkiem każdego katolika*, „Homo Dei" 1977, nr 45, s. 35–39; W. Przygoda, *Przykazanie miłości bliźniego wezwaniem dla wspólnoty parafialnej*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1994, nr 32, s. 191–205.

byłaby sprzeczna z samym założeniem działania. Świadcząc pomoc należy zawsze brać pod uwagę nie tylko dobro określonej osoby, lecz także dobro osób trzecich oraz racje dobra wspólnego. Korzyść lub szkoda, jaką przynosi udzielana pomoc, zależy faktycznie nie tylko od decyzji darczyńcy, lecz także od obdarowanego. Prowadzi to do prostego wniosku, że pomoc udzielana na ślepo byłaby niezgodna z duchem chrześcijańskiej miłości, a my jesteśmy odpowiedzialni tylko za te skutki naszego działania, które mogliśmy przewidzieć i którym mogliśmy zapobiec[2]. Wynika z tego następne wskazanie, że przy udzielaniu pomocy należy brać pod uwagę hierarchię potrzeb. W pierwszej kolejności muszą być zaspokojone najbardziej elementarne potrzeby, następnie potrzeby inne, mniej konieczne. Na ogół należy trzymać się zasady, by przy zaspokojeniu potrzeb zmierzać do przekazywania osobie potrzebującej coraz to wyższych wartości. Nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna jest bezpośrednio podporządkowana celom wyłącznie religijnym, lecz jej istotę stanowi dostarczanie bliźniemu wartości, jakich on rzeczywiście potrzebuje, a nie narzucanie mu takich wartości, których nie chce. W przeciwnym wypadku działalność charytatywna zatraciłaby ducha służenia i stałaby się dążeniem do panowania nad innymi ludźmi. Zatem podstawowym zadaniem szeroko rozumianej działalności na rzecz człowieka potrzebującego jest przekazywanie mu wartości duchowych. Może się to dokonywać pośrednio za pomocą wartości materialnych, kiedy to dostarcza się osobie potrzebującej niezbędnych środków, lub w sposób bezpośredni, w formie komunikacji duchowej między dwojgiem ludzi[3]. Używając tego drugiego sposobu, należałoby mówić raczej nie o przekazywaniu, lecz o ukazywaniu wartości duchowych, o ich przybliżaniu, ponieważ zdobywanie wartości duchowych może dokonywać się tylko własnym wysiłkiem człowieka, który pragnie je zdobyć. Przekazywanie wartości duchowych w szeroko rozumianej działalności charytatywnej dokonuje się poprzez głoszenie wszystkim ludziom ideologii charytatywnej oraz przez niesienie pomocy w sposób zorganizowany i indywidualny. W zakresie czynności związanych z przekazywaniem wartości, jak stwierdza J. Majka: „Najczęściej stosuje się metodę pozytywnego nakłaniania, czyli ukazywania wartości idei charytatywnej w słowie, piśmie, obrazie itp. Chodzi o zbliżenie odbiorcy tej idei jako zespołu wartości, zespolonych ściśle już to z całą ideologią chrześcijańską, już to nawet z ideą humanizmu. Najczęściej stosuje się tu cały wachlarz argumentacji w celu ukazania samej idei w całej pełni. Obok tego w określonych wyjątkowych wypadkach stosuje się swojego rodzaju akcje ude-

[2] Por. K. Ryczan, *Miłość — miłosierdzie w życiu społecznym* [w:] *Jan Paweł II Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 223–233.

[3] Por. J. Wal, *Formacja duszpasterzy oraz ich współpracowników w parafii do pracy charytatywnej* [w:] *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lublin 1994, s. 242–244.

rzeniowe, w których nakłanianie łączy się ze zbiorowym działaniem, co stwarza atmosferę dobroczynności i wciąga do akcji szerokie rzesze społeczeństwa w drodze swojego rodzaju sugestii"[4].

Udzielanie pomocy osobie potrzebującej przez drugiego człowieka wymaga niejednokrotnie wielu skomplikowanych i długotrwałych czynności. Musi więc odznaczać się ono zrozumieniem i delikatnością obojga stron. To z kolei wymaga właściwego ukazywania podstawowych wartości i wzorów postępowania, których w żaden sposób nie można narzucać siłą ani też zmuszać do ich przyjęcia. Najczęściej świadczenie pomocy polega na zaspokajaniu istniejących już potrzeb lub koncentruje się na działaniach prewencyjnych, mających na celu zapobieganie powstawania określonych potrzeb. Praktyka pokazuje, że w rzeczywistości obydwie metody są stosowane łącznie. Podkreślić należy fakt, że wymienione metody działania znajdowały i znajdują zastosowanie w działalności charytatywnej Kościoła w zależności od rodzaju działania i potrzeby, jaka je wywołała. Szczególnie w ostatnich kilku latach Kościół zbliżył się do ludzi potrzebujących poprzez propagowanie i praktyczną realizację preferencyjnej opcji na rzecz ubogich.

Obecne czasy charakteryzują się ujawnieniem z całą ostrością nowych wyzwań i kwestii społecznych. Z pewnością zaliczyć do nich należy: bezrobocie, bezdomność, narkomanię, kryzys w rodzinie, wzrost patologii i postępujące ubożenie ludności. Na wielorakie potrzeby ludzi dotkniętych wspomnianymi problemami najpełniej odpowiada dziś kościelna organizacja Caritas, która w ciągu krótkiego okresu swojej działalności, zaczynając niemal na nowo, stała się znaczącą organizacją w skali kraju. Statut tej organizacji wysuwa na pierwsze miejsce krzewienie i ożywianie miłości chrześcijańskiej wobec poszczególnych osób, jak i grup społecznych oraz systematyczną i metodyczną formację charytatywną osób duchownych i świeckich[5]. Pomoc człowiekowi w jego zjednoczeniu się z Bogiem należy więc uznać za pierwszy istotny element przedmiotu działalności charytatywnej Kościoła, który w praktyce realizuje organizacja Caritas. W tym wypadku przedmiot owej działalności rozumieć należy jako służbę człowiekowi potrzebującemu, co stanowi także podstawowe posłannictwo tej organizacji.

Ważnym elementem, który stymuluje i określa charytatywną działalność, są wielorakie trudności związane z codzienną ludzką egzystencją. One często utrudniają lub uniemożliwiają właściwy rozwój integralnego człowieka, a w niektórych skrajnych przypadkach wręcz zagrażają temu rozwojowi[6]. Ponieważ tych

[4] J. Majka, *Formy akcji charytatywnej* [w:] *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 230.

[5] Por. *Statut Caritas Polskiej*, Warszawa 1990, R. II, p. 5.

[6] Por. L. Ungar, *Caritas und Diakonie in Pfarre, Diözese und Weltkirche* [w:] *Diakonie der Gemeinde*, hrsg. von. J. Wiener, H. Erharter, Wien 1978, s. 77.

trudności jest w obecnych czasach bardzo wiele, element ten z konieczności jest wielce złożony i mieści w sobie liczne czynniki składowe, które będą obecnie przedmiotem bliższych dociekań i analiz.

Do najbardziej podstawowych elementów przedmiotu dzisiejszej działalności organizacji Caritas, zaliczyć należy potrzeby dzieci, zwłaszcza tych które zostały pozbawione opieki rodzicielskiej[7]. Są to sieroty i półsieroty oraz dzieci określane mianem „sieroty społeczne", do których zalicza się te, których rodzice żyją, ale z różnych przyczyn dziećmi się nie zajmują. Potrzeby tych dzieci stanowią niewątpliwie przedmiot działalności Caritas, o czym świadczą licznie prowadzone dzieła o charakterze stałym (domy dziecka, sierocińce itp.), jak i dzieła o specyfice okazjonalnej lub czasowej (kolonie letnie i zimowe, kursy językowe, wycieczki)[8]. Caritas poprzez swoich członków może takim dzieciom znaleźć rodzinę zastępczą oraz przyspieszyć przebieg procesu adopcyjnego. Dzieci z zakładów wychowawczych, poprawczych i resocjalizacyjnych potrzebują przede wszystkim miłości i akceptacji oraz dobrych przykładów życia. Do współpracy z tą kategorią dzieci angażuje się młodzież ze Szkolnych Kół Caritas oraz studenci należący do Caritas Academica. Jest to wskazane ze względu na stosunkowo szybką możliwość nawiązywania stosunków międzyludzkich opartych na podobnych zainteresowaniach, kulturze, rozrywce, czy zabawach.

Adresatami troski Caritas są także dzieci niepełnosprawne umysłowo i opóźnione w rozwoju. Takim dzieciom można w odpowiedni sposób pomóc w ich rozwoju fizycznym i psychicznym. Najczęstszą formą jest indywidualna praca z takimi osobami, aby mogły one być zaakceptowane przez rodzinę, społeczeństwo i parafię. Bardzo ważną sprawą jest tworzenie odpowiedniej atmosfery i środowiska, w którym osoby niepełnosprawne umysłowo czułyby się przyjęte i nawzajem sobie pomagały[9]. Niepełnosprawnym umysłowo dzieciom organizuje się rekolekcje, pielgrzymki i specjalistyczne obozy, aby dzieląc wspólnie czas, z radością przeżywały trudną codzienność. Takim chorym dzieciom, zwłaszcza pochodzącym z rodzin wielodzietnych, Caritas może pomóc zorganizować leczenie, pomoc psychologa i nauczyciela, zajęcia wyrównawcze, koła zainteresowań[10].

---

[7] Por. *Słowo pasterskie na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego — „Ratujmy dzieci" 8 XI 1970* [w:] *Listy pasterskie Prymasa Polski 1945–1975*, Paris 1975, s. 620–622.

[8] Por. A. Przybyła, *Niesienie pomocy daje wiele radości*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1997, nr 1, s. 18; *Apostolskie zadania katolików świeckich w życiu parafii na przykładzie działalności grupy charytatywnej w parafii*, „Wiadomości Charytatywne" 1980, nr 82, s. 7–16.

[9] Por. M. Pieńkowski, *Kościół w służbie niepełnosprawnym umysłowo* [w:] *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, *op. cit.*, s. 167.

[10] Por. M. Kindziuk, *Jak przeżyć młodość*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1996, nr 3, s. 15–16; A. Czarnocki, *Najlepszy wychowawca*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1997, nr 4, s. 19–20.

Dobrym pomysłem jest także objęcie tych dzieci specjalną formą katechezy oraz przygotowaniem do życia sakramentalnego; w tej kwestii ogromne pole do działania mają parafialne zespoły Caritas.

Potrzeby ludzi chorych psychicznie, którzy czasowo lub na stałe nie są zdolni do normalnego życia w społeczeństwie, stanowią kolejną dziedzinę działania Caritas. Przewlekła choroba psychiczna najczęściej uniemożliwia czynne wykonywanie pracy, prowadząc w ten sposób do umysłowego upośledzenia. Osoby takie zazwyczaj są zamknięte w swoim świecie, nie potrafiąc współżyć z innymi ludźmi, co prowadzi do ich izolowania. Nie oznacza to absolutnie, że należy je zostawić, z ich własnymi problemami. Pomoc takim właśnie ludziom jest nakazem chrześcijańskiej miłości, bowiem ona obejmuje każdego i całego człowieka. Pomoc ta obejmuje terapię zajęciową, ukierunkowaną na przystosowanie do życia społecznego, umożliwienie korzystania ze zdobyczy współczesnej cywilizacji, organizowanie wypoczynku oraz czasu wolnego[11]. Chociaż sama organizacja Caritas nie prowadzi zbyt wielu takich dzieł, to jednak wspomaga materialnie i duchowo placówki niosące tego rodzaju pomoc prowadzone najczęściej przez różne zgromadzenia zakonne bądź organizacje społeczne. Niesienie pomocy potrzebującym ludziom wywołuje niekiedy reakcje, które wymagają wiele cierpliwości i poświęcenia. Motywacją skłaniającą do pracy z takimi ludźmi jest autentyczna miłość bliźniego i chrześcijańskie miłosierdzie, gotowe na każdą ofiarę, by choremu psychicznie człowiekowi przyjść rzeczywiście z odpowiednią i skuteczną pomocą[12]. Szeroko rozumiana pomoc ludziom chorym psychicznie jest kolejnym ważnym elementem przedmiotu działania Caritas.

Istotnym i niezmiernie ważnym terenem pracy organizacji Caritas jest troska o ludzi chorych i niepełnosprawnych. Choroba dotyka ludzi w sposób bezpośredni lub pośredni i zawiera w sobie czynniki medyczne, społeczne, ekonomiczne i duchowe. We współczesnych czasach należy uczyć ludzi codziennego życia z chorobą i dolegliwościami oraz znoszenia bólu i cierpienia[13]. Do kategorii niepełnosprawnych zaliczyć należy osoby w różnorodny sposób okaleczone na skutek wypadków, schorzeń lub urodzone z defektami ciała[14]. Niesprawność fizyczna

[11] Por. J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000, s. 130–131; W. Kacz, *Co parafia ma dać chorym i starym*, „Ateneum Kapłańskie" 1978, nr 70, s. 368.

[12] Por. F. Greniuk, *Czynić miłosierdzie drugim* [w:] *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 53–64.

[13] Por. E. Kulesza, *O polityce społecznej państwa wobec osób niepełnosprawnych*, „Polityka Społeczna" 1998, nr 10, s. 15–18.

[14] Por. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy rok osób upośledzonych 4 III 1981* [w:] *W trosce o niepełnosprawnych*, red. J. Kudasiewicz, Łódź 1981, s. 5–16.

stawia ich wobec ciągłych trudności życia codziennego[15]. Do najbardziej dotkniętch należy zaliczyć niewidomych, ludzi pozbawionych rąk i nóg, niemych i głuchych. Kościół zawsze roztaczał szczególną opiekę nad ludźmi obarczonymi cierpieniem, traktując ich jako drogocenną cząstkę[16]. Pomoc osobom fizycznie niesprawnym powinna zmierzać do tego, by umożliwić im przede wszystkim przystosowanie się do życia z ich defektem. W dalszej kolejności pomoc taka winna być ukierunkowana na zdobycie protezy lub wózka inwalidzkiego, zdobycie wykształcenia, zawodu i odpowiedniej pracy. Ludziom niepełnosprawnym należy także zapewnić udział w tworzeniu dóbr kultury i odpowiednie z niej korzystanie. Organizacja Caritas poprzez swoich pracowników winna przede wszystkim wyjaśniać ludziom niepełnosprawnym ich dolegliwości, by w ten sposób mobilizować ich do działania, celem którego będzie odzyskanie zdrowia fizycznego i duchowego. Sama pomoc medyczna lub pielęgnacyjna to niejednokrotnie zbyt mało, gdyż w wielu wypadkach istotniejszą sprawą jest pomoc moralna i duchowa oraz własne doświadczenie religijne[17]. Osoby dotknięte chorobą oczekują przede wszystkim na szczere i autentyczne rozmowy, które służyć będą ukazaniu sensu życia i umocnieniu chrześcijańskiej wiary. Przy czym nie należy zapominać, iż podstawą właściwego odnoszenia się do człowieka chorego jest umiejętność słuchania. Trzeba otworzyć się na to, co mówi człowiek chory, co przeżywa i jakie trapią go problemy. Należy także wykazać się cierpliwością i trwać przy chorym, dzieląc w ten sposób jego dolegliwości i ból. Pomoc chorym, jako istotny element chrześcijańskiego miłosierdzia, powinna być ukierunkowana na przywrócenie chorym świadomości ich pozycji i miejsca w Kościele[18]. Ludzie pracujący w organizacji Caritas często są pierwszymi, którzy sygnalizują problemy osób chorych na forum parafialnym. Powinni najpierw starać się sami otoczyć wszechstronną opieką chorego, a jeśli tego nie mogą, winni do tego mobilizować innych parafian lub sąsiadów i przyjaciół osoby cierpiącej. Jest to dobry i sprawdzony środek oraz właściwa metoda wychowania do wrażliwości na potrzeby człowieka cierpiącego[19].

---

[15] Szerzej na ten temat piszą: A. Rumun, *Ludzie starsi we wspólnocie ludzkiej* [w:] *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, red. B. Dąbrowski, Warszawa 1981, s. 81–89; G. Garret, *Dodać zdrowia do lat*, Warszawa 1994; J. Mikulski, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych* [w:] *Polityka społeczna. Stan i perspektywy*, red. J. Auleytner, Warszawa 1995, s. 219–234; T. Majewski, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1995.

[16] Por. C. Krakowiak, *Eklezjalny charakter troski o chorych*, „Homo Dei" 1989, nr 58, s. 265–270.

[17] Por. M. Kalinowski, *Duszpasterstwo hospicyjne* [w:] *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Dróżdż, Lublin 1998, s. 146.

[18] Por. Jan Paweł II, *List Apostolski „Salvifici doloris"*, nr 5.

[19] Por. S. Wójtowicz, *Udział świeckich w parafialnej akcji charytatywnej* [w:] *Vademecum dobroczynności chrześcijańskiej*, Warszawa 1977, s. 213.

Wśród szerokiego spektrum ludzi niepełnosprawnych, szczególne miejsce zajmują osoby niewidome, które są nimi od chwili urodzenia lub utraciły wzrok na skutek wypadku[20]. Należy w miarę możliwości zorganizować takim ludziom odpowiednie warunki życia, to znaczy takie, w których mogłiby żyć, jak żyją widzący. Punktem wyjścia służby niewidomym jest uświadomienie sobie, w czym, kiedy i w jakiej mierze widzący powinni przychodzić im z pomocą. Właściwe rozwiązanie tego problemu decyduje o wyniku współpracy i wyznacza osobie niewidomej właściwe miejsce w społeczeństwie[21]. Naczelną zasadą pomocy ludziom niewidomym jest to, że stale należy pamiętać, iż każdy człowiek jest odrębną indywidualnością i że nie ma dwóch osób mających takie same możliwości, potrzeby i upodobania. Z powyższej tezy wynika to, że pomoc powinna być dostosowana do każdej poszczególnej jednostki. Nie należy niewidomych ze sobą porównywać i na podstawie jednego przypadku sądzić o możliwościach i potrzebach innych ludzi, którzy utracili wzrok. Rzeczą właściwą dla ich pełnego rozwoju wydaje się nauka alfabetu Braille'a oraz wykonywanie czegoś co da im zadowolenie i pewne środki do życia. Trzeba także tych ludzi włączać w życie kulturalne, społeczne i religijne lokalnych społeczności, sprawia im to bowiem wielką radość i daje poczucie rzeczywistej obecności w społeczeństwie. Szeroko rozumiana pomoc osobom niewidomym z pewnością jest przedmiotem działalności organizacji Caritas, zwłaszcza jej oddziałów diecezjalnych i parafialnych.

Aby organizacja Caritas właściwie spełniała swoje posłannictwo wobec osób fizycznie niesprawnych, musi być w pierwszym rzędzie inspiratorem i animatorem wszelkiego dobra materialnego i duchowego dla chorych i niepełnosprawnych. Ludzie ci niejednokrotnie nie są w stanie poruszać się o własnych siłach czy wykonywać podstawowych czynności koniecznych do normalnej egzystencji. W szczególnie trudnej sytuacji znajdują się osoby nieuleczalnie chore, które wymagają stałej opieki medycznej, ludzkiej miłości, zrozumienia i dobroci. Wszyscy, którym leży na sercu dobro chorych, winni traktować ich jako podmiot dzieła ewangelizacji[22]. Dlatego ważną i istotną sprawą w pracy z ludźmi chorymi jest opieka duchowo-sakramentalna. Spełniają ją w pierwszym rzędzie kapłani, ale w wielu wypadkach są oni wspierani przez osoby świeckie, które między innymi przygotowują chorego i jego mieszkanie na przyjęcie sakramentów. Rozwijającą się dynamicznie i mającą wielkie uznanie formą troski o duchową sferę

[20] Por. F. Woronowski, *Miłosierni miłosierdzia dostąpią*, Łomża 1989, s. 151.

[21] Por. J. Ponikowski, *Zasady pomocy niewidomym* [w:] *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, *op. cit.*, Lublin 1994, s. 175.

[22] Por. R. Rak, J. Szurlej, *Chorych duszpasterstwo. Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, t. III, k. 253–256.

chorego jest dostarczanie mu prasy i książek o tematyce chrześcijańskiej[23]. Sprawdzoną formą opieki nad ludźmi chorymi są odwiedziny personelu medycznego lub pielęgniarek w ich domach. Ostatnio wielkim uznaniem u osób chorych cieszą się stacje opieki Caritas, których głównym zadaniem jest właśnie troska o chorych i starszych[24]. Personel stacji oprócz zabiegów medycznych pomaga chorym w ich codziennej egzystencji, w załatwianiu spraw urzędowych oraz w prowadzeniu gospodarstwa domowego. W tym zakresie pole działania Caritas z jej wszystkimi strukturami terenowymi jest bardzo szerokie. Szczególnie w czasach współczesnych niesienie pomocy ludziom chorym i niepełnosprawnym jest istotnym elementem przedmiotu działalności Caritas.

Zjawiskiem charakterystycznym dla współczesności jest wzrastająca liczba osób w wieku tak zwanym poprodukcyjnym, do których zaliczyć należy: ludzi starszych, emerytów, rencistów oraz ludzi w podeszłym wieku[25]. Oni stanowią z pewnością przedmiot troski Caritas. Ludzie starsi obecnie najdotkliwiej odczuwają procesy przemian społeczno-gospodarczych, jakie dokonują się w świecie i które często prowadzą do pauperyzacji ich życia. Coraz częściej nie potrafią także odnaleźć swego własnego miejsca w społeczeństwie. Maleje ich prestiż i autorytet społeczny. Nie potrafią dostosować się do szybkich przemian technicznych i mentalnych[26]. Odchodząc z pracy, czują się niepotrzebni, częstokroć nie są przygotowani na to, by zagospodarować sobie czas wolny. Problemy, przed którymi stają ludzie starzy, związane są bardzo często z ich samotnością, która w wielu przypadkach jest trudna do zaakceptowania. Powoduje ona różnorodne napięcia emocjonalne, a czasami nawet urazy psychiczne. Z wiekiem zachodzą także u ludzi wielorakie zmiany zdrowotne i psychiczne, które często powiązane są z procesem starzenia się[27]. Ludzie ci więc znajdują się coraz częściej w bardzo trudnych, wręcz krytycznych sytuacjach życiowych. Borykają się z samotnością, opuszczeniem, zapomnieniem, chorobami i wieloma innymi trudnościami w rozwiązywaniu codziennych spraw. Narasta więc zapotrzebowanie na charytatywną opiekę nad samotnymi, chorymi i starzejącymi się ludźmi. Opieka w odniesieniu do osób starszych winna być spełniana na wiele sposobów, jednak przede wszystkim musi

[23] Por. W. Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998, s. 200.

[24] Por. J. Koral, *Przykład godny naśladowania*, „Region Jasielski" 1999 maj–czerwiec, nr 3, s. 5.

[25] Por. F. Macharski, *Uwagi na temat troski Kościoła o ludzi starzejących się*, „Ateneum Kapłańskie" 1978, nr 71, s. 249–251.

[26] Por. T. Kamiński, *Parafia wobec problemów społecznych*, „Chrześcijanin w Świecie" 1997, nr 203, s. 109; H. Bissonnier, *Educazione religiosa e turbe della personalita*, Milano 1970, s. 192.

[27] Na ten temat piszą między innymi: A. Zych, *Człowiek wobec starości. Szkice z gerontologii*, Warszawa 1995; P. Błędowski, *Pomoc społeczna i opieka nad osobami starszymi w RFN*, Warszawa 1996; *Gerontologia dla pracowników socjalnych*, red. K. Wiśniewska-Roszkowska, Warszawa 1983.

mieć charakter wzajemnego oddziaływania. Charytatywna pomoc ludziom w podeszłym wieku winna zmierzać do tego, by uświadamiać wszystkim ludziom, iż najpełniejszą miarą humanizmu jest okazywanie szacunku ludziom starszym. Ta pomoc musi iść także w kierunku przygotowania osoby starszej do pogodnego przeżywania starości oraz do radzenia sobie samemu w codziennym życiu[28]. Takim ludziom Caritas stara się pomagać na miarę sił i możliwości, zapewniając im pomoc w załatwianiu usług i tych spraw, które im ze względu na wiek i stan zdrowia trudno samym dopilnować[29]. Następnie w wielu przypadkach jest to organizowanie systematycznych odwiedzin, spotkań okazjonalnych, jubileuszy, imienin lub innych uroczystości, w tym zwłaszcza religijnych. Są pośród ludzi starszych również osoby w miarę zdrowe i sprawne fizycznie, dla nich Caritas tworzy kluby seniora, w których sami mogą sobie organizować czas wolny[30]. Osoby te chętnie włączają się w pomoc innym, mniej sprawnym. Odpowiedzią Caritas na potrzeby ludzi w podeszłym wieku, są domy dziennego pobytu, do których ludzie starsi przychodzą rankiem każdego dnia, wspólnie spożywają posiłki, spędzają czas w odpowiednio przygotowanych i wyposażonych pomieszczeniach oraz mają okazję do uczestnictwa w różnych nabożeństwach[31]. Różnorodność życiowych doświadczeń i bytowych warunków jest przyczyną dyferencji problemów starszych ludzi. Domy dziennego pobytu wydają się dobrym miejscem, by takimi problemami dzielić się wzajemnie i szukać ich właściwego rozwiązania. Placówki takie oferują także możliwość bezpłatnego korzystania z opieki medycznej i pielęgnacyjnej. Atmosfera autentycznej miłości, zrozumienia problemów i różnych dolegliwości, odwiedzanie w czasie choroby, to konkretna forma pomocy, której oczekują ludzie starsi i którą w domach dziennego pobytu otrzymują. Ludzie w podeszłym wieku potrzebują obecnie klimatu bezpieczeństwa i poczucia użyteczności społecznej. Należy także uczyć ich radości z dobrze wypełnionych obowiązków życiowych. Niesienie pomocy ludziom starszym winno cechować się wzajemnym oddziaływaniem[32]. Potrzeby ludzi starszych, emerytów i rencistów z pewnością stanowią ważny element przedmiotu działalności Caritas.

---

[28] Por. *Caritasverband für die Diözese Regensburg. 60 Jahre Diözesan — Caritasverband Regensburg 1922–1982*, Regensburg 1982, s. 45–46.

[29] Por. K. Gołębiewski, *Kościół wobec cierpienia*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1998, nr 1, s. 10–12.

[30] Por. A. Roch, *Sercem za serce*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1994, nr 3, s. 15.

[31] Por. R. Machnikowski, *Pięć lat łódzkiej Caritas*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1995, nr 3, s. 17–18.

[32] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi starszych w katedrze w Monachium* [w:] Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1978–1982)*, wybór tekstów i przekład K. Szostakiewicz, T. Żeleźnik, Warszawa 1985, s. 120–127.

Pomoc ludziom wielorako uzależnionym od nałogów to kolejny istotny obszar działalności organizacji Caritas we współczesnym społeczeństwie. Środki odurzające, działając na centralny system nerwowy, wywołują zmianę zachowania i reakcji emocjonalnych u osoby zażywającej. Osoby uzależnione niszczą swoje rzeczywiste dobro i wnoszą destrukcję w życie społeczne. Do najgroźniejszych uzależnień w skali całego niemal świata należy zaliczyć alkoholizm i narkomanię, które prowadzą do degradacji materialnej, rozbicia rodziny, utraty pracy zawodowej oraz wzrostu przestępczości[33].

Terminu alkoholizm używa się potocznie w dwóch znaczeniach: do określenia wszelkiego spożycia alkoholu, które wykracza poza miarę tradycyjnego czy zwyczajowego picia bądź dla oznaczenia choroby alkoholowej. Rozpatrując problemy związane z nadużywaniem napojów alkoholowych, należy jednak odróżnić te dwa zjawiska. Pierwsze z nich to pijaństwo, przejawiające się w postaci nadmiernej konsumpcji alkoholu, drugie to — alkoholizm, będący objawem chorobowym. Pijaństwo określa obyczaj, nawyk używania alkoholu w dawkach powodujących mniej lub bardziej trwałe zakłócenia psychofizyczne w organizmie[34]. Nie objawia się ono jednak przymusem picia w przeciwieństwie do alkoholizmu, czyli nałogu alkoholowego. Osoba dotknięta taką chorobą traci kontrolę nad piciem — nie ma możliwości przerwania raz rozpoczętego picia w dowolnym, z góry obranym momencie, a także nie jest w stanie utrzymać się przez dłuższy czas w abstynencji, a w przypadku braku alkoholu podejmuje wysiłek, aby go zdobyć, niekiedy za wszelką cenę. Najczęstszymi przyczynami nadużywania alkoholu są we współczesnych czasach problemy rodzinne, zawodowe oraz naciski środowiska afirmującego obyczaj picia[35]. Stałe nadużywanie alkoholu ma wiele negatywnych skutków, do których należy zaliczyć przede wszystkim: rozbite rodziny, zaniedbane dzieci, stałe pogarszanie się sytuacji materialnej, przepijanie majątku, wzrastającą przestępczość i rozkład pożycia rodzinnego. Alkohol komplikuje każdą niemal dziedzinę życia, dlatego konieczne jest stałe asystowanie, zwłaszcza rodzinom alkoholików, gdyż nie można ich zostawić bez realnej pomocy.

---

[33] Na temat negatywnych skutków alkoholizmu i narkomanii piszą min.: B. Dubois, K. K. Miley, *Praca socjalna*, Warszawa 1996, t. II, s. 51–59; K. Czekaj, K. Gorlach, M. Leśniak, *Labirynty współczesnego społeczeństwa*, Warszawa 1996, s. 96–111; K. Frieske, R. Sobiech, *Narkomania. Interpretacja problemu społecznego*, Warszawa 1987; W. Sztander, *Metoda interwencji w chorobie alkoholowej*, Warszawa 1992; A. R. Skidmore, M. G. Thackeray, *Wprowadzenie do pracy socjalnej*, Warszawa 1996, s. 279–292; W. Kondratowicz, *Duszpasterstwo uzależnionych i zagrożonych uzależnieniem od alkoholu* [w:] *Kościół w Polsce...*, *op. cit.*, s. 183–191; B. Rosik, *Kościół w Polsce wobec narkomanów i chorych na AIDS*, *ibidem*, s. 193–198.

[34] Por. M. Leśniak, *Jednostka – dewiacja – społeczeństwo* [w:] *Labirynty współczesnego społeczeństwa*, red. K. Czekaj, K. Gorlach, M. Leśniak, Warszawa 1996, s. 96.

[35] Por. G. Firlit-Fesnak, B. Szatur-Jaworska, *Leksykon pojęć socjalnych*, Warszawa 1995, s. 31.

Narkomania jest obecnie zjawiskiem ogromnie skomplikowanym i wielorako uwarunkowanym. Palącym problemem jest również i to, że przybiera coraz większe rozmiary. Najczęściej występuje u osób młodych, niedojrzałych emocjonalnie, mających trudności w kontaktach międzyludzkich[36]. Osoby te często pochodzą z rodzin niepełnych, rozbitych, patologicznych, gdzie brakuje poczucia bezpieczeństwa, zrozumienia i wzajemnego szacunku. Do najczęściej spotykanych czynników, które sprzyjają sięganiu po narkotyki przez młodzież, należą: bunt wobec świata i ludzi dorosłych, chęć zaimponowania swoim rówieśnikom oraz potrzeba poczucia przynależności do określonej grupy[37]. Innymi przyczynami mogą być także: chęć beztroskiej zabawy, głupota ludzka i ciekawość, trudności życiowe, poczucie lęku i zagubienia oraz niewłaściwy system wartości. Jak widać z powyższego, próba znalezienia jednej teorii, tłumaczącej zjawisko narkomanii, jest niemożliwa i skazana na niepowodzenie[38]. Każdy bowiem przypadek uzależnienia należy traktować indywidualnie, a to w konsekwencji oznacza, że każda osoba biorąca narkotyki, czyni to z przyczyn tylko dla niej właściwych. Znawcy tej problematyki najczęściej określają narkomanię jako najcięższą postać toksykomanii, stanowiącą rodzaj przewlekłych zatruć. Długotrwałe lub niewłaściwe zażywanie opium, heroiny, morfiny, kokainy, kodeiny oraz syntetyków opiumopodobnych prowadzi do fizycznego i psychicznego uzależnienia się od nich. Narkomania charakteryzuje się więc przede wszystkim nieodpartym pragnieniem i wewnętrznym przymusem stałego zażywania środka odurzającego i chęcią zdobycia go wszelkimi sposobami i za wszelką cenę. Odznacza się także stałą tendencją do zwiększania dawki, uzależnieniem fizycznym i psychicznym oraz postępującą szkodliwością skutków dla poszczególnej osoby i całego społeczeństwa.

Praca nad ratowaniem ludzi uzależnionych staje się dziś jednym z najbardziej istotnych elementów działalności czynnej miłości Kościoła, a więc i organizacji Caritas. Wymaga ona jednak skutecznych i stanowczych działań, które muszą obejmować wszystkich uzależnionych i ich rodziny. Dlatego pilną potrzebą czasów dzisiejszych jest organizowanie świetlic socjoterapeutycznych dla dzieci z rodzin patologicznych, głównie z problemem alkoholowym. Caritas dzisiaj stara się trafić do osób uzależnionych poprzez nawiązywanie z nimi kontaktu, werbowanie i namawianie ich do uczestnictwa w spotkaniach ukazujących im nowe możliwości życia społecznego i ekonomicznego. W niektórych diecezjach Caritas prowadzi charytatywne akcje stałe, których zadaniem jest pomoc alkoholikom i ich

[36] Por. M. Łakomski, *Narkomania* [w:] *Słownik Małżeństwa i Rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 285.

[37] Por. E. Moczuk, *Narkomania a HIV. Sondaż w środowisku lokalnym*, „Polityka Społeczna" 1998, nr 10, s. 18.

[38] Por. M. Leśniak, *op. cit.*, s. 107.

rodzinom[39]. Przede wszystkim jednak Caritas wspiera materialnie i duchowo organizacje, głównie pozarządowe, które czynnie pracują na rzecz wyzwolenia się osób z nałogu alkoholizmu i narkomanii. Stara się także prowadzić specjalistyczne szkolenia dla ludzi, którym przychodzi pracować w środowiskach ludzi uzależnionych[40]. Praca z narkomanami i alkoholikami staje się obecnie naglącą koniecznością w skali całego świata. Jednakże zasadą fundamentalną działalności Caritas w tym zakresie jest zapobieganie przyczynom, a nie skutkom alkoholizmu i narkomanii.

Ważnym przedmiotem działalności Caritas jest pomoc ludziom biednym i ubogim. Ubóstwo to nie tylko zewnętrzny stan rzeczy, ale to przede wszystkim konkretne przeżywanie rzeczywistości, w której ludzie biedni są niezadowoleni ze swojego życia. Ubodzy więc, to ci, którzy nie mają pokarmu i napoju, ubrania i mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty i innych środków koniecznych do godnego życia[41]. Ubóstwo stanowi obecnie wielki problem dla społeczności międzynarodowej, dla wielu dziedzin nauki, a przez to jest równocześnie terminem trudnym do precyzyjnego określenia. Pomimo rozwoju różnorodnych świadczeń socjalnych liczba osób potrzebujących wsparcia materialnego w skali całego świata charakteryzuje się tendencją wzrostową[42]. Najogólniej ubóstwo określić można jako stan niezaspokojenia pewnych potrzeb człowieka, uznawanych za podstawowe, niezbędne do jego normalnego rozwoju i funkcjonowania w danym społeczeństwie. Pamiętać przy tym należy, iż problem ten dotyczy także całej sfery niezaspokojenia potrzeb psychicznych, duchowych i intelektualnych oraz związane jest z dyskryminacją i chorobami wszelkiego rodzaju[43]. Rozpoznanie rzeczywistych przyczyn występowania ubóstwa stanowi konieczny element jakichkolwiek prób

[39] Por. Cz. Domin, *op. cit.*, s. 138.

[40] Por. B. Rosik, *op. cit.*, s. 196.

[41] Por. W. Przygoda, *Ubodzy jako przedmiot posługi charytatywnej Kościoła*, „Roczniki Naukowe Caritas" 1998, nr 2, s. 93; J. Boczoń, W. Toczyski, A. Zielińska, *Natura i kwestia ubóstwa*, Gdańsk – Warszawa 1991; H. Pompey, *Das andere Gesicht der Armut*, Köln 1995, S. 3–17; G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, Warszawa 1989, s. 94–133; *Caritas Internationalis, Caritas Life-Message from the European Caritas Associationis to the Bishops of Europe*, „Information Flyer" 1991, nr 10, s. 2–6; T. Kamiński, *Ubóstwo — definicje, przyczyny i pomiar zjawiska*, „Roczniki Naukowe Caritas" 1998, nr 2, s. 11–29.

[42] Por. H. Pompey, *Inne oblicze ubóstwa*, „Roczniki Naukowe Caritas" 1998, nr 2, s. 45–58; S. Dobrzanowski, *Parafia wobec współczesnych niedostatków materialnych wiernych*, „Homo Dei" 1989, nr 58, s. 208–211; J. Kowalski, *Zaangażowanie na rzecz ubogich* [w:] *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 185–201.

[43] Por. A. L. Fenger, *Armut* [w:] *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, München 1991, t. I, s. 66; J. Klaufer, *Die soziale Ausschliessung. Armut in reichen Ländern*, Wien 1969, s. 25–27.

zaradzenia i przeciwdziałania temu zjawisku. Za S. Golinowską możemy wymienić trzy grupy przyczyn, powodujących zubożenie, a są nimi:

— te, które tkwią w indywidualnych cechach człowieka, jego zdolnościach, charakterze i postawie życiowej. Ubóstwo rozumie się tutaj jako nieunikniony i naturalny zarazem wynik indywidualnych defektów, braku inspiracji, zdolności i umiejętności, niechęci do pracy i nauki.
— te, które uwarunkowane są czynnikami zewnętrznymi, niezależnymi od jednostki, np. pochodzeniem, recesją, bezrobociem lub miejscem zamieszkania. Według tej teorii, która nazywana jest teorią ograniczonych możliwości, ubóstwo wynika z nierówności szans, niesprawiedliwości podziału, dyskryminacji, rasy, płci lub języka.
— te, które wynikają ze słabej lub nieskutecznej polityki społecznej państwa, prowadzonej metodami, które nie pobudzają do aktywności, pozwalającej na wychodzenie z ubóstwa. Wysokie podatki i liczne programy socjalne powodują uzależnienie od państwa[44]. Biorąc pod uwagę wymienione przyczyny, należy stwierdzić, że zjawisko biedy i nędzy, gdziekolwiek występuje, jest zawsze postrzegane jako rażąca niesprawiedliwość.

Tradycyjnie ubóstwo dotyka w szczególny sposób rodziny wielodzietne, samotne matki, bezrobotnych, niepełnosprawnych, ludzi pochodzących z marginesu społecznego oraz emerytów i rencistów. Jednakże w ostatnich latach pojawiają się nowe kategorie osób, których dotyka zubożenie. W nowym obszarze biedy znaleźli się zwłaszcza pracownicy przedsiębiorstw zadłużonych, przestarzałych technologicznie i stojących na skraju bankructwa. Osoby te stają się z czasem klientami pomocy społecznej. Ponieważ jednak te działania, które organizują ośrodki państwowe i samorządowe nie wystarczają, otwiera się pole do działania dla innych organizacji, w tym także dla Caritas i jej oddziałów terenowych. Pomoc świadczona przez Caritas obejmuje przede wszystkim rozdawnictwo odzieży i żywności, czyli tak zwaną pomoc bieżącą[45]. Istotną i powszechnie docenianą formą pomocy osobom biednym, zwłaszcza w ośrodkach miejskich, są kuchnie dla ubogich, gdzie bezpłatnie lub za symboliczną opłatę można otrzymać ciepły posiłek. Caritas finansuje także w miarę możliwości posiłki w szkołach dla dzieci z ubogich rodzin oraz organizuje dla nich wakacje i kolonie letnie[46]. Trzeba wreszcie powiedzieć, że Caritas jest blisko ludzi biednych poprzez propagowanie opcji na rzecz ubogich, wyrażającej się w solidarności i konkretnej pomocy,

[44] Por. S. Golinowska, *Minimalne dochody a walka z ubóstwem* [w:] *Polska bieda. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, Warszawa 1996, s. 401.

[45] Por. K. Kraszewski, *Pomagać czy służyć*, „Caritas. Kwartalnik Poświęcony Pracy Charytatywnej" 1999, nr 1, s. 19.

[46] Por. M. Tylman, *Na wsi*, „Caritas. Kwartalnik Poświęcony Pracy Charytatywnej" 1998, nr 1, s. 22–23.

jako skuteczne wypełnienie przykazania miłości[47]. Należy z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że Caritas zajmuje się w szczególny sposób osobami ubogimi i wciąż rozwija nowe formy pomocy wobec takich ludzi. Do istotnych zadań tej organizacji należy także badanie i określanie przyczyn nędzy oraz proponowanie rozwiązań na miarę sprawiedliwości i godności człowieka.

Następnym bardzo istotnym polem działalności Caritas we współczesnym świecie jest troska o ludzi bezrobotnych i bezdomnych. Głównym problemem dokonujących się w skali całego świata przemian społecznych, politycznych i gospodarczych jest właśnie kwestia bezrobocia, która zatacza coraz szersze kręgi[48]. Najogólniej bezrobocie możemy określić jako sytuację społeczno-gospodarczą, w której pewna część pracowników pozbawiona jest zatrudnienia, czyli nie korzysta z prawa do pracy. Samo w sobie jest zjawiskiem złożonym i wielorako uwarunkowanym[49]. Jednak najbardziej niepokojącym faktem jest to, że dotyka ono w dużym stopniu ludzi młodych, znajdujących się w twórczym okresie swego życia, zdolnych i chętnych do pracy[50]. Młoda osoba traci możliwość samorealizacji, jak również szansę na zaprezentowanie innym własnych osiągnięć zawodowych. Bezrobocie jednak to nie tylko problem ekonomiczny i kwestia naruszenia prawa do pracy[51]. Ograniczenie i negacja tego prawa niweluje podmiotowość twórczą człowieka, kształtuje postawę bierności i niechęci do pracy, zagłusza odpowiedzialność za dobro wspólne, stwarza poczucie frustracji i beznadziejności oraz uzależnia osobę ludzką od biurokratycznego aparatu „dysponentów i decydentów". Ktoś, kto nie ma pracy, niekiedy decyduje się na naruszenie obowiązującego prawa w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb swoich i najbliższych. Badania naukowe dowodzą również i tego, że kto długo pozostaje bez pracy, stosunkowo łatwo może popaść w alkoholizm, narkomanię i inne patologie ży-

---

[47] Por. Jan Paweł II, *Nikt nie jest samotny w swej słabości. Spotkanie z chorymi w Bazylice św. Stefana 20.08.1991 r.* [w:] Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień, dokumentów*, Kraków 1997, s. 174–178.

[48] Na ten temat piszą między innymi: J. Unolt, *Ekonomiczne problemy rynku pracy*, Warszawa 1996, s. 81–85; J. Koral, *Bezrobocie przyczyną pogłębiającego się ubóstwa w społeczeństwie polskim*, „Roczniki Naukowe Caritas" 1998, nr 2, s. 77; Z. Dach, *Ekonomiczno-społeczne skutki bezrobocia*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne" 1993, nr 2; T. Oleksyn, *Bezrobocie w Polsce — przyczyny, perspektywy i przeciwdziałanie*, „Polityka Społeczna" 1991, nr 3, s. 3–9; T. Borowski, A. Marcinkowski, *Socjologia bezrobocia*, Warszawa 1996, s. 155–160.

[49] Por. A. Feiler, *Die Arbeitslosigkeit und der zweite Arbeitsmarkt — eine Aufgabe der Caritas*, „Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft" 1997, nr 2, s. 71–75.

[50] Por. J. Koral, *Bezrobocie jako jedno ze współczesnych zagrożeń młodzieży*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne" 1994, nr 10, s. 161–165; H. Mortimer-Szymczak, *Przestrzenne zróżnicowanie rynku pracy i bezrobocia* [w:] *Bezrobocie — wyzwanie dla polskiej gospodarki*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, J. Witkowski, Warszawa 1993, s. 84–95.

[51] Por. J. Pater, *Duszpasterstwo ludzi pracy* [w:] *Duszpasterstwo specjalne*, *op. cit.*, s. 80.

cia społecznego[52]. Bezrobocie jest groźne nie tylko dla konkretnej osoby, ale ma też negatywny wymiar gospodarczy, polityczny, a przede wszystkim społeczny, prowadzi bowiem do moralnego i fizycznego wyniszczenia jednostek i rodzin. Analizując szkodliwe skutki tego zjawiska, T. Kamiński stwierdza, że: „Węzeł problemów z obszarów bezrobocia jest praktycznie nie do rozwikłania drogą samych tylko zasiłków pieniężnych, nawet stosunkowo wysokich. Trudno bowiem przy ich pomocy zastąpić psychiczne i emocjonalne straty spowodowane bezrobociem"[53]. W tej kwestii znaczną rolę odgrywają różnorodne organizacje charytatywne, które starają się na miarę swych możliwości pomagać osobom bezrobotnym. Do ich grona zalicza się także i Caritas, która poprzez swoje struktury diecezjalne i parafialne udziela pomocy ludziom pozostającym bez pracy i ich rodzinom. Dobrym przykładem do naśladowania jest akcja Caritas Diecezji Radomskiej, która powołała do życia Kościelny Komitet Pomocy Bezrobotnym. Ten z kolei zorganizował przeszkolenie komputerowe dla 930 osób i kurs szycia dla 300 osób bezrobotnych[54]. Wykorzystując wolne pomieszczenia w budynkach przykościelnych po powrocie religii do szkół można zorganizować na przykład parafialne pośrednictwo pracy lub kluby dla ludzi bezrobotnych. Jest to o tyle istotne, że bezrobociu często towarzyszą stany izolacji społecznej, braki zrozumienia i życzliwości, a nawet utraty sensu życia. Kluby takie pozwoliłyby na wzajemny kontakt i wymianę doświadczeń oraz na stworzenie serdecznej atmosfery. Jeśli chodzi o praktyczną stronę działalności takich klubów, to w ich ramach można prowadzić różne kursy, szkolenia i spotkania, które przyczynią się do znalezienia pracy. Cenną pomocą dla bezrobotnych są organizowane spotkania, giełdy pracy oraz treningi aktywnego poszukiwania pracy. W naszej polskiej rzeczywistości olbrzymie pole do działania przypada Parafialnym Zespołom Caritas. Ludzie, którzy tworzą te zespoły, pochodzą ze środowiska, które dobrze znają[55]. A co za tym idzie, znają ludzi, rodziny, i ich rzeczywiste potrzeby, dlatego też mogą skutecznie działać i przynosić konkretną pomoc. Potwierdzeniem tej tezy jest wypowiedź A. Benesz-Idziak: „Ośrodek Wspierania Rodziny powołany przez Parafialny Zespół Caritas przy Parafii Rzymskokatolickiej w Bobrówku jest placówką działającą w ramach prowadzonego pod patronatem Wojewody Gorzowskiego programu działań na

[52] Por. K. W. Frieske, P. Poławski, *Opieka i kontrola*, Warszawa 1996, s. 129–144; *Społeczne skutki bezrobocia w wymiarze lokalnym*, red M. Szylko-Skoczny, Warszawa 1992; J. Wódz, K. Czekaj, *Patologia społeczna w aglomeracji miejskiej Górnego Śląska*, Katowice 1993.

[53] T. Kamiński, *op. cit.*, s. 106.

[54] Por. Cz. Domin, *op. cit.*, s. 135.

[55] Por. *Słowo pasterskie na XXXI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego „Ofiarna miłość — życiem parafii" 15 VIII 1975* [w:] *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975–1981*, Paris 1988, s. 30–32.

rzecz dzieci i młodzieży zamieszkującej miejscowości, gdzie funkcjonowały PGR-y. OWR stara się — jak sama nazwa wskazuje — wspierać całe rodziny. W związku z tym dla dorosłych organizowane są dyżury pracowników socjalnych z Ośrodka Pomocy Społecznej, dyżury prawników, dające możliwość zasięgnięcia porady prawnej, dyżury lekarzy specjalistów, których brak w miejscowym Ośrodku Zdrowia, doradztwo zawodowe, psychologiczne, pedagogiczne, a także rozmowy socjoterapeutyczne w grupach. Mieszkańcy mogą również korzystać z porad policjanta, radnej, duszpasterza. W październiku i listopadzie ub.r. kilkadziesiąt bezrobotnych kobiet mogło znaleźć pracę przy wyplataniu wieńców adwentowych, co niewątpliwie pomogło w zasileniu skromnego budżetu świątecznego ich rodzin"[56]. Ta powyższa wypowiedź dowodzi, że w zakresie przeciwdziałania skutkom bezrobocia, osoby należące do Parafialnych Zespołów Caritas przy odrobinie woli i zorganizowanego działania mogą uczynić ludzkie życie bardziej godnym.

Bezdomnymi w obecnych warunkach są zazwyczaj ludzie, którzy bądź z racji wieku, bądź ze względu na stan psychiczno-fizyczny nie posiadają mieszkania. Zalicza się do nich: alkoholików, narkomanów, byłych więźniów, uchodźców, ofiary wojen i katastrof, emigrantów oraz osoby wysiedlone[57]. Są to zatem ludzie, którym trzeba przyjść z pomocą nie tylko w zakresie utrzymania, ale i zapewnienia im mieszkania. Dlatego też bezdomność postrzegana jest dziś jako poważny problem w skali międzynarodowej. Jest ona zjawiskiem globalnym o charakterze masowym, występującym zarówno w krajach bogatych, jak i biednych[58]. Na jej wielkość mają wpływ nie tylko wadliwe stosunki polityczne, ekonomiczne i społeczne, ale również dotkliwe kataklizmy, które nawiedzają naszą planetę w postaci: trzęsień ziemi, wybuchów wulkanów, powodzi, huraganów, tornad, suszy czy nagłych i rozległych pożarów. Biorąc pod uwagę powyższe czynniki, należy stwierdzić, iż problemem tym zajmują się różnorodne organizacje o charakterze międzynarodowym, państwowym, lokalnym, religijnym, jest on także przedmiotem dociekań wielu dziedzin nauki, które na swój użytek tworzą definicje tego zjawiska[59]. Najogólniej bezdomność można opisać jako sytuację osoby, która w danym czasie nie posiada i własnymi siłami nie może zapewnić sobie takiego schronienia, które mogłaby uważać za swoje i które spełniałoby podstawowe warunki pomieszczenia mieszkalnego. Takie właśnie osoby stanowią

[56] A. Benesz-Idziak, *Ośrodek wspierania rodziny*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1999, nr 2, s. 18.

[57] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1997*, „L'Osservatore Romano. Wersja polska" 1997, nr 3, s. 4.

[58] Por. A. Przymeński, *Zjawisko bezdomności w Polsce współczesnej*, „Polityka Społeczna" 1998, nr 4, s. 8–11.

[59] Zagadnieniem tym zajmuje się min.: socjologia, psychologia, prawo, katolicka nauka społeczna, etyka i inne. Por. „Roczniki Naukowe Caritas" 1997, nr 1, cały numer.

przedmiot działalności charytatywnej Kościoła, która sprowadza się do: wynajmowania i opłacania czynszu za mieszkanie dla bezdomnego, ułatwiania zdobycia mieszkania i zagospodarowania go oraz w wielu przypadkach znalezienie miejsca dla takiego człowieka w noclegowniach lub domach opieki. W naszej polskiej rzeczywistości Caritas działa w najbardziej efektywny sposób na rzecz osób pozbawionych mieszkania, prowadząc domy dla bezdomnych mężczyzn i kobiet[60]. Prowadzi także schroniska dla bezdomnych, które funkcjonują albo na zasadzie noclegowni (możliwość spędzenia jedynie nocy), albo na zasadzie pobytu całodobowego. Ogólną zasadą działania takich placówek jest skłonienie bezdomnych do usamodzielnienia się. Pensjonariusze domów i schronisk dla bezdomnych, które prowadzi Caritas, otrzymują wyżywienie oraz różnego typu pomoc terapeutyczną, zwłaszcza antyuzależnieniową[61]. Ponadto Caritas Diecezji Toruńskiej prowadzi łaźnię dla osób bezdomnych, a inne Caritas Diecezjalne organizują wigilie i spotkania wielkanocne dla takich ludzi[62]. Rozszerzające się zjawisko bezdomności na każdym poziomie i w każdym zakresie domaga się podjęcia skutecznych działań zaradczych i łagodzących już istniejące skutki. Z całą pewnością praca z ludźmi bezdomnymi stanowi istotny element przedmiotowej działalności Caritas.

Przedmiotem działalności organizacji Caritas są nie tylko potrzeby poszczególnych ludzi, lecz także, a może przede wszystkim, potrzeby rodzin, większych grup osób i całych społeczności[63]. Do grona rodzin, którymi w szczególny sposób zajmuje się Caritas należy zaliczyć w pierwszej kolejności rodziny wielodzietne i niezbyt zamożne. We współczesnym świecie rodzina ma do spełnienia następujące zadania: powinna nieustannie działać na rzecz rozwijania prawdziwej wspólnoty osób, winna służyć życiu i wychowaniu potomstwa, powinna uczestniczyć w rozwoju życia społecznego, winna wreszcie czynnie uczestniczyć w życiu i posłannictwie Kościoła[64]. Te zadania muszą realizować także rodziny wielodzietne, które obiektywnie potrzebują więcej środków do utrzymania i wychowania

[60] Caritas prowadzi 9 domów dla bezdomnych mężczyzn — ok. 440 miejsc i 1 dom dla bezdomnych kobiet — ok. 20 miejsc w następujących Archidiecezjach: Białostockiej, Częstochowskiej, Krakowskiej i Warszawskiej oraz w Diecezji: Płockiej, Sosnowieckiej, Tarnowskiej i Warszawsko-Praskiej.

[61] Por. M. Łućko, *Ogólnopolskie forum organizacji i instytucji działających na rzecz bezdomnych*, „Roczniki Naukowe Caritas" 1997, nr 1, s. 161–162.

[62] Por. R. Tomaszewski, *Ludzie szarpani sztormowym wiatrem*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1997, nr 1, s. 8–9.

[63] Por. Z. Sawiński, *Przedmiot duszpasterstwa charytatywnego w Polsce dzisiaj*, „Wiadomości Charytatywne" 1985, nr 123–124, s. 53–60.

[64] Por. *Biskupi polscy wzywają do niesienia pomocy zagrożonej rodzinie 31 X 1972* [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 724–728.

potomstwa. W takich rodzinach rzeczywiście czasami brakuje różnorodnych środków, by wieść życie na godnym poziomie i takim rodzinom trzeba okazać pomoc. Podstawowym postulatem w niesieniu pomocy rodzinom wielodzietnym jest przywrócenie szacunku dla tych rodzin. W przypadku takich rodzin bardzo ważna jest pomoc bieżąca, polegająca na uzupełnieniu braków w odzieży i żywności[65]. Parafianie na ogół chętnie przynoszą używaną odzież do pomieszczeń parafialnych, gdzie następnie jest ona przez członków Parafialnego Zespołu Caritas sortowana, pakowana i rozdzielana wśród najuboższych rodzin z danej parafii. Podobnie dzieje się z wszelkimi produktami żywnościowymi. Akcje takie w szczególny sposób nabierają na sile w okresie zbliżających się świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy[66]. W niektórych przypadkach wielodzietnym rodzinom pomaga się także poprzez wykupywanie obiadów dla dzieci z takich rodzin lub przez zakupienie zeszytów i książek. Caritas organizuje i finansuje częściowo lub w całości dzieciom z wielodzietnych rodzin wycieczki szkolne, zimowiska, kolonie i letnie obozy[67]. Praktykuje się także wobec wielodzietnych rodzin udzielanie zapomóg finansowych stałych, okresowych i losowych. Obok rodzin wielodzietnych Caritas roztacza także swoją opiekę nad rodzinami osób chorych, głuchoniemych, niewidomych i kalekich[68]. Są to rodziny, które otoczyć należy opieką religijno-duchową oraz codzienną troską egzystencjalną. Częsta obecność u takich ludzi ułatwia im przezwyciężanie swojej choroby i kalectwa, dodaje sił i energii w życiu codziennym. Przedmiotem działalności Caritas są dziś także rodziny, w które wdarł się alkoholizm, narkomania lub inny przejaw patologii społecznej. Caritas w wielu diecezjach prowadzi świetlice terapeutyczne, których głównym zadaniem jest wszechstronna i szeroka opieka nad dziećmi z rodzin patologicznych[69]. Dzieci nie tylko spędzają tam we właściwy sposób czas, ale są także otoczone atmosferą miłości i dobroci. Wspólnie spożywają posiłki, odrabiają lekcje, bawią się i organizują wycieczki. Szerokim i ważnym elementem przedmiotu działalności Caritas jest pomoc rodzinom rozbitym i niepełnym. Domy matki i dziecka oferują schronienie kobietom narażonym wraz z dziećmi w środowisku rodzinnym

[65] Por. *Jak pracuje nasz Parafialny Zespół Caritas*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1996, nr 4, s. 13.

[66] O takiej formie pomocy rodzinom wielodzietnym świadczą liczne sprawozdania kwartalne i roczne Parafialnych Zespołów Caritas.

[67] Por. A. Kowalczyk, *Caritas Polska i Caritas diecezjalne — cele, struktury, działalność* [w:] *Kościół w Polsce..., op. cit.*, s. 74–78.

[68] Por. R. Rak, *Teologiczno-pastoralne podstawy pracy charytatywnej*, „Wiadomości Charytatywne" 1985, nr 123–124, s. 11–21.

[69] Świetlice takie powstały i funkcjonują w Warszawie, Gdańsku, Katowicach, Krakowie; Por. K. Wojcieszek, *Nie rezygnować z rodziców*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 2000, nr 2, s. 7–9.

na szykany i przemoc. Jest to nowy typ placówek, które prowadzą Caritas Diecezjalne o niejednolitej i po części nieustalonej jeszcze formule. Ogółem te placówki mogą przyjąć ponad 40 kobiet z dziećmi, oferując im całodzienne wyżywienie, opiekę medyczną, psychologiczną i pedagogiczną[70].

Wymienione przykładowo kategorie rodzin, które znajdują się w szczególnych potrzebach, wykazują aktualność i ważność posługi Caritas wobec życia rodzinnego. Jest to służba ogromnej wagi, szczególnie w obecnych czasach, gdzie wartość rodziny ulega deprecjacji i gdzie rodzina narażona jest na liczne patologie społeczne. Pomoc świadczona rodzinom winna sięgać do podstaw życia osoby ludzkiej i społeczeństwa. Rozwijanie jej i pogłębianie należy do istoty działalności organizacji Caritas na wszystkich jej szczeblach i strukturach.

Organizacja Caritas oprócz poszczególnych osób i rodzin jako przedmiot swojej działalności widzi także pewne grupy społeczne, do których należy zaliczyć przede wszystkim więźniów i emigrantów. Duszpasterstwo więzienne od pewnego czasu weszło na stałe i zadomowiło się w zakładach karnych i więzieniach, przybierając charakter resocjalizacyjny[71]. Chrześcijaństwo ze swoim nauczaniem i świadectwem musi sięgać do wszystkich więzień i domów poprawczych, niosąc tam miłość, dobroć i szacunek dla człowieka. Caritas otacza opieką materialną więźniów, organizując dla nich paczki żywnościowe z okazji Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. O wiele jednak istotniejsza jest pomoc, jaką otacza się rodziny więźniów, które mogą znaleźć się w trudnej sytuacji materialnej, społecznej i duchowej, dlatego pomoc im jest nie tylko wsparciem w potrzebie, ale także czynem miłosierdzia wobec więźnia. Świadomość osób więzionych, że ich najbliżsi są pod dobrą opieką, pomaga im łatwiej znieść czas odosobnienia i przyczynia się do refleksji i przemiany ich dotychczasowych postaw[72].

Grupą wymagającą specyficznej aktywności Caritas w ostatnich czasach są emigranci i uchodźcy[73]. Dzięki podpisaniu przez Polskę w 1991 roku Konwencji Genewskiej dotyczącej statusu uchodźców nasz kraj stał się miejscem, do którego z każdym rokiem przybywa coraz większa liczba osób szukających tu legalnego schronienia. Analizując przyczyny tego zjawiska w Polsce, A. Zadura tak pisze: „Do naszego kraju przybywali i stale przybywają prześladowani z krajów trzeciego Świata (Azja, Afryka) i krajów powstałych po rozpadzie ZSRR oraz ofiary działań wojennych (np. konflikt jugosłowiański). Przyjeżdżają mężczyź-

[70] Por. M. Łóćko, *op. cit.*, s. 164.

[71] Por. J. Sikorski, *Duszpasterstwo więzienne. Spojrzenie wstecz – rzeczywistość – perspektywy* [w:] *Kościół w Polsce...*, *op. cit.*, s. 199–216.

[72] Por. F. Woronowski, *Miłosierni... op. cit.*, s. 158.

[73] Por. K. Głąbicka, *Migracja jako nowa kwestia społeczna* [w:] *Polityka społeczna...*, *op. cit.*, s. 189–204.

ni, kobiety i dzieci, młodzi i staruszkowie, rolnicy i studenci. I choć różnią się między sobą kolorem skóry, wiekiem, kulturą, wykształceniem, poglądami, wyznawaną religią, bo każdy z nich (tak jak każdy z nas) jest indywidualnością, to jednak łączy ich wspólny tragiczny los. Wszyscy zostali brutalnie zmuszeni do opuszczenia własnego domu i majątku, rodziny, znajomych i przyjaciół, a przede wszystkim ojczyzny. Wszyscy uciekając w obronie życia swojego i bliskich, często bardzo daleko od domu, podróżując w warunkach nierzadko ubliżającym godności ludzkiej, szukając spokoju i bezpieczeństwa, z dala od wojen i prześladowań. Ale przybywają do naszego kraju, tak jak do innych, bardziej rozwiniętych krajów Europy, także inni cudzoziemcy. Ci, którzy szukają nadziei na polepszenie swojego życia. Migranci znajdują pracę, posyłają dzieci do polskiej szkoły, osiedlają się obok nas. Stają się naszymi sąsiadami. Są jednak wśród nich także ci mniej szczęśliwi — ofiary kradzieży, przemocy, mniej przebojowi. Borykają się z problemami finansowymi, rozbijają o mury skomplikowanych przepisów, walczą o możliwość zalegalizowania pobytu w Polsce"[74]. Caritas tworzy dla tych ludzi specjalne Biura Informacji, które działają w diecezji legnickiej, lubelskiej, białostockiej i wrocławskiej. Świadczą one usługi informacyjne w zakresie prawa polskiego, pomocy społecznej, wymogów administracyjnych, opieki zdrowotnej, edukacji czy poszukiwania pracy. Biura pomagają także w sporządzaniu odpowiednich podań, tłumaczeń dokumentów i załatwianiu wszelkich spraw formalnych. Emigranci zazwyczaj nie posiadają wielkiego majątku, dlatego trzeba im zapewnić wiele potrzeb. Caritas oferuje im w miarę możliwości pożywienie, odzież, środki higieny, leki, obuwie oraz opiekę duchową[75].

Ważnym elementem działania organizacji Caritas jest pomoc krajom rozwijającym się lub tym, które dotknęła wojna, głód lub jakaś klęska żywiołowa. Caritas Polska oraz Caritas poszczególnych Diecezji w takich przypadkach reagują natychmiast, wysyłając transporty z żywnością, lekami, sprzętem medycznym i opatrunkowym oraz z innymi potrzebnymi rzeczami do miejsc i krajów, które tego najbardziej potrzebują[76]. Wychodząc naprzeciw licznym potrzebom, Caritas organizuje letni i zimowy wypoczynek dla dzieci i młodzieży z Ukrainy, Białorusi, Kazachstanu i Litwy. Dzieci albo przebywają w ośrodkach prowadzonych

[74] A. Zadura, *Wyciągnij dłoń*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej" 1998, nr 1, s. 4. Autorka jest krajowym koordynatorem Caritas ds. Migrantów i Uchodźców oraz Kierownikiem Biura Caritas dla Migrantów i Uchodźców Archidiecezji Lubelskiej.

[75] Por. F. Woronowski, *Miłosierni... op. cit.*, s. 154–155; R. Karpiński, *Kościół w Polsce wobec emigrantów* [w:] *Kościół w Polsce..., op. cit.*, s. 217–221.

[76] Por. Rubryka „Wydarzenia" w „Caritas. Kwartalniku Poświęconym Pracy Charytatywnej", zawiera wiele konkretnych danych mówiących o rozmiarach i wysokości pomocy, jaka została wysłana do krajów potrzebujących, takich jak: Jugosławia, Ukraina, Armenia, Kazachstan, Rumunia, Chorwacja itd.

przez Cariats, albo umieszczane są w rodzinach, które uprzednio wyraziły chęć przyjęcia do swojego domu takiej osoby[77]. Można powiedzieć, że organizacja Caritas na całym świecie stara się natychmiast spieszyć z pomocą tam, gdzie jest ona konieczna i potrzebna. Rozbudzanie ofiarności, szybkie organizowanie i niesienie pomocy ofiarom wojen, głodu, klęsk żywiołowych jest z pewnością ważnym czynnikiem ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności oraz istotnym elementem przedmiotu działania Caritas.

Podsumowując dotychczasowe informacje, należy stwierdzić, że wieloraka służba osobie ludzkiej jest podstawowym przedmiotem działalności charytatywnej, jaką w praktyce w imieniu Kościoła spełnia dziś organizacja Caritas. Kościół jest bowiem posłany do wszystkich i ma służyć każdemu człowiekowi bez względu na jego uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne. Chodzi więc o uznawanie w pełni zasady równości między ludźmi i troski o każdego człowieka. Działalność charytatywna winna dotyczyć przede wszystkim: dzieci z rodzin rozbitych i patologicznych, osób starszych, chorych i samotnie żyjących, inwalidów i niepełnosprawnych, bezrobotnych, bezdomnych, osób uzależnionych oraz uchodźców i emigrantów. Podstawą takiego postępowania jest uznanie każdego człowieka za wartość najwyższą. Człowiek, istota wolna i rozumna, jest wielkością powołaną przez Stwórcę nie tylko do współdziałania z Nim w świecie, ale także do wieczności. Osoba ludzka jest więc punktem odniesienia najwyższej troski Kościoła. Zatem każdy człowiek, ponieważ jest człowiekiem, jest najważniejszym przedmiotem działalności Kościoła. Z tego też względu służebna działalność Kościoła wobec ludzi, którzy znaleźli się w potrzebie, zawsze była, jest i będzie aktualna.

Zusammenfassung

Wie und wem hilft die Caritas heutzutage

Dem Menschen zu dienen ist die Grundaufgabe der karitativen Tätigkeit. Diese Aufgabe ist heutezutage — im Namen der Kirche — von der Caritas erledigt. Die Kirche wurde zu allein Menschen hingeschickt und soll jedem Menschen dienen, ungeachtet seiner Familienverhältnisse. Es geht also darum, das Pinzip der Gleichkeit aller Menschen und der Sorge um jeden Menschen zu beachten. Die Tätigkeit der Caritas umfasst vor allem: Kinder aus pathologischen Familien, Ältere, Kranke und Einsame, Invaliden und Behinderte, Arbeitslose, Obdachlose, Süchtige, Flüchtlinge und Einwanderer. Die Grundlage dieser Tätigkeit ist jeden Menschen als höchstes Wert in der Welt zu anerkennen.

[77] Por. Cz. Domin, *op. cit.*, s. 134–135.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Zenon Klawikowski SDB

DUCHOWOŚĆ WYCHOWAWCY W STYLU ŚW. JANA BOSKO

I. O JAKIEJ DUCHOWOŚCI MÓWIMY?

Rozważając zagadnienie duchowości wychowawcy w stylu św. Jana Bosko, można wyodrębnić trzy zasadnicze elementy określające pole refleksji wytyczone tak ujętym tematem: 1) termin *duchowość*, 2) osoba *wychowawcy*, jego doświadczenie duchowe oraz *wychowanie* jako pole ludzkiej aktywności, które stają się wyrazem duchowości oraz 3) doświadczenie wychowawczo-duchowe św. Jana Bosko stanowiące punkt odniesienia dla duchowości wychowawcy.

1. Znaczenie terminu „duchowość": życie według Ducha

Jak rozumiemy termin „duchowość"? Spotyka się różne określenia: duchowość katolicka, protestancka, hiszpańska, francuska, wschodnia, jezuicka, franciszkańska, ale także duchowość hinduska, islamska. Używa się także sformułowań „duchowość ekologii", „duchowość bezdroży", „duchowość narkomanów" itd. Chociaż w języku polskim słowo „duchowość" jest coraz częściej używane, nie tylko na polu życia religijnego, to jednak nie zostało ono jeszcze zdefiniowane we współcześnie wydanych, powszechnych słownikach i encyklopediach[1]. Warto przybliżyć jego znaczenie w kontekście chrześcijaństwa.

Pojecie „duchowość" w kontekście chrześcijaństwa oznacza życie i działanie człowieka pod natchnieniem Ducha Świętego[2]. Źródłem duchowości jest wejście

[1] Por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1995; *Multimedialna encyklopedia PWN*, Warszawa – Wrocław 2000.

[2] Por. J. E. Vecchi, *Spiritualità salesiana. Temi fondamentali*, Elledici Torino 2001, s. 11; J. Struś, *Spiritualità* [w:] *Dizionario di scienze dell'educazione* (a cura di José Manuele Prellezo), Elle Di Ci Torino 1997, s. 1051; *Carta della Missione della Famiglia Salesiana*, Roma 2000, art. 22.

w zażyłość z Duchem Świętym i zakotwiczenie własnego życia w Jego jednoczącej mocy miłości[3]. Jan Paweł II wyjaśnia, że „duchowość oznacza żywe uczestnictwo w mocy Ducha Świętego"[4].

Mówiąc o duchowości — życiu w Duchu Świętym, musimy najpierw odnieść się do Jezusa Chrystusa. On jest źródłem, wzorem i modelem każdej duchowości. Duch Święty bowiem zamieszkiwał w najwyższym stopniu w Jezusie Chrystusie. Jest On nazywany „Duchem Chrystusa" (Rz 8, 11), „Duchem Syna" (Gal 4, 6), „Duchem Pana" (2 Kor 3, 18).

Jezus z Nazaretu został poczęty z Ducha Świętego (por. Łk 1, 35), w Jego mocy rozpoczął swoją działalność publiczną (por. Łk 4, 18.21). Jezus Chrystus pełniący wolę Ojca jest ukazany jako „pełen Ducha Świętego" (Łk 4, 1), który „przebywał w Duchu Świętym" (Łk 4, 1), działa w „mocy Ducha Świętego" (Łk 4, 14). Jest w najpełniejszym sensie Człowiekiem duchowym, nie poddanym żądzom tego świata (por. Łk 4, 1–13). Duch Święty otacza Go chwałą (por. J 16, 14).

Chrystus Pan po powstaniu „z martwych" rzekł do swoich uczniów: „Weźmijcie Ducha Świętego" (J 20, 21). Kto przyjmuje Ducha Świętego staje się nowym człowiekiem zrodzonym z Ducha. Mówi Chrystus Pan do Nikodema: „jeśli ktoś się nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem" (J 3, 5–6).

Posiadanie Ducha było uważane we wspólnocie pierwszych chrześcijan za kryterium komunii z Bogiem (por. 1 J 3, 24; 4, 13). Przykładem życia w Duchu Świętym we wspólnocie pierwszych chrześcijan jest Maryja, „pełna łaski", na którą Duch Święty zstąpił i osłonił Ją „swoim cieniem", by poczęła i urodziła Jezusa (Łk 1, 35). Życie w Duchu dotyczy także św. Jana Chrzciciela (por. Łk 1, 15), św. Elżbiety (por. Łk 1, 41), Symeona (por. Łk 2, 25–26), Apostołów (por. Dz 2, 4), zwłaszcza św. Piotra (por. Dz 4, 8), św. Pawła (por. Dz 13, 2.9nn; 16, 6; 20, 22n), św. Szczepana (por. Dz 6, 5.10; 7, 55) czy Filipa (por. Dz 8, 26–40) i innych.

Być chrześcijaninem oznacza „pozwolić się prowadzić Duchowi Bożemu" (Rz 8, 14), „być w Duchu" (Rz 8, 9), „być mieszkaniem Ducha" (Rz 8, 11). Życie człowieka w Duchu Świętym i przez Ducha rozpoczyna się przez wiarę i sakrament chrztu św. (1 Kor 1, 13). Od tego momentu wierzący żyje w „Duchu" (Gal 5, 25; Rz 8, 9) i powinien dać się prowadzić Duchowi (por. Gal 5, 18; Rz 8, 14).

---

[3] Por. I. Viganó, *Duchowość salezjańska w służbie nowej ewangelizacji. List okólny Przełożonego Generalnego Salezjanów. Rzym, 15 sierpnia 1990 r. Uroczystość Wniebowzięcia NMP* (Atti 334), Kraków 1991, s. 16.

[4] Giovanni Paolo II, *Discorso ai Capitolari salesiani (1 maggio 1990)* [w:] Capitolo Generale 23 dei salesiani di don Bosco, *Educare i giovani alla fede: Documenti Capitolari (Roma, 4 III – 5 V 1990)*, Ed. SDB, Roma 1990, s. 334.

Czym się charakteryzuje życie w Duchu?

1) Życie w Duchu wyraża się nowym sposobem istnienia człowieka jako dziecka Bożego (por. Rz 8, 15–17). Ostatecznym owocem, wieńczącym całą działalność Ducha Świętego, jest dar synostwa Bożego udzielony człowiekowi poprzez życie wiarą w Chrystusa (por. Rz 8, 12–17)[5]. „Przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca" (Ef 2, 18). Daru dziecięctwa Bożego nie należy rozpatrywać jedynie w sensie prawnym czy metaforycznym, ale w znaczeniu dosłownym jako nową egzystencję. Duch Święty przenika całe nasze życie i ukierunkowuje nas całkowicie i wyłącznie na Boga w Jezusie Chrystusie. Człowiek żyjący w Duchu staje się „nowym stworzeniem", „nowym człowiekiem" włączonym w szczególną formę zażyłości z Bogiem, staje się uczestnikiem życia Bożego oraz dóbr Królestwa Bożego: „Sam Duch (Święty) wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi to i dziedzicami..." (Rz 8, 16n). Człowiek w Duchu Świętym rozpoznaje oblicze Boga jako Ojca: „Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!" (Gal 4, 4–6; por. Rz 8, 2). Istnienie człowieka w Duchu nabiera nowego znaczenia i nowego sensu: „Czyż nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego, który w was mieszka, którego macie od Boga, i że nie należycie tylko do siebie" (1 Kor 6, 19).

2) Życie w Duchu wyraża się nowym sposobem myślenia — nową świadomością kształtowaną przez wiarę jest nabywaniem mądrości Bożej. Duch Święty, który jest nazywany „Duchem prawdy", prowadzi człowieka do poznania całej prawdy (por. J 16, 13). Daje zrozumienie spraw Bożych, daje światło widzenia świata, człowieka i całego istnienia od strony Bożej. On, Paraklet, urzeczywistniając dzieło zbawcze, przekonuje „świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16, 8).

Duch Święty odsłania wierzącym życie wewnętrzne Trójcy Świętej, zamysły Bożej miłości i zbawienia świata oraz pozwala poznać misterium Chrystusa[6]: „Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży" (1 Kor 2, 11). Chrystus Pan powie swoim uczniom o Duchu: On „nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, czego Ja was nauczyłem" (J 14, 26). W konsekwencji „nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego »Panem jest Jezus«" (1 Kor 12, 3). Duch Chrystusowy uczy wierzących „mądrości krzyża" oraz rozeznawania darów Bożych (por. 1 Kor 2, 10–12).

3) Życie w Duchu Świętym prowadzi do nowego typu relacji międzyludzkich, jest zaczynem zjednoczenia przez miłość, jest doświadczeniem komunii i wspól-

[5] Por. H. Langkamer, *Pneumatologia św. Pawła* [w:] *Duch Święty — Duch Boży*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1985, s. 66.

[6] Por. KKK, nr 687.

noty Kościoła. Duch Święty nieustannie zabiega o jedność Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12, 13), o jego wspólne dobro (por. 1 Kor 12, 7), o jego wzrost (por. 1 Kor 14, 4). Pozwalając wiernym uczestniczyć w życiu Trójcy Świętej, życiu komunii Osób Boskich, życiu polegającym na Miłości (1J 4, 7–8), rozlewa na serca ludzkie dar jedności i pragnienie zjednoczenia w miłości. Uzdalnia On człowieka do relacji opartych na miłości, która czerpie swą moc z komunii Trójcy Świętej: „Albowiem miłość Boża rozlana jest w sercach waszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany" (Rz 5, 5; 8, 15).

4) Następnie życie w Duchu Świętym jest nowym sposobem działania człowieka promieniującym mocą, entuzjazmem, świadectwem (por. Dz 1, 8; 13, 52; J 15, 27). Męczeńska śmierć św. Szczepana, Apostołów i wielu męczenników początków Kościoła jest rezultatem tej nowości (por. Dz 6, 3n).

Duch Święty, uświęcając człowieka, obdarza go darami łaski i charyzmatami, które czynią go zdolnym do postępowania przekraczającego jego naturalne możliwości. Owocami Ducha są takie dary, jak „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Gal 5, 22n), nadzieja usprawiedliwienia (por. Ga 5, 5), wolność dziecka Bożego: „gdzie Duch Pański, tam Wolność" (2 Kor 3, 17b). Duch Święty przychodzi również z pomocą w modlitwie i pomaga realizować wolę Bożą (por. Rz 8, 26n).

2. Jaka treść kryje się w wyrażeniu „duchowość wychowawcy"?

Pierwszym i kluczowym zadaniem kultury człowieka jest jego wychowanie. Jan Paweł II poucza: „nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym faktem kultury jest sam człowiek duchowo dojrzały — czyli człowiek wychowany, zdolny wychowywać samego siebie i drugich"[7]; „w wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem"[8]. Wychowanie prowadzi zatem do pełni człowieczeństwa, do pełnego integralnego rozwoju. W wychowaniu nie można pominąć osoby ludzkiej z duchem i ciałem, jej całego bogactwa i godności, uwzględniając jednocześnie naturalne dążenie do transcendencji i religijności[9]. Źródłem autentycznej kultury człowieka i jego rozwoju przez wychowanie jest jego duchowość. Jest ona gwarantem kultury prawdziwie

[7] Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO (2 czerwca 1980)*, nr 12 [w:] *Przemówienia i homilie Ojca św. Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 276.

[8] *Ibidem*, nr 11.

[9] Por. A. Mercatali, *Educazione* [w:] *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (a cura di Ermanno Ancili), Roma 1990, s. 869.

uszlachetniającej człowieka. Autentyczna kultura jest manifestacją duchowości[10]. Kultura, jej fundament — wychowanie oraz życie duchowe i wiara człowieka wzajemnie się przenikają i warunkują, stanowiąc wspólny program: „pedagogię świętości"[11].

Punktem szczytowym, „pełnią", do której zmierza wychowanie i cały rozwój człowieka wraz z jego kulturą, jest osoba Jezusa Chrystusa, „Człowiek Doskonały" (Ef 4, 13). W Nim młody człowiek odkrywa ostateczny sens swego istnienia, rozwoju i wychowania. On jest spełnieniem pragnień wszystkich religii[12]. „Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, Pan kosmosu, jest także Panem historii, jest »Alfą i Omegą«, »Początkiem i Końcem«. W Nim wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach"[13]. „Jezus Chrystus jest nowym początkiem wszystkiego. Wszystko w Nim odnajduje siebie, zostaje przyjęte i oddane Stwórcy, od którego wzięło swój początek"[14]. Ewangelia Jezusa Chrystusa, dobra nowina, odnawia ustawicznie życie i kulturę człowieka, umacnia i „niejako użyźnia od wewnątrz" w Chrystusie[15].

W świetle objawienia Bożego to Bóg jest wychowawcą w pełnym tego słowa znaczeniu. Naród Wybrany był „wychowywany" przez Boga poprzez pouczenia i próby, co znalazło swój wyraz w słowach Księgi Powtórzonego Prawa: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek syna, tak Pan Bóg twój, wychowuje ciebie" (por. Pwp 8, 5). Izrael prowadzony i wychowywany przez Boga stał się nowym Ludem Bożym, którego jedynym i autentycznym nauczycielem jest Jezus Chrystus (por. J 13, 12–17; 16, 12–15). Chrystus Pan, doskonały nauczyciel, słowem i czynem poucza, daje konkretny przykład życia pierwszym i najważniejszym przykazaniem miłości (por. J 13, 34–35). Po Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa dzieło wychowania dopełnia Duch Święty. Podstawową funkcją Ducha jest nauczanie, uświęcanie, wychowanie: „On [...] — powie Chrystus — nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, czego Ja was nauczyłem" (J 14, 26). Duch Święty w tym procesie wychowania człowieka posługuje się ludźmi wiary[16].

Św. Jan Bosko postrzegał dzieło wychowania i rozwoju duchowego człowieka jako współdziałanie z Bogiem oraz rzecz najbardziej wzniosłą duchowo. Do współpracowników mówił 16 maja 1878 r. w Turynie: „Chcecie uczynić dobrą

[10] Por. J. E. Vecchi, *Duc in altum al mare aperto e verso il profondo. Strenna 2002*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice Roma, 2001, s. 9.

[11] Jan Paweł II, *List Apostolski „Novo millennio ineunte"*, Częstochowa 2001, nr 31.

[12] Por. Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente"*, Poznań 1995, nr 6.

[13] *Ibidem*, nr 5.

[14] *Ibidem*, nr 6.

[15] Por. *Gaudium et spes*, nr 58.

[16] Por. X. Léon-Dufour, *Wychowanie* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1985, s. 1085–1089.

rzecz? Wychowujcie młodzież. Chcecie uczynić rzecz świętą? Wychowujcie młodzież. Chcecie uczynić rzecz boską? Wychowujcie młodzież, a nawet wśród rzeczy boskich wychowanie jest rzeczą najbardziej boską"[17]. Wychowawca pełni funkcję pośrednika między Bogiem a młodym człowiekiem. Jest świadkiem i manifestacją tej miłości, jaką Bóg darzy ludzi młodych.

Spotykamy się z duchowością kapłańską, małżeńską, zakonną, osób świeckich itd. W tych sformułowaniach podkreśla się, że życie w Duchu Świętym jest ściśle zespolone z funkcjami pełnionymi przez człowieka i jego stanem. Pragnie się uwypuklić, iż droga uświęcenia człowieka wiąże się z pełnionymi przez niego zadaniami życiowymi i jego stylem życia. Mówiąc o duchowości wychowawcy, mamy na myśli taki styl intensywnego życia duchowego, który jest udziałem wychowawcy dzieci i młodzieży, osoby oddanej pracy wychowawczej. Wychowanie dla takiej osoby stanowi centralny i fundamentalny wymiar jej życia duchowego, rozwoju, działania i uświęcenia.

Rozwój duchowy takiej osoby jest zatem ściśle uwarunkowany oddaniem i zaangażowaniem w pracę wychowawczą. Działalność wychowawcza staje się drogą świętości. Dobry i rzetelny wychowawca staje się jednocześnie świętym człowiekiem i wzorowym członkiem Ludu Bożego. Jest to życie w Duchu Świętym, który prowadzi, poucza i przemawia przez sytuacje wychowawcze, który pomaga odkrywać obecność Boga w wychowankach, który odsłania wolę Bożą w sytuacji, w jakiej znajduje się młody człowiek i w pełnionych posługach wychowawczych.

W duchowości wychowawcy praca wychowawcza staje się podstawowym posłannictwem życiowym, misją apostolską, realizacją „kapłaństwa powszechnego". Chodzi zatem o taki styl wychowania i taką metodę pracy wychowawczej, które są wyznaczone inspiracją i wpływem ze strony Ducha Bożego, życiem w Duchu Chrystusa i na wzór Chrystusa. Chrystus Pan jest nazwany w Ewangelii „dobrym Nauczycielem" (por. Mk 10, 17), „dobrym Pasterzem" (J 10, 11), który przynosi i przekazuje „Dobrą Nowinę", orędzie prawdy, autentycznej mądrości, nadziei rozwoju, wychowania, promocji i godności człowieka.

Wychowawca uczy się dostrzegać obecność Boga w codziennym trudzie wychowawczym, w zajęciach dnia związanych z prowadzeniem dzieł. Doświadczenie wychowawcze i duchowe ks. Bosko mówi, że często młodzież i jej zachowania są manifestacją znaków czasu, są głosem sumienia, odsłaniają brak autentyzmu świata ludzi dorosłych, niedoskonałości ich programów, niewierność przyjętym zasadom. Młodzież, która jest krytyczna, wrażliwa, szczera i otwarta na sprawiedliwość, jest „głosem sprzeciwu", narzędziem w ręku Boga w obronie autentycz-

[17] G. Bosco, *Prima conferenza ai cooperatori di Torino (16 maggio 1878)* [w:] G. Bosco, *Scritti spirituali* [a cura di Joseph Aubry], Roma, tom II, s. 60–61.

nych wartości, mobilizuje do nawracania się, jest darem i pomocą we wzroście duchowym, jest często głosem prorockim.

3. Św. Jan Bosko wzorem życia w Duchu dla wychowawców

Doświadczenie pedagogiczne i duchowe św. Jana Bosko, wielkiego wychowawcy, jest bogactwem i darem dla wspólnoty Kościoła, dla założonej przez niego Rodziny Salezjańskiej, ale także dla całej społeczności ludzkiej. Pomimo upływu ponad 100 lat od jego śmierci mądrość wychowawcza z genialną zasadą prewencji Kapłana z Valdocco wciąż inspiruje, staje się przedmiotem studium, a także punktem odniesienia dla wielu środowisk edukacyjnych, nie tylko świata ludzi wierzących w Boga, ale również obojętnych religijnie i niewierzących. Jego myśl wychowawcza jest określana „pedagogią przyszłości"[18]. Uniwersalne wartości spoczywające u podstaw jego metody wychowawczej, takie jak godność osoby ludzkiej, radość i entuzjazm życia, dowartościowanie przyjaźni i głębokich więzi międzyosobowych, klimat wolności, rozwój integralny człowieka, akcent postawiony na twórczość i wartości kulturowe oraz jego osobiste walory duchowe czynią zeń wychowawcę uznawanego za wzór i przykład.

Dla wychowawców wierzących w Chrystusa św. Jan Bosko staje się przede wszystkim mistrzem i przewodnikiem duchowości — życia w Duchu Świętym. Papież Pius XI określił św. Jana Bosko „księciem wychowawców"[19]. Jan Paweł II nazywał go „mistrzem skutecznego i genialnego sposobu wychowania, którego należy strzec jak cennego daru i który trzeba rozwijać"[20], jest ono bowiem „profetycznym orędziem"[21], wciąż aktualnym dla współczesnego świata. Papież widzi w nim „twórcę prawdziwej szkoły nowej i pociągającej duchowości apostolskiej w Kościele" i wzór wychowawcy-apostoła[22].

Przykład duchowości, który ks. Bosko przekazał swoim następcom — duchowym synom i córkom — był ściśle związany z jego stylem życia wychowawcy i apostoła młodzieży. Była to duchowość wychowawczo-apostolska, która ostatecznie objawiła się świętością. Jan Paweł II przypomina, iż „ks. Bosko osiągnął swoją osobistą świętość poprzez działalność wychowawczą, przeżywaną z gorli-

[18] Por. G. Avanzino, *Twórca pedagogii przyszłości*, ANSmag, Rok III (nr 46) grudzień 1999, s. 2–3.

[19] Pius XI, Dekret *Geminata laetitia* (1 IV 1934) [w:] AAS 27 (1935), s. 285.

[20] Jan Paweł II, *List „Ojciec i nauczyciel"* (31 I 1988), Tipografia Poliglota Vaticana 1988, nr 5.

[21] *Ibidem*, tytuł rozdziału II, nr 6–13.

[22] *Ibidem*, nr 5 i 8.

wością i zapałem apostolskim, i że jednocześnie potrafił ukazać świętość jako konkretny cel swojej pedagogii. Właśnie owa wzajemna wymiana pomiędzy »wychowaniem« i »świętością« jest cechą wyróżniającą jego postać: ksiądz Bosko jest »świętym wychowawcą«"[23].

Kościół poprzez kanonizację ks. Bosko potwierdza słuszność dokonanych przez niego wyborów na polu wychowania, wypracowanej metody, stosowanych środków i narzędzi procesu wychowawczego oraz kierunku i zamierzonego celu wychowawczego. Ustawia go na przedłużeniu tej linii wychowania, która w Objawieniu odnajduje swoje źródło i prototyp. Wychowawca z Valdocco jest przedłużeniem Bożego zamysłu wychowania, najpełniej objawionym i zamanifestowanym w Jezusie Chrystusie, a następnie przejętym i kontynuowanym w tradycji Kościoła. Świętość ks. Bosko, uznana oficjalnie przez Kościół, jest potwierdzeniem, że jego mądrość wychowawcza nie pochodzi „ani z krwi, ani z żądzy ciała", ale od Ducha Bożego, że jego program wychowawczy ma znamiona ewangeliczne, a jego ziemska egzystencja była życiem według Ducha Świętego.

Św. Jan Bosko osadził swoją duchowość w nurcie humanizmu chrześcijańskiego, inspirując się duchowością św. Franciszka Salezego[24], „gorliwego pasterza i doktora miłości". Święty Biskup Genewy w swojej doktrynie duchowej ukazywał optymistyczny obraz Boga, wypływający z tego optymistyczny obraz człowieka, Jezusa Chrystusa jako Człowieka Doskonałego oraz powołanie ludzkie do naśladowania Syna Bożego, który z miłości przyszedł na świat. Wychowawca z Valdocco w świetle tej doktryny kierował się w swoim życiu „optymizmem wychowawczym", „pedagogią świętości", „Ewangelią wychowania" — czyli Dobrą Nowiną o wychowaniu i rozwoju człowieka.

Stał się inicjatorem duchowego doświadczenia w Kościele, które wyrasta z pola wychowania. Jest stawiany wychowawcom i duszpasterzom młodzieży za wzór do naśladowania. W naśladowaniu nie tyle chodzi, aby powielać zewnętrzne zachowania czy gesty. One są manifestacją ducha danego człowieka, jego życia w Duchu Świętym, który „tchnie, kędy chce" (J 3, 8). W naśladowaniu chodzi zatem o sięganie do motywacji, które kierowały danym człowiekiem, wartości, które organizowały jego życie, inspiracji pochodzących od Ducha Bożego, które wytyczały jego sposób działania. Konkretnym wyrazem tego „wnętrza" jest duchowość danej osoby. Święty Jan Bosko wyraził tę prawdę słowami: „Szedłem zawsze naprzód, jak Pan mnie prowadził i jak tego domagały się okoliczności"[25].

---

[23] *Ibidem*, nr 5.

[24] Por. I. Viganò, *Duchowość salezjańska w służbie nowej ewangelizacji...*, *op. cit.*, s. 22.

[25] MB XVIII, s. 36.

II. CHARAKTERYSTYCZNE ELEMENTY DUCHOWOŚCI WYCHOWAWCY W STYLU ŚW. JANA BOSKO

Gruntowna, posoborowa refleksja duchowych córek i synów ks. Bosko, zrzeszonych w ruchu kościelnym zwanym Rodziną Salezjańską[26], nad własną tożsamością pozwoliła wskazać na charakterystyczne przejawy duchowości wychowawcy wywodzące się z duchowej szkoły Wielkiego Wychowawcy. *Karta Posłannictwa Rodziny Salezjańskiej*[27] wymienia następujące elementy tej duchowości: 1) harmonia między wychowaniem i ewangelizacją, 2) inspiracja płynąca od Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza, 3) dynamiczna miłość apostolska, 4) duchowość codzienności manifestująca się w działaniu, 5) dobroć i serdeczność w kontaktach międzyludzkich, 6) modlitwa prosta, apostolska i głęboko osadzona w życiu i 7) kult Maryi — Mistrzyni.

1. Harmonia między wychowaniem i ewangelizacją. Zespolenie wszystkich sił, talentów i darów duchowych w działalności wychowawczej

Klasyczne formuły określające duchowość salezjańską brzmią: „ewangelizować, wychowując, i wychowywać, ewangelizując"[28], „łaska jedności", „głębia apostolska"[29]. Formuły te wyrażają głęboką jedność charakteryzującą duchowość wychowawcy w stylu ks. Bosko, która zespala harmonijnie dwa wymiary życia

[26] Rodzina Salezjańska św. J. Bosko jest zjednoczeniem wspólnot, instytutów zakonnych i świeckich oraz grup apostolskich, które żyją tym samym duchem salezjańskim, wywodzącym się od św. Jana Bosko, podejmują w różnych zakresach to samo posłannictwo młodzieżowe, zobowiązują się do wzajemnej współpracy i współdziałania, są oficjalnie uznane. W świecie istnieje 21 gałęzi Rodziny Salezjańskiej zrzeszających ponad 400 000 członków, ponadto 27 grup, wspólnot i zgromadzeń zakonnych zgłosiło chęć przynależności do RS. W Polsce istnieje obecnie 7 gałęzi RS: Salezjanie Ks. Bosko, Córki Maryi Wspomożycielki (Salezjanki), Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich, Stowarzyszenie Byłych Wychowanków, Instytut Ochotniczek Ks. Bosko, Stowarzyszenie Maryi Wspomożycielki Wiernych, Zgromadzenie św. Michała Archanioła.

[27] *Karta Posłannictwa Rodziny Salezjańskiej* (*Carta della Missione della Famiglia Salesiana*, Ed. SDB, Roma 2000) jest owocem wspólnotowej refleksji przedstawicieli wszystkich gałęzi Rodziny Salezjańskiej na temat posłannictwa i duchowości apostolskiej dzisiaj. Została ona podpisana przez ks. Juana Edmundo Vecchiego, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego w dniu 25 listopada 2000 r. W języku polskim ukazała się ona w styczniu 2001 r., wydana przez Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

[28] Por. *Carta della Missione della Famiglia Salesiana*, Ed. SDB, Roma 2000, art. 22.

[29] Por. I. Viganò, *Duchowość salezjańska w służbie nowej ewangelizacji...*, *op. cit.*, s. 27.

wychowawcy-apostoła: wychowanie i ewangelizację, porządek natury i łaski, działanie człowieka i działanie Boga, doskonałość ludzką i świętość.

Odzwierciedleniem harmonijnego zespolenia różnych sprawności, talentów, pragnień i potrzeb była osobowość ks. Bosko. Święty Wychowawca z Valdocco, obdarzony przez Boga darami natury i łaski, był człowiekiem głębokiej harmonii i jedności. Był prawdziwym, dojrzałym człowiekiem, ubogaconym cnotami i zaletami ludzi Piemontu, z których się wywodził. Był on otwarty i umiał cenić rzeczywistość ziemską, geniusz ludzkiego umysłu i osiągnięcia techniki, a jednocześnie był człowiekiem Bożym, autentycznym świętym, ściśle zjednoczonym z Bogiem, człowiekiem żyjącym według Ducha. „Ubogacony darami Ducha Świętego, żył tak, jakby na oczy widział Niewidzialnego"[30].

Bogata osobowość ks. Bosko, otrzymane przez niego charyzmaty i łaski były wkomponowane w jego program życia wychowawczo-apostolskiego, były twórczo wykorzystane w służbie ubogiej i opuszczonej młodzieży. Swój program życia apostolskiego realizował z mocą, wytrwałością i konsekwencją wśród wielu trudności, przeszkód i kryzysów[31].

Cała salezjańska działalność wychowawcza posiada profil duchowy. Jest odzwierciedleniem miłości, która ma swoje źródło w Bogu, który „uprzedza każde stworzenie swoją Opatrznością, towarzyszy mu swoją obecnością i zbawia, obdarzając życiem"[32]. I odwrotnie — jego głębia życia w Duchu Świętym odnajduje swoją manifestację w działalności wychowawczej i posłudze wobec młodego człowieka. Działalność ta otwiera się na wszelkie bogactwa kultury i promocji człowieka, na wszelkie przejawy solidarności międzyludzkiej i troskę o wspólne dobro.

Szczególnym przejawem „łaski jedności" była u ks. Bosko realizowana zasada życiowa: „wychowywać — ewangelizując, ewangelizować — wychowując". Według zamysłu ks. Bosko, wychowanie winno łączyć się z wprowadzaniem młodego człowieka w przyjaźń z Jezusem Chrystusem — szczytem doskonałości. Był przekonany, że rozwój ludzki domaga się rozwoju duchowego i to ukierunkowanego na życie Ewangelią, tworząc jeden współbrzmiący proces rozwoju integralnego. Punktem docelowym tego rozwoju była świętość.

Ks. Bosko powyższy program określał: „uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin"[33], wskazując z jednej strony ideał wychowawczy, a z drugiej ścisłe współbrzmienie w ramach salezjańskiej duchowości apostolskiej porządku przyro-

[30] Por. *ibidem*, art. 21.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, art. 20.
[33] Por. *Carta della Missione...*, *op. cit.*, art. 8.

dzonego z nadprzyrodzonym. Program wychowawczy staje się jednocześnie elementem duchowości, a metoda wychowawcza utożsamia się z życiem w Duchu Świętym. „Łaska jedności" wskazuje, że wychowawca oddziałuje na wychowanka całym swoim życiem: swoją „filozofią życia", tym, co mówi, tym, co jest przedmiotem jego fascynacji i pragnień, tym, co czyni swoją modlitwą i kontaktem z Bogiem oraz moralnością.

Według duchowości salezjańskiej, wychowawca osiąga swoją świętość przez praktykę wychowania i apostołowania wśród dzieci i młodzieży. Dla niego spełniać swoje obowiązki wychowawcze oznacza postępować drogą według Ducha Świętego. Jego życie duchowe jest ukierunkowane na pracę wychowawczo-apostolską, a działalność wychowawczo-apostolska znajduje swoje dopełnienie, źródło, moc i energię w zjednoczeniu z Bogiem na modlitwie i sakramentach świętych. Zajęcia nie są przeszkodą w drodze do Boga, ale pomocą i ukierunkowaniem.

2. Czerpanie inspiracji z oblicza Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza

U podłoża każdej duchowości leży przyjaźń z Jezusem Chrystusem, a dążenie do komunii i zjednoczenia z Nim stanowi opcję fundamentalną chrześcijanina. Jezus Chrystus, Człowiek doskonały, jest punktem docelowym procesu rozwoju człowieka oraz całego dzieła wychowania.

U źródeł duchowości salezjańskiej odnajdujemy fascynację obliczem Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza, i jego stylem docierania do samej głębi serca człowieka i jego duchowej przemiany metodą dobroci, cierpliwości, łagodności, perswazji, ukazywania jego godności i powołania do świętości. Ks. Bosko wskazuje Go swoim współpracownikom jako „Mistrza, przewodnika, wzór"[34]. „Jezus Chrystus — pisał — stał się małym z maluczkimi i dźwigał nasze słabości. On jest nauczycielem wychowawczej dobroci [...] nie złamał trzciny nadłamanej ani nie zgasił tlejącego knotka. Oto nasz wzór"[35].

Jezus Chrystus — Dobry Pasterz jest ikoną „Ojca", obrazem Boga Niewidzialnego, Jego Miłosierdzia, uprzedzającej miłości manifestującej się Opatrznością. Chrystus Pan powie: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce... Ja przyszedłem po to, aby (owce) miały życie, i miały je w obfitości" (J 10, 11 i 10).

---

[34] Por. J. Bosko, *Z Duchowego Testamentu* [w:] *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 449.

[35] G. Bosco, *Lettera da Roma* [w:] *Costituzioni della Società di san Francesco di Sales. Scritti di Don Bosco*, Roma 1984, s. 248.

Jezus Chrystus, Dobry Pasterz, wrażliwy na to, co małe, słabe, potrzebujące pomocy i wsparcia, jest inspiracją dla chrześcijańskiego wychowawcy. Pełen mocy Ducha Świętego wspaniałomyślnie służył potrzebującym, uzdrawiał chorych, wskrzeszał umarłych, z nadzieją głosił nadejście Królestwa Bożego...

Ks. Bosko w lekturze Ewangelii odkrywał uprzywilejowaną miłość Jezusa Chrystusa do ludzi młodych[36]. Orędzie Ewangelii ujawnia w wielu miejscach tę miłość. „Jezus Chrystus kocha ich" (Mk 10, 2: „spojrzał z miłością na niego, umiłował go"); chciałby ich mieć obok siebie (Mt 19, 14–15; Mk 10, 13–16; Łk 18, 15–17: „pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie...", Łk 19, 46–48: „kto przyjmuje jedno z tych najmniejszych, Mnie przyjmuje"), zaprasza młodych do pójścia za Nim (Mt 19, 16–26; Mk 10, 17–22: bogaty młodzieniec); uzdrawia ich (J 4, 46–54; „Idź, syn twój żyje..."); wskrzesza ich (Łk 7, 11–15: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań"; Mk 5, 21–23; Łk 8, 40–45: córka Jaira); uwalnia ich od szatana (Mk 17, 14–18; Łk 9, 37–43: wypędza szatana z pewnego chłopca; Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30; i z córki kobiety kananejskiej lub syrofenicjanki); wyróżnia ich darem przebaczenia (Łk 15, 11–32: przypowieść o synu marnotrawnym); posługuje się nimi przy czynieniu cudów (J 6, 11–15: „Jest tu jeden chłopiec, który ma pięć chlebów jęczmiennych i dwie ryby...")[37].

Serce wychowawcy salezjańskiego napełnia się tajemnicą paschalną Jezusa Chrystusa, aby gruntowniej i głębiej przeniknąć serce ubogiego i potrzebującego pomocy człowieka młodego. Jezus Chrystus, przyjaciel maluczkich i ubogich pomaga z wiarą wejrzeć w głębię ludzkiego serca, uczy dawać siebie innym, postawy cierpliwości, znoszenia urazów, pomaga z nadzieją, wytrwałością i entuzjazmem codziennie podejmować trud wychowania. Według ks. Bosko Bóg jest obecny w życiu ludzi młodych i objawia się przez nich. To kontakt z ludźmi młodymi jest motorem duchowego wzrostu, inspiracją do odczytywania znaków czasu, impulsem do ustawicznego nawracania się, życia w prawdzie i zawierzenia Bogu.

---

[36] Por. G. Bosco, *Giovane Provedutto (fragmenty)* [w:] G. Bosco, *Scritti spirituali..., op. cit.*, tom I, s. 115–116: „Imperciocché quantunque egli (Iddio) ami tutti gli uomini, come opera delle sue mani, tuttavia porta una particolare affezione ai giovanetti, formando in essi le sue delizie: Deliciae meae esse cum filiis hominum. Dunque voi siete la delizia e l'amore di quel Dio che vi creò..."; św. Jan Bosko we wstępie do Regulaminu Oratorium św. Franciszka Salezego pisze: „Le parole del Santo Vangelo che ci fanno conoscere essere il Divin Salvatore venuto dal cielo in terra per radunare insieme tutti i figliuoli di Dio, dispersi nelle varie parti della terra, parmi che si possano letteralmente applicare alla gioventù dei nostri giorni. Questa porzione la più delicata e la più preziosa dell'umana Società, su cui si fondano le speranze di un felice avvenire, non è per se stessa di indole perversa" ([w:] *Giovanni Bosco. Scritti pedagogici e spirituali* (a cura J. Borrego, P. Braido, A. Ferriera Da Silva...), Roma 1987, s. 41; por. także MB II, s. 45).

[37] J. Vecchi, *Wskazania w odniesieniu do praktyki duchowości salezjańskiej. Niektóre kluczowe momenty zawarte w nauczaniu ks. Idziego Viganò* [w:] *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 354, Kraków 1995, s. 13.

Nie da się wyjaśnić „serca oratoryjnego" ks. Bosko w oderwaniu od Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. W Jezusie Chrystusie, „nowym Człowieku" „Boska pedagogia" osiągnęła swój cel, a cała kultura i dzieło wychowania odnajdują swój punkt kulminacyjny. „Jezus Chrystus jest nowym początkiem wszystkiego. Wszystko w Nim odnajduje siebie, zostaje przyjęte i oddane Stwórcy, od którego wzięło swój początek"[38]. Jezus Chrystus, Boski Nauczyciel, który najdoskonalej zna tajemnice ludzkiego serca, określa etapy wzrostu i nabywania świętości przez człowieka. On swoim życiem wskazuje właściwy kierunek rozwoju i wychowania ludzi młodych, wskazuje szczyt doskonałości. On też nadaje ostateczny sens ludzkim poszukiwaniom, trudom i dążeniom. On jest natchnieniem salezjańskiego wychowawcy i nauczyciela.

3. Dynamiczna miłość wychowawczo-duszpasterska

Duch Święty obdarzył ks. Bosko szczególną wrażliwością na świat ludzi młodych, zwłaszcza „zagrożonych i ubogich" oraz na ich potrzeby[39]. „Wierzcie mi — powtarzał — że wszystko, czym jestem, jest całkowicie dla was, dniem i nocą, rano i wieczorem, w każdej chwili. Nie mam innego celu jak tylko troskę o wasze dobro moralne, umysłowe i fizyczne"[40]; „tu z wami czuję się dobrze. Moje życie, to właśnie przebywanie wśród was"[41].

Ks. Bosko był przekonany, że Bóg kocha młodzież i że jest ona umiłowaną cząstką ludzkiej społeczności: „Pamiętajcie chłopcy — mówił — że jesteście radością Pana"[42]. Miłość apostolska do młodego człowieka określała rytm i styl życia Wielkiego Wychowawcy, była mu programem życia, głównym motywem przedsięwzięć i poczynań duszpasterskich, fundamentalnym motywem jego działania: „Dla was studiuję, dla was pracuję, dla was żyję i za was jestem gotów także oddać życie" — powtarzał ks. Bosko swoim chłopcom[43]. Jego miłość do chłopców miała bardzo konkretny i praktyczny wyraz. Była to miłość wychowawcza i duszpasterska. Starała się zaradzić ich potrzebom materialnym, psychicznym, społecznym ze szczególnym uwrażliwieniem i akcentem na potrzeby duchowe.

---

[38] Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente"*, nr 6.

[39] Por. *Carta della Missione...*, *op. cit.*, art. 2 i 4.

[40] MB VII, s. 503; cyt. za: Jan Paweł II, *List „Ojciec i nauczyciel"*, nr 14.

[41] MB IV, s. 654: „Qui con voi mi trovo bene, è proprio la mia vita stare con voi".

[42] MB III, s. 605: „Ricordatevi, o giovani, che voi siete la delizia del Signore".

[43] Ks. Ruffino, *Kronika Oratorium*, CAS 110, zeszyt 5, s. 10 — cyt. za *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, art. 14.

Miłość wychowawczo-duszpasterska jest centralnym i szczytowym punktem duchowości salezjańskiej, stanowi jej „serce i istotę życia salezjańskiego"[44]. Jest ona generatorem rozwoju duchowego wychowawcy-apostoła, źródłem jego mocy apostolskich, gorliwości, twórczości, entuzjazmu. Jest to miłość sięgająca swymi korzeniami miłości w Bogu, o której św. Paweł mówi: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Bóg, według ks. Bosko, jest „pełnią miłości", a droga jednoczenia się z Nim źródłem nabywania miłości[45].

Św. Franciszek Salezy tę centralną pozycję miłości wyraził w zdaniu: „Człowiek jest doskonałością stworzonego świata, duch jest doskonałością człowieka, miłość jest doskonałością ducha, a miłosierdzie (miłość — *caritá*, która ma swoje źródło w Bogu) jest doskonałością miłości"[46]. Ks. Bosko, który obrał św. Franciszka Salezego za Patrona swoich dzieł i przyjął jego hasło *da mihi animas* jako syntezę własnej duchowości, ustawił się w tym szerokim nurcie duchowym zainicjowanym przez św. Biskupa z Genewy[47]. Ks. Bosko pisał, że jego metoda wychowawcza opiera się całkowicie na miłości czerpanej z Boga, a opisanej słowami św. Pawła: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest... wszystko znosi... we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma"[48].

Jest ona zatem darem łaski, owocem życia w Duchu Świętym: „miłość jest tym, co wyróżnia dzieci Boga" — twierdził ks. Bosko[49]. Nie można bowiem kochać Boga i w konsekwencji drugiego człowieka bez pomocy Ducha Świętego: „Nam zaś objawił [to] Bóg — pisze św. Paweł przez Ducha, bowiem Duch przenika wszystko, również głębokości Boże... Tak też tego, co Boskie, nie poznał nikt, z wyjątkiem Ducha Bożego" (1 Kor 2, 10n). Ta miłość płynąca od Boga jest podstawowym motywem uznania i akceptacji siebie, jak i drugiego człowieka jako dziecka Bożego. Jest ona z natury swojej ukierunkowana na głoszenie Ewangelii, wychowanie do wiary, budowanie wspólnoty ludzi wiary, uświęcenie własne i innych.

Miłość wychowawczo-apostolska, zespalająca wymiar wertykalny z horyzontalnym, jest wyrazem zażyłości z Bogiem i zjednoczenia z Nim oraz praktycznej, operatywnej miłości drugiego człowieka. Miłość wychowawczo-apostolska jest miłością osobową, interesuje się całym człowiekiem, dąży do ogarnięcia wszystkich jego wymiarów i przejawów życia i działania.

---

[44] *Carta della Missione...*, *op. cit.*, art. 24.

[45] G. Bosco, *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, Torino 1847, s. 81.

[46] Cyt. za: I. Viganó, *Duchowość salezjańska w służbie nowej ewangelizacji...*, *op. cit.*, s. 22.

[47] *Ibidem*, s. 22–23.

[48] Por. J. Bosko, *System Prewencyjny w wychowaniu młodzieży* [w:] *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 427.

[49] MB III, s. 607.

Miłość wskazana wychowawcom przez ks. Bosko zakłada wymiar ascetyczny: trud i wysiłek rozeznania, co jest dobre i co służy młodemu człowiekowi, wymaga dyscypliny wewnętrznej, by kierować się dobrem obiektywnym, a nie własnymi ambicjami i upodobaniami, domaga się nabywania zdolności słuchania i pokory, uporządkowania, jasnych i zdecydowanych wyborów, domaga się oczyszczenia serca, nawracania się i kształtowania wrażliwości. Miłość wychowawczo-duszpasterska ks. Bosko jest budowana na pokorze i zaufaniu do Boga.

4. Duchowość codzienności manifestująca się w działaniu

Święty Jan Bosko postrzegał pozytywnie zdolność człowieka do aktywności i działania. Wierzył, że sprawność działania, ofiarowana człowiekowi przez Boga jest jego bogactwem i potencjałem, który należy rozwijać i jak najlepiej wykorzystać. Sam pełen ufności w Opatrzność Bożą oddawał się z pasją i entuzjazmem niestrudzonej pracowitości, często przekraczającej granicę możliwości jednego człowieka: „Służmy Panu w świętej radości" — powtarzał[50].

Według myśli ks. Bosko aktywność ludzka uporządkowana i ukierunkowana na świat wartości ma charakter twórczy i pozytywny, jest narzędziem rozwoju i uświęcenia człowieka. Zakorzeniona i umotywowana przez wartości ewangeliczne i życie w Duchu, nabiera znaczenia duchowego i zbawczego. Aktywność taka staje się wyrazem ducha ludzkiego i jego doświadczenia Boga. Człowiek przez swoją działalność i pracę jednoczy się z Bogiem – Stwórcą i uczestniczy w Jego dziele stwarzania i przemiany świata[51]. Duchowy wymiar pracy i aktywności ludzkiej nabiera szczególnego znaczenia w świetle tajemnicy Wcielenia. Syn Boży stał się Człowiekiem, zamieszkał pośród nas, „ludzkimi rękoma pracował", z żarem apostolskim „obchodził całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości" (Mt 4, 23). Jezus Chrystus uświęca ludzką pracę i działanie.

Aktywność ludzka, będąca wyrazem intensywnej miłości nadprzyrodzonej do Boga, nabiera cech „mistyki czynu"[52] i „ekstazy działania"[53]. Sformułowanie „ekstaza działania" pochodzi od św. Franciszka Salezego. Św. Biskup Genewy

[50] G. Bosco, *Il Giovane Provveduto*, Torino 1847, s. 6.

[51] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens"*, nr 24 [w:] Jan Paweł II, *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 203.

[52] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 79.

[53] E. Vigano, *Ks. Filip Rinaldi autentyczny świadek i tłumacz „ducha salezjańskiego". List okólny* [w:] *Akta Rady Wyższej*, nr 332, Kraków 1990, s. 35nn.

używał słowa „ekstaza" na określenie stanu duchowego uniesienia, podniesienia człowieka do stanu życia w Chrystusie, wyjścia człowieka poza siebie pod wpływem porywu miłości. Mówił on o trzech formach ekstazy: umysłu, uczuć i działania. Pierwsza „rodzi się z podziwu dla planu i dzieła Bożego". Jest światłem przenikającym rzeczywistość i oświecającym drogę wiary. Druga forma ekstazy jest płomienną miłością, entuzjazmem. Trzecia — pasją apostolską. Pierwsza przejawia się zachwytem i uwielbieniem Boga, druga — gorliwością i całkowitym przylgnięciem do Boga, trzecia, która jest zwieńczeniem dwóch pierwszych, wyraża się dziełami apostolskimi i intensywną działalnością[54].

„Ekstaza działania" jest wyrażeniem charakteryzującym duchowość ks. Bosko. Była ona w doświadczeniu duchowym Wielkiego Wychowawcy postawą przekraczania siebie, przekraczania własnych potrzeb, przyziemnych intencji, egoizmu, poszukiwania własnej chwały. Koncentrowała się natomiast na miłości Boga, który wzywa do budowania Królestwa Niebieskiego, do niestrudzonej pracowitości, wspaniałomyślnego oddania wszystkich sił na rzecz współdziałania z Bogiem w dziele wychowania i rozwoju duchowego młodzieży. Przybierała ona formy pasji apostolskiej. Stąd Ks. Bosko program swojego życia zamykał w wyrażeniu: *Da mihi animas, caetera tolle* — daj mi dusze, resztę zabierz.

Doświadczenie pierwszego Oratorium na Valdocco jest świadectwem wielkiego umiłowania Boga, Stwórcy wszechświata oraz wielkiego umiłowania życia. Święty Wychowawca był zatroskany, aby jego dzieła promieniowały klimatem duchowym, a jednocześnie tętniły entuzjazmem, twórczością i radością życia. Tworzył w swoich dziełach wychowawczych sprzyjające warunki do rozwijania aktywności swoich wychowanków w wszelkich możliwych wymiarach. Dbał o aktywność i rozwój fizyczny, intelektualny, psychiczny, uczuciowy, społeczny (współdziałania i współpracy, przyjaźni), a nade wszystko moralny i duchowy. Służyły temu gry i zabawy, ruch na świeżym powietrzu, przechadzki, wycieczki, muzyka, śpiew, deklamacje, akademie okolicznościowe, teatr, zajęcia plastyczne, sport, ćwiczenia sprawnościowe, koła zainteresowań, hobby, stowarzyszenia religijne, praktyki pobożne. Wszystko to miało wyzwolić potencjał drzemiących w wychowankach talentów i zdolności oraz ukierunkować je na właściwy tok rozwoju.

---

[54] Por. *Carta della Missione...*, *op. cit.*, art. 25; E. Viganò, *Charyzmat a modlitwa. List okólny* [w:] *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 339, Kraków 1992, s. 13nn i 23; E. Viganò, *Ks. Filip Rinaldi autentyczny świadek i tłumacz „ducha salezjańskiego". List okólny* [w:] *Akta Rady Wyższej*, nr 332, Kraków 1990, s. 35nn; J. Vecchi, *Wskazania w odniesieniu do praktyki duchowości salezjańskiej...*, *op. cit.*, s. 27–30; N. Cotungo, *Don Bosco contemplativo* [w:] *Tempio di Don Bosco*, Torino, Novembre 1995 (nr 8) 4–5 i Dicembre 1995 (nr 9) 4–5.

Ks. Bosko wskazał swoim wychowankom oraz współpracownikom taki sposób przeżywania Ewangelii oraz taką duchowość, które były ściśle zespolone z życiem codziennym, bez konieczności odrywania się od realiów porządku doczesnego. Prowadził ich drogą „Ewangelii życia", głosząc radosną nowinę o życiu ludzkim. Swoim wychowankom powtarzał: „Pragnę nauczyć was takiego stylu życia, który może napełnić was radością i uczyni szczęśliwymi"[55].

Pomagał odkrywać dzieło stworzenia jako wspaniały dar Stwórcy oraz uczył wrażliwości na znaki woli Bożej obecne w historii i wydarzeniach dnia powszedniego. W solidnej pracy ludzkiej, w podejmowaniu inicjatyw z odwagą i duchem przedsiębiorczości, w odpowiedzi na wyzwania czasu widział pełnienie planów Bożej Opatrzności. Stąd tak wielki akcent kładł na rzetelność w pracy, kompetencje i nabywanie potrzebnych kwalifikacji. Dyscyplinę, sumienność w pełnionych zadaniach i poczucie obowiązku traktował jako znaczące przejawy ascezy salezjańskiej[56].

Ks. Bosko w swojej spuściźnie pozostawił oryginalne doświadczenie wychowawczo-duszpasterskie zespalające harmonijnie w jedną całość różne treści, wartości, postawy pozornie przeciwstawne: dobroć i dyscyplinę, cierpliwość i obowiązkowość, spontaniczność i wierność wspólnym programom, radość i powagę, młodzieńczy entuzjazm i roztropność, zaradność życiową i uczciwość, pracę i modlitwę, nowoczesność i wierność tradycji. Zespalało ono we współbrzmiącą kompozycję istotne wymiary ludzkiego życia. „Było ono dla chłopców domem, który przygarnia; parafią, która ewangelizuje; szkołą, która przygotowuje do życia i podwórkiem, gdzie spotykają się przyjaciele i żyje się radośnie"[57].

5. Dobroć i serdeczność w kontaktach międzyludzkich

Chrześcijańska miłość, realizowana na polu wychowania młodzieży, w duchowości ks. Bosko przybiera w praktyce życia formę dobroci, życzliwości, gruntownej akceptacji i zaufania do człowieka. Ta postawa dobroci wychowawczej stanowi w dziełach salezjańskich „charakterystyczny i oryginalny element pedagogiczny i metodologiczny" całości metody wychowawczej[58]. Święty Jan Bosko, nazwany

[55] MB III, s. 9: „Voglio insegniarvi un metodo di vita che vi possa... rendere allegri e contenti".

[56] Por. Capitolo Generale 24 dei Salesiani di don Bosco (Roma, 19 II — 20 IV 1996), *Salesiani e laici: comunione e condivisione nelle spirito e nella missione di don Bosco. Documenti capitolari*, Ed. SDB, Roma 1996, nr 97–98.

[57] *Konstytucje...*, *op. cit.*, art. 40.

[58] *Karta Jedności Rodziny Salezjańskiej Księdza Bosko* (Rzym 1995), Wrocław 1998, art. 23.

przez Jana Pawła II „geniuszem serca"[59], wytyczył drogę „pedagogii dobroci", odwołującej się do bogactwa i głębi serca ludzkiego, które zostało stworzone na „obraz i podobieństwo Boże" (Rdz 1, 26). Powtarzał swoim współpracownikom, że „wychowanie jest sprawą serca".

Ks. Bosko określał tę postawę wychowawcy terminem *amorevolezza*. Słowo to nie było obrane przez Wielkiego Wychowawcę przypadkowo. *Amorevolezza* — praktyczna, doświadczalna w życiu codziennym miłość była odzwierciedleniem postawy miłosiernego Boga, który przyjmuje grzesznika[60]. Chodzi tu o codzienną postawę, która nie jest jedynie zwykłą miłością ludzką ani też nie jest samą miłością nadprzyrodzoną. Stanowi ona ścisłe zespolenie jednej z drugą, zakłada twórcze zaangażowanie się osoby wychowawcy, przyjęcie zdrowych zasad wychowawczych oraz odpowiedniego sposobu postępowania[61].

Doświadczenie „serca oratoryjnego" ks. Bosko — *amorevolezza* w swojej podstawie posiada charakter teologiczny, znajduje swój wyraz w rzeczywistej i odczuwalnej miłości ludzkiej oraz nabiera wyraźnego sensu miłości wychowawczej.

Charakter duchowy i teologiczny tej miłości wychowawczej potwierdza ks. Bosko w opisie swojego proroczego snu z 9 roku życia. W śnie, który stał się dla niego inspiracją i programem życia, otrzymał on pouczenie od Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza: „nie pięściami, ale łagodnością i miłością pozyskasz tych twoich przyjaciół"[62]. Następnie wyzna święty Wychowawca, że jego system wychowania opiera się całkowicie na słowach św. Pawła: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest... wszystko znosi... we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma"[63].

Więzi osobowe w myśli i praktyce pedagogicznej oraz duchowości ks. Bosko nabierają uprzywilejowanego i szczególnego znaczenia. Turyński Wychowawca wskazywał, że pozytywne, głębokie relacje między wychowankiem a wychowawcą stanowią fundament dzieła wychowawczego oraz rozwoju człowieka. Długoletnie doświadczenie wychowawcze ugruntowało ks. Bosko w przekonaniu, że duch rodzinny (*familiarità*), zażyłość, pogodne i serdeczne więzi przyjaźni stanowią fundament wytworzenia klimatu zaufania, a ten z kolei jest konieczny do skutecz-

[59] E. Viganò, *Nowe wychowanie. List okólny* [w:] *Atti del Consiglio Generale*, nr 337, Kraków 1992, s. 25.

[60] Por. J. M. Prellezo, *Sistema educativo ed esperienza oratoriana di don Bosco*, Torino 2000, s. 47–48.

[61] Jan Paweł II, *List „Ojciec i nauczyciel"*, *op. cit.*, nr 12.

[62] Giovanni Bosco, *Memorie dell'Oratorio di s. Francesco di Sales dal 1815 al 1855* (a cura di Antonio da Silva Ferreira), LAS, Roma 1991, s. 35.

[63] J. Bosko, *System Prewencyjny...*, *op. cit.*, s. 427.

nego wychowania[64]. Był przekonany wewnętrznie, że zanim wdroży się wychowanków do dyscypliny, posłuszeństwa i uporządkowania, potrzebne jest wzbudzenie w nich przeświadczenia, że są darzeni autentyczną miłością. W swoim Testamencie Duchowym pozostawił następujące wskazanie: „Nieustannie dąż do tego, aby wychowankowie bardziej cię kochali, niż się ciebie bali" (*Studia di farti amare piuttosto che farti tenere*)[65].

Ks. Bosko stosował mnóstwo różnych środków dla zamanifestowania tej praktycznej miłości wychowawczej: drobne upominki i pamiątki, obrazki, medaliki, słodycze, łakocie dodawane do posiłków, rzeczy codziennego użytku, jak skarpety, buty, ołówki do pisania. Miłość wyrażał poprzez wspólną zabawę, czas poświecony wychowankom, śpiew, przechadzki. Szczególną uwagę przykładał do serdecznego przyjęcia wychowanka, pełnego życzliwości pierwszego kroku, pogodnego i radosnego sposobu bycia[66].

Fascynującym przykładem metody dobroci w posłudze apostolskiej był św. Franciszek Salezy, zwany „doktorem miłości". Tego Świętego obrał ks. Bosko za patrona swoich dzieł: pierwszego Oratorium na Valdocco (1844), Zgromadzenia Salezjańskiego, Kościoła wybudowanego na Valdocco i inne. Diakon Bosko przed święceniami kapłańskimi uczynił swoim przewodnikiem świętego Biskupa Genewy. Zrobił postanowienie: „Będę się we wszystkim kierował miłością i dobrocią (słodyczą) św. Franciszka Salezego" (MB 1, 518).

W Regulaminie Oratorium z 1851–1852 stwierdza, że dzieło to złożone jest „pod patronat św. Franciszka Salezego, ponieważ ci, którzy pragną poświęcić się tego typu działalności, powinni obrać sobie tego Świętego za wzór miłości, przykładnego sposobu zachowania, które są źródłem tych owoców, jakie oczekuje się z tego dzieła oratoryjnego".

Łagodność i dobroć św. Franciszka Salezego przybrały w Systemie Prewencyjnym ks. Bosko postać *amorevolezza* — jednego z trzech fundamentów tego systemu wychowawczego. Element ten w kontekście całego życia nabiera znaczenia szerszego i duchowego, przyjmując postać „ascezy dobroci"[67]. Jest to asceza ukierunkowana na przełożenie chrześcijańskiej miłości na grunt wychowania. Motywem tak rozumianej ascezy jest okazanie młodemu człowiekowi dojrzałej, intensywnej, pięknej miłości poprzez konkretne doświadczenie dobra.

---

[64] Por. Jan Paweł II, List *Ojciec i nauczyciel...*, *op. cit.*, nr 12.

[65] G. Bosco, *Ricordi confidenziali ai direttori delle case* [w:] Giovanni Bosco, *Scritti pedagogici e spirituali* (a cura di J. Borrego, P. Braido, A. Ferriera da Silva), LAS, Roma 1987, s. 79.

[66] Por. J. M. Prellezo, *Sistema educativo...*, *op. cit.*, s. 50–51.

[67] *Karta Jedności Rodziny Salezjańskiej Księdza Bosko...*, *op. cit.*, art. 23.

6. Modlitwa prosta, apostolska i głęboko osadzona w życiu

Życie św. Jana Bosko było wypełnione mnóstwem zajęć, prac apostolskich, a jednocześnie było głęboko zakorzenione w Bogu. Modlitwa, którą praktykował Święty Wychowawca, była ściśle związana z jego posłannictwem i stylem życia, była to modlitwa wychowawcy-apostoła młodzieży.

Ks. Bosko osadził swoje życie duchowe na czterech charakterystycznych wskazania Jezusa Chrystusa dotyczących modlitwy[68]: „módlcie się nieustannie, w każdym czasie" (Łk 21, 36), „na modlitwie nie bądźcie gadatliwi" (Mt 6, 7), „w modlitwie zwracajcie się z ufnością synowską do Boga słowem »Ojcze«" (por. Mt 6, 9), „trzeba się modlić i »oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie«" (J 4, 23).

Wychowawca z Valdocco przywiązywał do modlitwy bardzo wielką wagę. Twierdził, że „modlitwa jest jedyną siłą, na którą możemy liczyć"[69]. Modlitwa ks. Bosko ogarniała całe jego życie: wyrażała się zażyłym dialogiem z Bogiem, przybierała formę niestrudzonej pracy dla Niego i troski o Jego Królestwo, była nieustannym myśleniem o Nim i o Jego sprawach, manifestowała się znoszeniem trudów apostolskich i cierpień — dla Niego, i z miłości do Niego. Jego dialog z Bogiem rozwijał się zarówno przez modlitwę myślną, słowną i liturgiczną, jak i poprzez spotkanie z Nim w młodym człowieku. Ks. Bosko traktował miłość i służbę młodzieży jako wyraz i narzędzie spotkania z Bogiem. Modlitwa Świętego Wychowawcy przechodziła w pracę i apostolat, a praca i apostolat wiodły do spotkania z Bogiem, tworząc harmonijną jedność.

Modlitwa i praca były dla ks. Bosko dwiema formami tej samej miłości Boga: miłości manifestowanej w sercu swoim (wewnętrznej) i na zewnątrz (apostolskiej). Ten rodzaj łączności z Bogiem przybrał charakter modlitwy „całym życiem" lub celebracji „liturgii życia". Te wyrażenia pragną ukazać bogactwo modlitwy, która nie ogranicza się do praktyk i ceremonii, ale przenika i rozciąga się na wszystkie momenty życia. Modlitwa taka akcentuje, że serce człowieka jest świątynią Boga, w której nieustannie jest On wielbiony, adorowany — w niej składa Mu się kult duchowy.

Szczytowym przejawem modlitwy w dziełach ks. Bosko były sakramenty i liturgia. One stanowiły punkt centralny życia Oratorium na Valdocco i w innych dziełach salezjańskich. Metoda wychowawcza ks. Bosko jest nazywana „pedagogią sakramentalną". Św. Wychowawca mówił o dwóch kolumnach jego gmachu wychowawczego: Sakramencie Pojednania i Eucharystii.

---

[68] Por. J. E. Vecchi, *Spiritualità salesiana...*, *op. cit.*, s. 93.

Uroczyste celebracje liturgiczne w dziełach ks. Bosko były wielkim świętem, wyrazem radości płynącej z Paschy Pana. Wyzwalały one duchowy potencjał wszystkich uczestników. Przeżywane były one ze splendorem, pięknem ceremonii, uroczystą oprawą, śpiewami i muzyką, charakteryzowały się entuzjazmem, uroczystym klimatem, aktywnym uczestnictwem wszystkich. Były one starannie przygotowywane, zwłaszcza z punktu duchowego, poprzez tridua i nowenny. Ks. Bosko zapraszał do ich wspólnego przeżywania osoby znamienite, hierarchów kościelnych, dostojnych gości. Stanowiły one intensywne i uprzywilejowane momenty wychowawcze i ewangelizacyjne. Św. Jan Bosko w swoich czasach był nowatorem na polu liturgii młodzieżowej[70]. Modlitwa i liturgia nie kończyła się praktykami i celebracją w kościele, ale przenosiła się na wszystkie pozostałe momenty dnia. W Oratoriach ks. Bosko „żyło się od święta do święta". Ich rytm dyktował styl życia, pracy i zajęć.

Duchowość salezjańska w stylu ks. Bosko charakteryzuje się modlitwą pełną prostoty, dziecięcej ufności, pokory, zaufania w Bożą Opatrzność. Wychowawca turyński nieustannie podkreślał, że modlitwa powinna być radosna, twórcza, apostolska i bliska życiu: „W sprawach większej wagi — zachęcał swoich współpracowników ks. Bosko — zanim rozstrzygniesz, wznieś zawsze krótko swe serce ku Bogu"[71]. Ks. Bosko swoim przykładem modlitwy uczy rozpoznawać obecność i działanie Ducha Świętego w ludziach młodych. Pomaga poszukiwać woli Bożej i czynić sprawy ludzi młodych przedmiotem modlitwy, aby wypełniły się Boże zamysły wobec każdego z nich[72].

Wychowywać ludzi młodych do wiary — oznacza uczyć ich pracować i modlić się. Wychowywać oznacza dzielić się z młodym człowiekiem doświadczeniem Ducha Świętego, doświadczeniem modlitwy.

7. Cześć i miłość do Maryi, Wychowawczyni Syna Bożego

Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny jest głęboko zakorzenione w duchowości i posłannictwie salezjańskim. Duch Święty prowadził ks. Bosko poprzez

[69] MB III, s. 110.

[70] Por. Capitolo Generale Speciale (XX) della Società Salesiana, *Documenti Capitolari*, Roma 1972, nr 544.

[71] J. Bosko, *Wskazania poufne* [w:] *Dyrektor salezjański. Posługa animacji i zarządu wspólnoty lokalnej*, Kraków 1993, s. 30.

[72] Por. *Konstytucje...*, *op. cit.*, art. 88.

matczyne pośrednictwo Maryi. Służebnica Pańska, napełniona światłem Bożej mądrości, wiodła ks. Bosko drogami jego powołania[73].

Jan Bosko w cudownym śnie z dziewiątego roku życia na opiekunkę swojego powołania otrzymał Maryję, jako „Przewodniczkę i Mistrzynię". I tak rozpoczął on swoją nadzwyczajną działalność wychowawczo-apostolską modlitwą: „Zdrowaś Maryjo" — jak twierdził — w Święto Niepokalanego Poczęcia NMP. Liturgiczne święta i uroczystości ku czci Maryi, Matki Bożej znaczyły, jak to podkreślał sam ks. Bosko, zasadnicze etapy rozwoju jego dzieł. Duch Święty za pośrednictwem Maryi kierował ks. Bosko w powołaniu do życia licznych zastępów apostolskich. Pod koniec życia, patrząc na owoce swojej pracy, wyznał, że „tego wszystkiego dokonała Maryja".

Wychowawca z Valdocco nieustannie podkreślał Jej obecność w swoich dziełach. Była to obecność przede wszystkim wychowawczyni, nauczycielki, albowiem to Jej sam Bóg powierzył wychowanie swojego Syna. Ks. Bosko pisał: „Oświadczam wam wobec Boga: wystarczy, że jakiś chłopiec został przyjęty do domu salezjańskiego, aby Najświętsza Maryja Panna wzięła go zaraz pod swoją szczególną opiekę"[74]. Odczytywano Jej obecność — jako Matki, która przyjmuje, towarzyszy i otacza czułą opieką, ale również jest znakiem zwycięstwa nad grzechem oraz pomocą w trudzie codziennego wzrostu i nabywania świętości.

Ks. Bosko uczył swoich współpracowników nie tylko spoglądać na Maryję i Ją podziwiać, ale traktować Ją również jako inspiratorkę i natchnienie w dziele wychowania. To Maryja, Dobra Pasterka ze snu z dziewiątego roku życia, prowadziła go i wskazała mu drogę przełożenia Ewangelii Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza na język miłości wychowawczo-duszpasterskiej, metodę dobroci i łagodności.

Dalej Maryja jest dla wychowawcy w rodzaju św. Jana Bosko wzorem życia duchowego. Jest Mistrzynią w przeżywaniu zbawczych misteriów Jezusa Chrystusa. To Ona z bliska towarzyszyła swojemu Synowi we wszystkich najważniejszych wydarzeniach naszego odkupienia. Ona uczy przeżywać Najświętszą Ofiarę uobecniającą wydarzenie z Kalwarii. Ona, Dziewica zasłuchana w Słowo Boże uczy „rozważać i zachowywać" je w swoim sercu. Ona jest nauczycielką modlitwy i jednoczenia się z Bogiem oraz wypowiadania Mu *fiat*.

W końcu Maryja była postrzegana w dziełach ks. Bosko jako wzór życia chrześcijańskiego, stawiany ludziom młodym. Ona — „najdoskonalsza chrześcijanka" jest przykładem rozeznania i przyjęcia własnego powołania, zakorzenie-

[73] Por. *Konstytucje...*, *op. cit.*, art. 1 i 20.

[74] J. Bosko, *List z Rzymu (10 V 1884)* [w:] *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 442.

nie życia w Bogu, twórczego zaangażowania się w życie wspólnoty Kościoła oraz nabywania dojrzałości[75].

Św. Jan Bosko świadomy, że Maryja, posługując się nim, dokonuje „wielkich rzeczy", na różne sposoby szerzył Jej kult, oddawał Jej cześć i zapalał miłością do Niej innych. Była to forma jeszcze głębszego zawierzenia Bogu przez Maryję swojej działalności dla młodzieży i przyznania Jej właściwego miejsca w „Bożej pedagogii". Czcił Maryję pod różnymi tytułami (Pocieszycielka, Niepokalana oraz Wspomożycielka Wiernych), koncentrując się na żywej Osobie Matki Bożej i wiążąc Jej obecność ściśle z dziejami świata, historią Kościoła i potrzebami powierzonej jego trosce młodzieży[76]. Wiele gałęzi Rodziny Salezjańskiej w swoim oficjalnym tytule odwołuje się do Maryi, Matki Bożej.

La spiritualità dell'educatore nello stile di don Bosco

Parlando della spiritualità dell'educatore nello stile di don Bosco si può distinguere i tre poli della riflessione: 1) che cosa si intende con la parola *spiritualità*?, 2) quale contenuto si trova sotto l'espressione „spiritualità dell'educatore"?, 3) quale e' la specifica dell'esperienza educativo-pastorale di don Bosco? Usando la parola spiritualità nel contesto cristiano, si parla della vita nello Spirito Santo che significa un novo modo di esistere come figlio di Dio, un nuovo modo di pensare alla luce della fede, un nuovo stile dei rapporti interpersonali fondati sull'amore evangelico e un nuovo modo di agire con la forza testimoniando Dio.

Con l'espressione „spiritualità dell'educatore" si intende il modo di vita del educatore nelle Spirito Santo. È un modo di vita che unisce profondamente il lavoro educativo con lo spirito della persona. È un modo d'educazione che conduce al Cristo risorto.

Giovanni Bosco essendo proclamato santo dalla Chiesa nello stesso tempo è indicato come un modello di spiritualità per un educatore. Il suo metodo educativo (Sistema Preventivo) è anche una manifestazione della spiritualità.

Sulla base della riflessione fatta dai rappresentanti di tutti rami della Famiglia Salesiana espressa nella *Carta della Missione* si può elencare i seguenti elementi della spiritualità dell'educatore: 1) un progetto integrale ed unitario di educazione e di evangelizzazione: „Evangelizzare educando e educare evangelizzando", 2) una ispirazione derivante dall'icona del Buon Pastore, 3) la carità pastorale dinamica che trova la sua fonte nel cuore di Cristo, 4) la spiritualità del quotidiano che si esprime nell'azione e nella vita, 5) l'amorevolezza salesiana che si estende nei tutti rapporti umani, 6) la preghiera apostolica, profonda, ma semplice, piena della fiducia in Paternità di Dio, 7) la devozione alla Maria, Madre ed Maestra a cui Dio ha affidato il suo Figlio per educarLo.

[75] Por. Capitolo Generale 21 della Società Salesiana, *Documenti Capitolari (Roma, 12 febbraio 1978)*, Editrice SDB, Roma 1978, nr 94.

[76] Por. *Carta della Missione...*, *op. cit.*, art. 28.

SEMINARE
2002, 18

ADAM PASZEK SDB

SALEZJAŃSKIE ŹRÓDŁA DOŚWIADCZENIA PEDAGOGICZNEGO

Mówiąc o Systemie Prewencyjnym, należy sięgnąć nie tylko do samego tekstu opublikowanego przez ks. Bosko. Zawarte w nim treści są bowiem nie tylko osobistym dorobkiem wypracowanym przez autora, ale wypływają również z jego szerokiego doświadczenia, w postaci kontaktów z niektórymi pedagogami, lektury publikacji pedagogicznych oraz wzorowania się na dokonaniach instytucji wychowawczych. Przyczyniło się to do ciągłego pogłębiania wiedzy i praktyki pedagogiczno-dydaktycznej zarówno samego założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego, jak i jego współpracowników — salezjanów.

To doświadczenie pedagogiczne dokonywało się na różnych płaszczyznach, począwszy od osobistego charyzmatu ks. Bosko, jego kontaktów z dorobkiem pedagogicznym północnych Włoch XIX wieku, a skończywszy na pracy pedagogicznej pierwszych salezjanów, którzy zarówno w bezpośrednim kontakcie z młodzieżą, jak i poprzez teoretyczne studium nauk o wychowaniu kładli podwaliny i pogłębiali doświadczenie pedagogiczne nowego zgromadzenia zakonnego, nieustannie idąc z duchem czasów i aktualizując metody wychowawcze. Nie tylko dostosowywali się, na miarę możliwości, do dorobku pedagogicznego ówczesnych czasów, ale niejednokrotnie wyprzedzali w praktycznej inicjatywie i pomysłach istniejące metody wychowawcze. Efekty tego zaangażowania dostrzec można dziś jako pracę na polu bezpośredniego kontaktu z młodzieżą w szkołach i oratoriach, oraz w pracy naukowej na polu pedagogiczno-dydaktycznym w uniwersytetach[1].

Celem przybliżenia istotnych elementów tego doświadczenia należy, więc prześledzić wkład w dzieło wychowania pierwszych pokoleń salezjanów, z ks.

[1] Por. J. M. Prellezo, *Studio e riflessione pedagogica nella congregazione salesiana 1874/1941. Note per la stori*, „Ricerche Storiche Salesiane", 7:1988, nr 1(12), s. 35–88.

Bosko na czele. Wkład ten do dnia dzisiejszego jest rozwijany na dwóch współpracujących ze sobą płaszczyznach: a) bezpośrednia praca z młodzieżą, b) teoretyczne studium i praca uniwersytecka związana z przygotowaniem teorii, jak i formacją przyszłych wychowawców[2].

1. WKŁAD PIERWSZYCH POKOLEŃ SALEZJANÓW W DZIEŁO WYCHOWANIA

Mówiąc o wkładzie pierwszych pokoleń salezjanów w dzieło wychowania, należy podkreślić, że zarówno ksiądz Bosko, jak i jego współpracownicy byli przede wszystkim ludźmi czynu, zainteresowanymi głównie rozwiązywaniem praktycznych problemów związanych z wychowaniem chłopców w oratorium, szkole i kościele. Zauważa się to bez trudu w salezjańskich publikacjach z tego okresu[3], jak i w trosce o szybko rozwijające się nowe dzieła (domy) młodego zgromadzenia zakonnego. Dość wspomnieć, że w roku śmierci ks. Bosko (1888) istniały 62 domy zakonne, a w roku śmierci jego następcy, ks. Rua (1910), było ich 359[4]. Sytuacja ta wymagała z pewnością zaangażowania członków zgromadzenia bardziej na polu bezpośredniej pracy, związanej z utrzymaniem i funkcjonowaniem dzieł, niż prowadzenia pracy naukowej na polu pedagogiki i dydaktyki. Podkreślić jednak należy, że położenie akcentu na praktykę wychowawczą nie spowodowało zaniechania czy odrzucenia wpływów myśli pedagogicznej, obecnej w Północnych Włoszech w XVIII i początkach XIX wieku.

a. Ksiądz Bosko

Pierwsza połowa XVIII wieku została naznaczona rozwojem działalności pedagogicznej w Europie, którą reprezentują liczni twórcy nowych rozwiązań

[2] Por. *Salesiani e scienze dell'educazione. Scritti pedagogico-didattici*, a cura di J. M. Prellezo, Roma 1987; por. G. Malizia, E. Alberich (a cura di), *A servizio dell'educazione*, La Facolà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana, Roma 1984; por. M. Majewski, *System prewencyjny w KUL* [w:] *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. *idem*, Kraków 1988, s. 11–14.

[3] Por. P. Braido, *Presentazione* [w:] *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, a cura di *idem*, Roma 1992, s. 11–12.

[4] ASC Ufficio Centrale Statistica Salesiana Torino 12.02.1934, *Dati statistici generali della Congregazione Salesiana*, cyt. za: J. M. Prellezo, *Studio e riflessione*, s. 83 (ASC — *Archivio Salesiano Centrale*).

wychowawczych i teorii pedagogicznej, wśród nich m.in. Fröbel, Pestalozzi, Herbart ze swoją szkołą, a później pedagodzy i dydaktycy nurtu pozytywistycznego[5]. Równocześnie jest to okres działalności pedagogicznej na terenie Północnych Włoch (Piemont) włoskich pedagogów: F. Aporti, G. A. Rayneri, A. Rosmini, G. Allievo oraz propagowania myśli pedagogicznej na łamach czasopism o tematyce wychowawczej: „L'Educatore Primario" (1845–1846), „L'Educatore" (1847–1848), „Giornale della Società d'Istruzione e d'Educazione" (1849–1852). Natomiast praktycznie na polu wychowania działają wśród innych A. Monfat i A. Teppa[6].

Rozstrzygnięcie, w jakim stopniu idee pedagogiczne przekazywane przez współczesnych były bliskie i znane ks. Bosko, wymagałoby z pewnością osobnego i pogłębionego studium. Niemniej jednak jest niewątpliwym faktem, że działalność ks. Bosko znana była w świecie pedagogów — on sam utrzymywał z nimi kontakty, niejednokrotnie krytyczne[7].

Prellezo — analizując związek ks. Bosko z ruchem pedagogicznym — wskazuje na wspólne elementy jego poglądów pedagogicznych i poglądów współczesnych mu pedagogów, współpracujących z czasopismem „L'Educatore Primario" (1845). W jednym z numerów tego czasopisma V. Troya pisze o celu wychowania, którym jest przygotowanie (wychowanie) dobrych chrześcijan i równocześnie inteligentnych i pracowitych obywateli, którzy będą użyteczni dla społeczeństwa i rodziny[8]. Sformułowania te są bardzo bliskie temu, co w swoim Systemie Prewencyjnym będzie propagował ks. Bosko, mówiąc o *uczciwych obywatelach i dobrych chrześcijanach*[9].

Jeszcze bardziej znaczącym elementem jest wykorzystanie przez ks. Bosko metody demonstracyjnej Pestalozziego, którego poglądy propagował na łamach „L'Educatore Primario" Aporti. Wskazuje na to napisana przez ks. Bosko *Storia Sacra ad uso delle scuole* (1847), w której zachęca do korzystania z różnorodnych ilustracji, map i obrazów, ułatwiających uczniom przyswojenie i lepsze zro-

[5] Por. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, Roma 1999, s. 21.

[6] Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco nel suo „divenire"*, „Orientamenti Pedagogici" 36:1989, nr 1(211), s. 19.

[7] Por. „Po miesiącach nauki przedstawiliśmy publicznie wyniki pracy naszej szkółki niedzielnej. W obecności tak znanych postaci, jak opat Aporti, hrabia Boncompagni, zastępca burmistrza Piotr Barico i wykładowca Uniwersytetu Józef Rayneri...", Św. Jan Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, Warszawa 1987, s. 155–156.

[8] Por. J. M. Prellezo, *Studio e riflessione*, s. 37.

[9] Por. G. Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù* [w:] *Regolamento per le case della Società di S. Francesco di Sales*, Torino 1877, s. 11.

zumienie wykładanych treści. Preferuje też metodę dialogu, jako najbardziej stosowną dla umysłu młodzieży[10].

Zbieżność poglądów ks. Bosko i Aportiego na temat niektórych elementów wychowania, jak: zjednywanie sobie sympatii dziecka, nauczanie w sposób prosty i jasny, troska o młodzież opóźnioną w nauce oraz postawa ojcowskiej miłości wychowawcy względem wychowanka, nie oznaczała jednak pełnej akceptacji, niekiedy zbyt liberalnych według ks. Bosko poglądów na temat wychowania, szczególnie wychowania religijnego. Widoczne jest to w krytycznej uwadze wskazującej, że jedną z największych wad nowoczesnej pedagogiki jest niechęć do tego, by w wychowaniu mówiło się o życiu wiecznym, śmierci i piekle[11].

Próbując ocenić relacje ks. Bosko z pedagogiką ówczesnych czasów, należy podkreślić, że kontakt ten nie miał z pewnością charakteru naukowego — systematycznego studium pedagogiki, a raczej był skutkiem jego praktycznego zaangażowania na polu wychowania. Pociągało to za sobą wzajemne zainteresowanie, a nawet — jak podkreśla Braido — serdeczne kontakty i przyjaźń z niektórymi współczesnymi ks. Bosko pedagogami, do których można zaliczyć A. Rosiminiego, G. A. Rayneri, G. Allievo (dwaj ostatni byli profesorami pedagogiki na Uniwersytecie Turyńskim)[12].

Innym istotnym aspektem, którego nie sposób pominąć, jest kontakt ks. Bosko z praktycznym wychowaniem, mającym miejsce w różnego rodzaju oratoriach[13] na terenie Piemontu, Mediolanu i Lombardii[14]. W czasach ks. Bosko działalno-

[10] „Siccome però da più saggi maestri s'inculca, che la Storia Sacra venga insegnata col sussidio delle carte figurate rappresentanti i fatti, i quali ad essa si riferiscono, così a questo venne provveduto coll'inserire varie incisioni concernenti a' fatti più luminosi. La Storia è divisa in età; e queste sono ripartite in capitoli a forma di dialogo; metodo, secondo me, il più facile, perchè un racconto qualunque possa essere dalla mobile mente di un giovine capito e ritenuto". *Storia Sacra per uso delle scuole* [w:] *Don Bosco educatore*, s. 40; por. też z rozszerzonym tekstem drugiego wydania z 1853 roku; *ibidem*, s. 44; por. J. M. Prellezo, *Studio e riflessione*, s. 37.

[11] „[...] tu ricordi bene, che una delle più grandi magagne della pedagogia moderna è auella di non volere, che nell'educazione, si parli delle massime eterne e soprattutto della morte e dell'inferno". Por. J. M. Prellezo, *op. cit.*, s. 38.

[12] Por. *Prevenire*, s. 151–152.

[13] Oratorium — instytucja wychowawczo-duszpasterska, sięgająca swymi początkami św. Karola Boromeusza (1538–1584) działającego w Mediolanie i św. Filipa Nereusza (1515–1595), pracującego duszpastersko w Rzymie. W trosce o formację chrześcijańską młodzieży gromadzili ją, zapewniając odpowiednią formację, naukę i rozrywkę. Niejednokrotnie „oratorium" wyposażone było w place, czy pomieszczenia umożliwiające gry i zabawy. Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1986, s. 162–180; por. G. Denicolò, *Oratorio* [w:] *Dizionario di scienze dell'educazione*, a cura di J. M. Prellezo (coord.), Editrice Elle Di Ci, S.E.I. Società Editrice Internazionale, Torino 1997, s. 766–767 (skrót DSE).

[14] Por. P. Braido, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, PAS, Torino 1955, s. 87–92.

ścią oratoryjną zajmował się G. Cocchi (1813–1895), inicjator licznych dzieł dobroczynnych i fundator Oratorium Świętego Anioła Stróża w Turynie[15]. Do działalności tego oratorium i jego celów wychowawczych, ks. Bosko odnosił się jednak z pewną rezerwą, zarzucając mu prowadzenie formacji upolitycznionej i zbyt oddalonej od życia Kościoła[16]. Jednak obaj turyńscy księża-wychowawcy odpowiedzieli swoimi działaniami wychowawczymi zarówno na potrzeby duszpasterskie, jak i wychowawcze, pomagając przybliżyć młodemu człowiekowi Boga, Kościół, wiarę, zabezpieczając równocześnie często samotnym, opuszczonym, pozbawionym opieki, a więc narażonym na niebezpieczeństwo, podstawowe potrzeby poprzez poprawę ich bytu w społeczeństwie[17].

Wydaje się, że najbliższymi księdzu Bosko były oratoria, inspirowane duchem św. Karola Boromeusza, które rozwijały swoją działalność w Mediolanie i na terenie Lombardii. Uwidacznia się to w regulaminie Oratorium na Valdocco w Turynie, którego treści były wzorowane na regulaminie oratoriów lombardzkich i mediolańskich[18].

Już chociażby to z pewnością niepełne wskazanie na kontakty ks. Bosko ze światem ówczesnej myśli i praktyki pedagogicznej wskazuje, że jego idee i działalność wychowawcza (prewencja, trójmian rozum – religia – miłość, asystencja – – obecność, rodzinność) wypływały zarówno z jego osobistego charyzmatu pedagogicznego, uformowanego w dzieciństwie i młodości przez matkę, szkołę, seminarium duchowne, jak i z doświadczeń oraz kontaktów z wybitnymi osobowościami (Cafasso) i działaczami pedagogicznymi. Prowadzone studia na ten temat ukazują zarówno autorów, jak i konkretne dzieła, z którymi ks. Bosko z pewnością się zapoznał i wykorzystał w swojej działalności wychowawczo-duszpasterskiej[19].

---

[15] Por. *ibidem*, s. 84–86; por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. 1, *Vita e opere*, Roma 1979, s. 107.

[16] „Don Cocchis è tutto entusiasmato della ginnasitca e per attirare a sè i giovani fa maneggiare bastoni e fucili; me le funzioni di Chiesa nel suo Oratorio sono quasi nulle. Io intendo invece che per noi il bastone sia la parola di Dio e le altre armi siano la confessione e la comunione frequente". Por. G. B Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese – Torino 1898–1948, t. 3, s. 353–354 (skrót MB).

[17] Por. P. Braido, *Prevenire*, s. 355.

[18] Por. P. Braido, *Il sistema preventivo*, *op. cit.*

[19] Por. J. M. Prellezo, *Studio*, s. 39–40; por. P. Braido, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù (1877)* [w:] G. Bosco, *Scritti pedagogici e spirituali*, Roma 1987, s. 142–152 (skrót SPS).

b. Doświadczenie pedagogiczne pierwszych pokoleń salezjanów

Wychowawcze dzieło zapoczątkowane przez ks. Bosko miało swoją kontynuację w jego następcach, którzy na miarę możliwości i świadomości potrzeby rozwijali i pogłębiali treści związane z wychowaniem. Dostrzegamy to już w uchwałach pierwszych Kapituł Zgromadzenia, jeszcze za życia ks. Bosko, które wskazywały na konieczność pogłębiania wiedzy pedagogicznej, zdobywania uprawnień i zdawania egzaminów państwowych, uprawniających do nauczania zgodnie z programem państwowym[20].

Do pierwszych salezjanów pogłębiających wiedzę pedagogiczną na poziomie uniwersyteckim należeli: F. Cerruti, który uczęszczał na wykłady pedagogiki i antropologii G. Rayneri na Uniwersytecie Turyńskim, oraz G. Barberis, uczestniczący w kursach pedagogicznych tejże uczelni. Stał się on pierwszym nauczycielem pedagogiki młodych pokoleń wychowawców salezjańskich i autorem publikacji dotyczących wychowania według stylu ks. Bosko[21].

Jednak — jak zauważa Prellezo, badacz prezentowanego problemu — wydaje się, że pierwsi członkowie Zgromadzenia Salezjańskiego zaangażowani w wychowanie chłopców, koncentrowali się głównie na dwóch podstawowych sprawach: wierności Systemowi Prewencyjnemu i otwartości na idee pedagogiczne o inspiracji katolickiej — miało to prowadzić przede wszystkim do szukania praktycznych odpowiedzi i rozwiązań, powstających w nowych sytuacjach wychowawczych[22].

Również po śmierci ks. Bosko jego następcy, chociaż z różnym skutkiem i intensywnością, starają się przede wszystkim zachować odziedziczony po Założycielu System Prewencyjny, uważany za własny[23]. Nie mniej jednak nie brakuje również wskazań zachęcających i obligujących do pogłębiania wiedzy i praktyki pedagogicznej. Pierwszy następca ks. Bosko pisze w jednym ze swoich listów, datowanym 19 marca 1902 roku, do przełożonych prowincji, podkreślając ważność odpowiedniego wykształcenia pedagogicznego i przygotowania się do nauczania w szkołach różnych przedmiotów[24].

---

[20] Por. J. M. Prellezo, *op. cit.*, s. 42–43; por. *Deliberazioni del Capitolo Generale della Pia Società Salesiana* tenuto in Lanzo-Torinese nel settembre 1877 [w:] G. Bosco, *Opere edite*. Prima serie: *Libri e opuscoli*, vol. 1–37 (ristampa anastatica), Roma 1977–1978, t. 29, s. 393 (skrót OE)

[21] Por. J. M. Prellezo, *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane (1883)* [w:] SPS, s. 235; por. *idem*, *Studio*, s. 44.

[22] Por. *Studio*, s. 47.

[23] Por. *ibidem*, s. 50–52.

[24] Por. M. Rua, *Lettere circolari ai Salesiani*, Tip. S.A.I.D. „Buona Stampa", Torino 1910, s. 280.

Formacja pedagogiczna dokonywała się w tym czasie, jak już wspomniano, głównie za przyczyną ks. Barberisa, który wzorując się na dostępnych mu dziełach pedagogicznych, propagował wiedzę pedagogiczną wśród salezjanów na terenie Włoch i za granicą. Realizowano to zadanie głównie dzięki opracowanemu na podstawie publikacji ks. Bosko oraz współczesnych mu pedagogów, na użytek salezjanów, podręcznikowi pt. *Appunti di pedagogia sacra*[25], który jednak nie został wydany oficjalnie drukiem. Wyjaśniają tę sytuację słowa wypowiedziane przez Przełożonego Generalnego Zgromadzenia F. Rinaldi, który w czasie Kapituły Generalnej w 1929 roku na propozycję wydania go drukiem miał stwierdzić w zaufaniu, że nie wypada publikować tej pozycji pod nazwiskiem ks. Barberisa, gdyż jest to w dużej mierze streszczenie dzieła prof. Rayneri[26]. Sytuacja ta sugeruje nam, jak istotny wpływ miała ówczesna myśl pedagogiczna na formację pierwszych salezjanów, co znalazło również wyraz w programach formacyjnych nowicjatów i studiów przygotowujących nowych członków Zgromadzenia, realizującego swój podstawowy cel na polu wychowania młodzieży[27].

Ważną inicjatywą na tej drodze była zapoczątkowana już na pierwszej Kapitule Generalnej Zgromadzenia troska o podręczniki szkolne i dobrą książkę[28]. W celu realizacji tego projektu podjęto starania o posiadanie własnych drukarni, które za czasów ks. Bosko były jednymi z najnowocześniejszych w Turynie[29]. Zainicjowana przez ks. Bosko troska o publikację dobrych książek i podręczników szkolnych kontynuowana była poprzez uchwały kolejnych Kapituł w 1895 (CG 7) i 1898 (CG 8)[30]. Podjęto również myśl o powstaniu czasopisma dydaktycznego, służącego pomocą w szkołach Zgromadzenia. Zaowocowało to licznymi jak na owe czasy czasopismami o tematyce wychowawczej, z których na podkreślenie zasługują „Don Bosco", powstałe w Mediolanie w 1897 i „Gymnasium", założone w Rzymie w roku 1901[31].

Do innej inicjatywy pedagogicznej tego okresu zaliczyć należy również uchwalenie, obowiązującej dla wszystkich studiujących młodych salezjanów, trzyletniej praktyki duszpastersko-pedagogicznej, tzw. asystencji, która miała być czasem

---

[25] Por. G. Barberis, *Appunti di pedagogia sacra*. Esposti agli ascritti della Società di S. Francesco di Sales, Torino 1897.

[26] „[...] questo lavoro è sostanzialmente un sunto dell'Opera del Prof. Rayneri, e perciò non conviene stamparla sotto il suo (ks. Barberis — przyp. aut.) nome". ASC 04 Capitolo Generale XIII 1929. *Proposte varie*, cyt. za: J. M. Prellezo, *Studio*, s. 56.

[27] Por. *ibidem*, s. 56–57.

[28] Por. *Deliberazioni del Capitolo Generale (1877)*, s. 18–22, [OE 29, 394–398].

[29] Por. M. Bongioanni, *Don Bosco nel mondo*, t. 1, Torino 1988, s. 291–292. Należy dodać, że w dniu śmierci ks. Bosko istniało 18 księgarni salezjańskich, w tym 9 zagranicą.

[30] Por. J. M. Prellezo, *Studio*, s. 57.

[31] Por. *ibidem*, s. 58; wykaz pozostałych powstałych czasopism ujmuje „Bollettino Salesiano" 29:1906 nr 6.

formacji w praktycznym życiu salezjańskim (to praktyka jest kontynuowana po dzień dzisiejszy)[32]. Prellezo dostrzega w tej inicjatywie reakcję na wprowadzenie we Włoszech w roku 1858 praktyki pedagogicznej dla przygotowujących się do zawodu nauczycielskiego[33].

Ta troska przejawiała się również poprzez stopniowe wprowadzanie do formacji zakonnej dydaktyki oraz wysyłanie kleryków na studia pedagogiczne. Kolejną interesującą, choć nie zrealizowaną, inicjatywą było przedłużenie o rok studiów filozoficznych, co miało według założeń lepiej przygotować kleryków od strony teorii pedagogicznej. Przyczyną niepowodzenia tej inicjatywy był pogląd niektórych salezjanów, że członkowie Zgromadzenia nie mają być filozofami czy profesorami pedagogiki, lecz wychowawcami w duchu ks. Bosko, który był przede wszystkim praktykiem, umiejącym dobrze odczytać znaki czasu i dostosować do nich swoje działanie.

Negatywne skutki postawy wynoszącej praktykę ponad podstawy teoretyczne zostały jednak dostrzeżone jako nieprzynoszące spodziewanych rezultatów wychowawczych. W efekcie podjęto działania mające na celu poprawę stanu rzeczy, podkreślając mocno, że salezjanie mają być nauczycielami i wychowawcami. Wyrazem tego zatroskania o formację pedagogiczną są wskazania dotyczące studiów teologicznych dla salezjanów, gdzie podkreśla się, że każdy ksiądz-salezjanin ma być wychowawcą młodzieży, znającym dobrze teorię wychowania, salezjański system wychowawczy, metody nauczania w każdym miejscu, o każdym czasie i jakiejkolwiek materii, a przede wszystkim religii[34].

Zasygnalizowane powyżej inicjatywy i pierwsze doświadczenia pedagogiczne Zgromadzenia nie odbywały się jednak bez trudności, niejednokrotnie ze strony samych salezjanów, którzy w trosce o „sztywne" zachowanie Systemu Prewencyjnego, zostawionego w spuściźnie przez ks. Bosko, zajmowali zachowawcze stanowisko zarówno wobec niektórych nowości pedagogicznych, jak i obawiając się zbytniego wpływu rozwijającej się w tym okresie pedagogiki pozytywistycznej i myśli modernistycznej[35].

---

[32] *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego* [w:] *Konstytucje i Regulaminy*, Roma 1986, art. 115 (skrót K): „Asystencja jest etapem życiowej, intensywnej konfrontacji z działalnością salezjańską w praktyce wychowawczo-duszpasterskiej. W tym czasie współbrat wdraża się w stosowanie Systemu Prewencyjnego, a szczególnie w asystencji salezjańskiej"; *Regulaminy Ogólne* [w:] *Konstytucje i Regulaminy*, art. 96 (skrót R): „Asystencja zwyczajnie trwa dwa lata i odbywa się ją [...] we wspólnocie, która stwarza warunki gwarantujące przydatność tej praktyki".

[33] Por. *Studio*, s. 58–59.

[34] Por. *ibidem*, s. 66–68.

[35] Por. P. Stella, *Lo studio e gli studi su don Bosco e sul suo pensiero pedagogico-educativo*. Problemi e Prospettive [w:] *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione, a cura di*, J. E. Vecchi, J. M. Prellezo, Roma 1988, s. 24–25; por. J. M. Prellezo, *Studio*, s. 64.

Aczkolwiek byłoby zasadne rozwinięcie problemu źródeł doświadczenia pedagogicznego pierwszych pokoleń salezjańskich, nie jest to celem niniejszego opracowania. Dlatego w dalszym etapie skupimy naszą uwagę na dwóch, jak się wydaje, istotnych aspektach w działalności pedagogicznej Zgromadzenia Salezjańskiego. Pierwszym z nich było powołanie w 1941 roku do istnienia w ramach Papieskiego Instytutu Salezjańskiego w Turynie (*Pontificio Atenego Salesiano* — PAS), Wyższego Instytutu Pedagogicznego (*Istituto Superiore di Pedagogia* — ISP). Uczelnia ta po przeniesieniu jej w roku 1965 do Rzymu, została przez papieża Pawła VI ustanowiona „Uniwersytetem", a Wyższy Instytut Pedagogiczny przekształcił się w Wydział Nauk o Wychowaniu (*Facoltà di Scienze dell'Educazione* — FSE)[36]. Kolejnym istotnym aspektem jest działalność pedagogiczna w różnego typu instytucjach wychowawczych, prowadzonych przez Zgromadzenie Salezjańskie.

2. WYDZIAŁ NAUK O WYCHOWANIU W PAPIESKIM UNIWERSYTECIE SALEZJAŃSKIM

Powołanie do istnienia tak poważnej instytucji, jak ISP (dziś FSE), było efektem intensywnej działalności pedagogicznej na polu wychowania, jak również otwarciem się na potrzebę rzetelnego przygotowania pedagogicznego członków Zgromadzenia, powołanego do pracy z młodzieżą. Tak należy odczytać słowa ks. Piotra Ricaldone, przełożonego Generalnego Zgromadzenia Salezjańskiego, który argumentując decyzję o powstaniu tego nowego fakultetu, stwierdził niezbędność takiej instytucji dla Zgromadzenia zakonnego wychowawców młodzieży[37]. Znalazło do odzwierciedlenie w Dokumentach Rady Generalnej z 1941 roku mówiących, że celem ISP jest dokładne przygotowanie członków zgromadzenia jako nauczycieli pedagogiki, posiadających aktualną wiedzę pedagogiczną i dydaktyczną[38].

Jak postępową i wyjątkową była ta inicjatywa, świadczą zarówno wypowiedzi konsultantów watykańskich, jak i wskazujących na ISP przy PAS jako „praw-

[36] Por. P. Stella, *op. cit.*, s. 28.

[37] Por. „È una necessità per noi, l'erezione di questa nuova Facoltà; è una necessità per la Società Salesiana, società religiosa di educatori". Archivio Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana (Roma). *Cronaca dell'anno secondo 1941–1942*, cyt. za: J. M. Prellezo, *Facoltà di Scienze dell'Educazione. Origini e primi svilupi (1941–1965)* [w:] *A servizio dell'educazione*, s. 14.

[38] Por. *Atti del Capitolo Superiore della Pia Società Salesiana* (ASC) 21:1941 nr 106, s. 142.

dziwą nowość", która nie miała wcześniej miejsca. Potwierdzeniem ważności tej inicjatywy były również liczne publikacje pedagogiczne[39].

O pedagogicznym charakterze wydziału świadczy projekt wykładanych materii, wśród których znajdujemy m.in. wstęp do pedagogiki, fizjologię, zaadoptowaną do wychowania, psychologię eksperymentalną, ogólną i wieku rozwojowego, filozofię wychowania, propedeutykę wychowania chrześcijańskiego i katechetyki, historię wychowania i pedagogiki, pedagogikę ogólną i szczegółową, dydaktykę, prawo szkolne, higienę szkolną, budownictwo szkolne, psychopatologię pedagogiczną, testy psychologiczne. Należy również podkreślić, że wykłady teoretyczne miały być uzupełniane przez ćwiczenia praktyczne o charakterze wychowawczo-dydaktycznym[40].

Zainicjowany w 1941 roku ISP, pomimo trudności spowodowanych II wojną światową rozwijał się nieustannie, aby — jak już zostało wspomniane — stać się w 1973 roku Wydziałem Nauk o Wychowaniu (FSE) w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (UPS). O nieustannym jego rozwoju świadczy wciąż wzrastająca liczba studiujących. Przykładowo w roku akademickim 1972/1973 ogółem w UPS studiowało 550 osób z 5 kontynentów (w tym 351 na FSE), wśród których było 165 salezjanów i 385 studentów świeckich. Natomiast w roku 1995 studiujących było 1 285[41]. Statystyka podsumowująca lata 1965–2000 daje nam szeroki przegląd absolwentów w liczbie 11 334 z 136 krajów. Z liczby tej 5 904 to absolwenci Wydziału Nauk o Wychowaniu. W roku akademickim 1999/2000 w UPS studiowało 1 583 studentów, z czego 723 na Wydziale Nauk o Wychowaniu[42].

To zaangażowanie w pracę dydaktyczną zaowocowało również licznymi publikacjami dotyczącymi spraw wychowania. Można powiedzieć, że jest to kontynuacja uchwał pierwszej Kapituły Generalnej Zgromadzenia, która miała miejsce jeszcze za życia ks. Bosko. W jej uchwałach czytamy, aby podręczniki szkolne były pisane lub przynajmniej sprawdzane i poprawiane przez salezjanów w przypadku, gdy ich treści są zbyt trudne lub sprzeczne z wychowaniem religijnym[43].

---

[39] Por. J. M. Prellezo, *Studio*, s. 72–73; por. *idem*, *Facolta di scienze dell'educazione* [w:] DSE, s. 406; por. E. Giammancheri, *La prima Facoltà di Pedagogia è sorta in Italia nel nome di Don Bosco*, „Scuola Italiana Moderna" 66:1957, nr 17, s. 7–8.

[40] Por. J. M. Prellezo, *Facoltà*, s. 18.

[41] Por. La Società di San Francesco di Sales. *Dati statistici. CG 24*. Capitolo Generale 24æ. Allegato alla Relazione del Vicario del Rettor Maggiore, Roma 1996, s. 48.

[42] Por. Notizie. Bollettino degli „Amici dell'Università Pontificia Salesiana", 17:2000, nr 1, s. 4–5. Do Wydziału należą następujące katedry: Teoria i historia wychowania (1023), Metodologia pedagogiki (1175), Pedagogika szkolna (533), Psychologia (1741), Duszpasterstwo młodzieżowe i katechetyka (603), Katechetyka (319), Psychologia kliniczna (404), Pedagogika religijna (114). W nawiasach podano liczbę absolwentów z lat 1965–2000.

[43] Por. „Per regola generale i libri di testo siano scritti o corretti dai nostri socii [...]", *Deliberazioni (1877)*, s. 18 [OE 29,394].

Efektem tego są liczne publikacje pedagogiczne sięgające początków XX wieku[44] i kontynuowane po dzień dzisiejszy[45].

Istotną na tym polu inicjatywą są również powołane do istnienia czasopisma propagujące tematykę wychowania. Wśród nich należy chociażby wymienić te o zasięgu międzynarodowym i związane z UPS: „Orientamenti Pedagogici" (1953), „Note di pastorale giovanile" (1967), „Salesianum", „Rivista di Scienze dell'Educazione", „Tuttogiovani Notizie"[46]. Pomocą w propagowaniu wychowania w duchu św. Jana Bosko są również zainicjowane przez niego i do dziś rozsiane po całym świecie wydawnictwa i drukarnie salezjańskie, które realizują zadanie wytyczone im przez Założyciela: „Wydawanie i rozpowszechnianie dobrych książek jest jednym z podstawowych celów Zgromadzenia Salezjańskiego[47]. Dziś można wyliczyć 52 wydawnictwa, 64 drukarnie i 98 księgarń, kilka centrów radiowo-telewizyjnych[48] oraz prowadzonych przez Zgromadzenie 39 wydziałów uniwersyteckich, obejmujących swym wpływem około 27 000 studentów[49].

Wszystkie powyżej zasygnalizowane inicjatywy mają na celu konkretną pomoc w bezpośredniej pracy wychowawczo-duszpasterskiej z młodzieżą. Dokonuje się ona na różnych płaszczyznach i w różnych instytucjach, wśród których do podstawowych należą Oratoria i ośrodki młodzieżowe, szkoły i ośrodki doskonalenia zawodowego, internaty i domy dla młodzieży zagrożonej oraz parafie i placówki misyjne[50].

3. SZKOLNICTWO SALEZJAŃSKIE

Mówiąc o doświadczeniu pedagogicznym, nie sposób bazować jedynie na teorii pedagogicznej, choćby tworzonej i przekazywanej w najznakomitszy sposób. Doświadczenie pedagogiczne staje się bowiem udziałem dopiero w bezpośrednim kontakcie z dziećmi i młodzieżą w trakcie procesu wychowawczego. Miał tego świadomość ks. Bosko, dla którego pasją było spotkanie z młodym człowiekiem i udzielenie mu pomocy, szczególnie temu biednemu, opuszczonemu, po-

[44] Por. F. Cerruti, *Elementi di pedagogia*, Tipografia Salesiana, Torino 1895; por. C. Leôncio da Silva, *Pedagogia. Manual teorico-pratico para uso dos educadores. I: O educando e sua educação*, Livr. Salesiana São Paulo 1938; por. V. Cimatti, *Lezioni di pedagogia*, Libreria Editrice Internazionale, Torino 1911; por. F. Maccono, *Un aiuto all'educatore ossia saggi di brevi considerazioni pedagogico-ascetiche*, Scuola Tipografica Salesiana, Milano 1902.

[45] Por. U. Gianetto, *Rassegna bigliografica della FSE* [w:] *A servizio*, s. 130–142.

[46] Por. Bongioanni, *Don Bosco*, s. 306–307.

[47] Por. *ibidem*, s. 300–301.

[48] Por. *Dati statistici CG 24*, s. 85–91.

[49] Por. *ibidem*, s. 56–57.

[50] Por. K 42.

zbawionemu wykształcenia. Nie zadowalał się on doraźną pomocą w postaci jałmużny, miał świadomość konieczności ofiarowania młodzieży bezcennego daru, jakim jest wykształcenie, otwierające drogę do łatwiejszego zdobycia pracy, a przez to osiągnięcia życia godnego człowieka. Metodą do osiągnięcia tego celu było założone przez niego Oratorium, będące „dla chłopców domem, który przygarnia; parafią, która ewangelizuje; szkołą, która przygotowuje do życia i podwórkiem, gdzie spotykają się przyjaciele i żyje się radośnie"[51].

Pierwszym etapem działalności szkolnej były zwykłe lekcje katechizmu i nauka czytania, które ze względu na pracę chłopców odbywały się zwykle wieczorami i w niedziele, dając tym samym początek „pierwszej w tym środowisku szkoły wieczorowej", której program nauczania stopniowo został poszerzony o arytmetykę, rysunek, łacinę, geografię i Historię Świętą[52]. Na bazie tego Oratorium, gromadzącego bezdomnych, bezrobotnych i zaniedbanych chłopców, wyrosły stopniowo różnego typu pracownie uczące zawodu: krawiecka i szewska (1853), introligatorska (1854), stolarska (1856), drukarska (1861), ślusarska (1862). Tak prowadzone kształcenie zawodowe zgromadziło w Oratorium na Valdocco 200 uczniów, którym zapewniano obok nauki: pracę, nocleg, wyżywienie i dobrą rodzinną atmosferę wychowawczą. Zainicjowane w ten sposób dzieło dało podwaliny do powstania pierwszych salezjańskich szkół zawodowych, zapewniających wychowanie dzieci i młodzieży w duchu katolickim i przygotowujące ich do wejścia w dorosłe życie[53]. To zaangażowanie na polu kształcenia zawodowego podjęła w 1886 roku Kapituła Generalna, która w dokumencie końcowym podkreśla, jaki jest cel tego typu szkół, prowadzonych przez Zgromadzenie. Wychowankowie po ich ukończeniu mają dobrze znać wyuczony zawód, co pozwoli im uczciwie zapracować na swoje utrzymanie. Niezbędne jest również, aby otrzymali odpowiednie wychowanie religijne i wiedzę właściwą ich statusowi społecznemu. Chodzi więc — jak podkreśla dokument kapitulny — o zapewnienie chłopcom wychowania religijnego, moralnego, intelektualnego i zawodowego[54]. Jak słusz-

[51] K 40.

[52] Por. MO, s. 153–157; por. J. Niewęgłowski, *Salezjanie i szkolnictwo*, „Seminare" 1997, nr 13, s. 195–196; por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma 1988, s. 170.

[53] Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, „Seminare", Warszawa 1988, s. 13–14; por. J. M. Prellezo, *Dai laboratori di Valdocco alle scuole tecnico-professionali salesiane. Un impegno educativo verso la gioventù operaia* [w:] *Formazione professionale salesiana: memoria e attualità per un confronto. Indagine sul campo*, a cura di L. Van Looy, G. Malizia, Roma 1997, s.19–21; por. Niewęgłowski, *op. cit.*, s. 196–197.

[54] Por. „triplice deve essere l'indirizzo da darsi alla loro educazione: religioso-morale, intellettuale e professionale". *Deliberazioni del terzo e quarto Capitolo Generale della Pia Società Salesiana* tenuti in Valsalice nel settembre 1883–1886, San Benigno Canavese, Tip. Salesiana 1887, s. 18, cyt. za: G. M. Pugno, *Le scuole professionali salesiane da Don Bosco ai giorni nostri*, Roma (manuskrypt bez daty wydania), s. 15–16.

ną i trafną była decyzja o otwieraniu tego typu szkół, świadczy nieustannie powiększająca się liczba tego typu placówek w różnych regionach świata, w których pracują salezjanie. Dość wspomnieć, że w roku 1900 było ich 48[55], w 1945 — 191, a 1995 — 312. Dane te nie uwzględniają szkół rolniczych (44) i różnorodnych kursów zawodowych (84). We wszystkich tych szkołach kształci się ok. 120 tys. młodzieży, dla której pracuje 1522 salezjanów[56].

Obok przygotowania do wykonywania zawodu, nie zabrakło również kształcenia humanistycznego, co było pragnieniem samego ks. Bosko. Wskazuje na to w jednym ze swoich listów jego następca, ks. M. Rua podkreślając, że od początków Oratorium ks. Bosko posiadał żywe pragnienie, aby studiowano klasyków chrześcijańskich i wielokrotnie sam podejmował się nauczania i wyjaśniania tekstów klasycznych[57]. Dlatego dostosowując się do programów nauczania ustalonych przez państwo, rozszerzał program o klasycznych autorów chrześcijańskich (1 godz. w tygodniu). Miał bowiem tutaj na względzie m.in. tych chłopców, którzy rokowali nadzieję, że wstąpią na drogę powołania kapłańskiego.[58] Taki był bowiem cel kształcenia, co podkreśla ks. F. Cerruti, z rady do spraw szkolnictwa w Zgromadzeniu: „Głównym celem naszych szkół jest przygotowanie wychowanków do kariery kościelnej lub do wykonywania zawodu"[59]. Szkoły te były niejednokrotnie jedyną szansą dla dzieci z ubogich rodzin w uzyskaniu wykształcenia, pozwalającego osiągnąć wyższy status społeczny w postaci kariery urzędniczej. Jak duże zainteresowanie wykazywano wykształceniem typu humanistycznego w szkołach prowadzonych przez salezjanów świadczą słowa wypowiedziane przez ks. Tirone: „W latach 60-tych ks. Bosko przeznaczył wiele naszych domów na szkoły średnie"[60].

Wydaje się, że o humanistycznym charakterze tych szkół nie stanowiły jedynie programowo wykładane materie, lecz „atmosfera humanizmu", wypływająca ze stylu wychowawczego ks. Bosko, podkreślającego wagę poprawnych relacji między wychowawcą a wychowankiem. Relacje te zbliżają do siebie obie strony, pozwalają na wzajemne poznanie się, zrozumienie, tworząc w ten sposób środowisko sprzyjające rozwojowi młodego człowieka[61].

---

[55] Warto nadmienić, że w roku 1901 otwarto (działającą do dziś) pierwszą na terenach polskich prowadzoną przez salezjanów Szkołę Rzemiosł w Oświęcimiu. Por. W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictow ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 37–38.

[56] Por. J. M. Prellezo, *Dai laboratori di Valdocco*, s. 38–50; por. Pugno, *Le scuole professionali*, s. 253–263.

[57] Por. B. Bellerate, *Don Bosco e la scuola umanistica* [w:] *Don Bosco nella storia*. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco. Università Pontificia Salesiana — Roma, 16–20 gennaio 1989, a cura di M. Midali, LAS, Roma 1990, s. 318.

[58] Por. Braido, *Prevenire*, s. 368–370; por. Bellerate, *op. cit.*, s. 323–324.

[59] Cyt. za Niewęgłowski, s. 200.

[60] *Ibidem*.

[61] Por. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki*, s. 99–142.

Stosunkowo szybko powstające szkoły humanistyczne zmuszały salezjanów do ciągłego pogłębiania wiedzy pedagogicznej. Równocześnie codzienny kontakt z młodzieżą pozwalał na zdobycie bogatego doświadczenia pedagogicznego, obejmującego szerokie kręgi salezjanów na całym świecie. Dość wspomnieć, że w roku 1934 Zgromadzenie prowadziło 206 szkół podstawowych, 196 gimnazjów i 46 liceów[62]. Natomiast ostatnie dane o stanie Zgromadzenia z roku 1995 ukazują nam imponującą liczbę szkół podstawowych różnego stopnia — 1 553, kształcących i wychowujących 606 546 uczniów. Do liczby tej należy dodać 122 szkoły techniczne z 27 998 wychowankami i 703 szkoły parafialne, obejmujące 44 843 uczniów[63]. Warto równocześnie nadmienić, że po latach trudności w prowadzeniu szkół związanych z panującym systemem politycznym, dziś salezjanie prowadzą w Polsce 30 ze 181 szkół katolickich różnego typu[64].

Jak istotnym zaangażowaniem w życiu Zgromadzenia jest szkolnictwo, świadczy liczba pracujących na tym polu salezjanów, których 4009 pracuje w szkolnictwie na pełny etat, a 1 652 w wymiarze niepełnym[65]. „Jednak nie chodzi tu tylko o ilość. Zgromadzenie zawsze ogromną troską otaczało działalnością szkolną, dbając o kompetencje i kwalifikacje na tym polu. W czasach, gdy te wartości nie podlegały dyskusji, szukało się zawsze sposobów na doskonalenie organizacyjne, na utrzymywanie rozumnej dyscypliny, na osiąganie pełnej skuteczności dydaktycznej i na troskę o wychowanie i poziom kultury. Gdy przyszły czasy kontestacji, szukało się przyczyn owego kryzysu, starając się sprostać nowym wymaganiom pedagogicznym i duszpasterskim, aby bronić wartości instytucji szkolnych, starając się widzieć również i niedociągnięcia. Głównie chodziło o jasne określenie tożsamości szkoły salezjańskiej, ożywionej duchem oratoryjnym Systemu Prewencyjnego" — podkreślał w jednym ze swoich listów I. Viganò, Przełożony Generalny Zgromadzenia[66].

Wyrazem tej troski o właściwy poziom wykształcenia pedagogicznego salezjanów jest formacja pedagogiczna, która odbywa się w ramach studiów seminaryjnych przygotowujących do pracy z młodzieżą. „Niech się pielęgnuje ze szczególną troską te studia i dyscypliny, które zajmują się wychowaniem, duszpasterstwem młodzieży, katechezą i przekazem społecznym"[67]. Umieszczenie wychowania na pierwszym miejscu jest tutaj widocznym znakiem poważnego traktowania wiedzy pedagogicznej, którego uwieńczeniem ma być w miarę moż-

[62] Por. Niewęgłowski, *op. cit.*, s. 201.

[63] Por. *Dati statistici (CG 24, 1995)*, s. 57.

[64] Por. T. Rozmus, *Obecny stan szkolnictwa salezjańskiego w Polsce*, „Seminare" 1998, nr 14, s. 187–199.

[65] Por. *ibidem*, s. 56–67.

[66] *Wychowywać do wiary w szkole*, „Dokumenty Rady Generalnej" 74:1993, nr 344, s. 6.

[67] R 82.

liwości zdobycie prawnie uznanych dyplomów[68]. Forma i zakres formacji określone są w dokumentach Zgromadzenia, które podkreślają trzy płaszczyzny formacji: dojrzałość ludzka, ukształtowanie osoby salezjanina na wzór osoby Chrystusa i wierność księdzu Bosko. Mocno zaakcentowana jest również formacja pedagogiczna wskazująca, że od osoby salezjanina-wychowawcy wymaga się odpowiedniego zdrowia fizycznego, pozwalającego sprostać wyzwaniom świata młodzieży, zdolności do pracy i świadomości jej sensu, otwartości intelektualnej, umiejętności refleksji, koncentracji, rozsądku i kompetencji w opracowywaniu programów, ich realizacji i właściwej oceny[69].

Tak bogate doświadczenie pedagogiczne zaowocowało w końcu lat osiemdziesiątych refleksją nad nowym ujęciem wychowania w stylu salezjańskim. O wadze tej refleksji świadczy fakt, że stała się ona tematem zwołanej na 1990 rok Kapituły Generalnej Zgromadzenia, której efektem był wypracowany *Salezjański program wychowania młodzieży do wiary*, będący nie tylko nowym spojrzeniem na wychowanie salezjańskie, ale konkretną propozycją wychowania młodzieży w duchu ks. Bosko.

Sommario

Analizzando l'esperienza pedagogica della Congregazione Salesiana, possiamo affermare, che lungo gli anni essa si è realizzata in varie dimensioni. L'inizio fu proprio il carisma pedagogico di Don Bosco e i suoi contatti con il patrimonio pedagogico del Nord d'Italia del sec. XIX. La tappa seguente fu il lavoro pedagogico dei primi salesiani che parimenti negli incontri immediati e sinceri con i giovani nonché tramite lo studio teorico delle scienze educative ponevano i fondamenti ed approfondivano l'esperienza pedagogica della nuova congregazione religiosa. Si sforzavano di andare costantemente con lo spirito dei tempi, adattandosi il più possibile al patrimonio pedagogico dell'epoca e sempre attualizzando i metodi dell'educazione, oppure anche talvolta superando i metodi educativi già esistenti attraverso iniziative e progetti. Gli effetti di quell'impegno si possono vedere anche oggi come attività sul campo dell'immediato contatto con i giovani nelle scuole e negli oratori nonché nei lavori scientifici sul campo pedagogico — didattico nelle università.

E così gli elementi essenziali di quell'esperienza bisogna vederli nell'impegno di Don Bosco e delle prime generazioni dei salesiani all'opera educativa che fino ad oggi si sta svolgendo nelle due dimensioni che collaborano a vicenda: il lavoro senza interposizioni con i giovani nelle scuole, negli oratori e nelle parrocchie, nonché nello studio teorico e nel lavoro universitario che rendono le basi teoriche dell'educazione e preparano anche i futuri educatori dei giovani.

[68] Por. *ibidem*, 83.

[69] Por. *La formazione dei salesiani di Don Bosco*, Roma 1985; *La formazione dei salesiani di Don Bosco. Principi e norme. Ratio fundamentalis institutionis et studiorum*, Roma 1985; por. J. Schepens, *La formazione pedagogica dei salesiani: scienze dell'educazione e esperienza educativa: una proposta* [w:] *Prassi educativa*, s. 305–308.

SEMINARE
2002, 18

DARIUSZ BUKSIK SDB

POSTAWY MORALNE I RELIGIJNE W PSYCHOLOGII

Zagadnienie postaw zajmuje we współczesnej psychologii znaczące miejsce. Pojęcie „postawa" weszło z jednej strony w szerszy kontekst teoretycznych wyjaśnień zachowań ludzkich, z drugiej — stało się jedną z podstawowych kategorii heurystycznych w podejmowanych badaniach eksperymentalnych tego zagadnienia[1]. W naszych rozważaniach zajmiemy się zarówno postawą w odniesieniu do norm moralnych, jak i postawą religijną.

1. POJĘCIE I PODZIAŁ POSTAW

Trzeba przypomnieć, że po raz pierwszy termin postawa (*attitude*) u psychologów pojawia się na gruncie refleksji H. Spencera i A. Baina, którzy przez postawę rozumieli psychiczny stan gotowości do słuchania lub uczenia się czegoś. Terminu tego użyli na określenie istotnego warunku w procesie skutecznego przyswajania sobie wiadomości. Nieco inne rozumienie postawy znajdujemy u autorów zajmujących się badaniem procesów spostrzegania, uwagi, świadomości, wreszcie zagadnienia czasów reakcji[2]. Takie rozumienie postawy jest specyficzne, choć psychologia skłania się nazywać je raczej nastawieniem (*set*) aniżeli postawą[3].

W poglądach psychologów znajdujemy różne ujęcia problematyki postaw w zależności od przyjmowanej koncepcji teoretycznej. Stąd też jedni akcentują

[1] Por. M. Marody, *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*, Warszawa 1976, s. 3.

[2] Por. W. Prężyna, *Koncepcja postawy w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne" 1967, t. 15, z. 4, s. 25–37.

[3] Por. T. Mądrzycki, *Postawy jako składnik osobowości*, „Przegląd Psychologiczny" 1964, nr 8, s. 105–122.

w postawach aspekt intelektualny, inni sferę życia emocjonalnego, a jeszcze inni definiują postawy od strony działania[4].

Postawa w aspekcie emocjonalnym jest formą ustosunkowania się emocjonalnego jednostki do określonego przedmiotu lub sytuacji. W tym aspekcie zawiera ona ocenę danego zjawiska: pozytywną, ambiwalentną (przeciwstawną) lub negatywną. Wyrażając swoją ocenę, manifestuje się zarazem swoją postawę. Zwolennicy takiego ujęcia nawiązują do koncepcji w znaczeniu socjologicznym i przez postawę rozumieją „względnie trwałą dyspozycję psychiczną, charakteryzującą się stałym występowaniem tego samego uczucia w odniesieniu do pewnej całości"[5]. Do tej grupy należy zaliczyć polskich psychologów: K. Obuchowskiego, S. Mikę, S. Nowaka[6]. Postawa dla nich to „pewien względnie trwały stosunek emocjonalny lub oceniający do przedmiotu bądź dyspozycja do występowania takiego stosunku, wyrażająca się w kategoriach pozytywnych, negatywnych lub neutralnych". Natomiast postawa w aspekcie poznawczym określana jest jako orientacja wobec czegoś silnie podbudowanego intelektualnie. Psychologowie tej grupy nawiązują do koncepcji poznawczych. Postawa jest dla nich trwałym systemem zawierającym składnik poznawczy, uczuciowy i pewną skłonność do działania. T. M. Newcomb, R. H. Turner i P. E. Converse ujmują postawę w dwu aspektach: poznawczym i motywacyjnym. Z poznawczego punktu widzenia postawa stanowi układ postrzeżeń wartościujących, a z punktu motywacyjnego jest pewnym stanem gotowości do pojawienia się motywu. Newcomb uważa, że postawa jest formowana tak z poznawczego, jak i motywacyjnego punktu widzenia i umiejscawia ją na przecięciu procesów poznawczych i motywacyjnych[7].

Przedstawiciele trzeciej grupy (W. M. Fuson, L. Cuthmann i D. T. Cambell) kładą nacisk na czynnik behawioralny. W ich ujęciu postawa to „podobieństwo występowania określonego zachowania w określonej sytuacji"[8].

Jak podaje Bielecki[9], postawę definiuje się często na wzór nastawienia psychicznego, psychicznej gotowości, która przygotowuje nas do określonego działania. Jest to pewnego rodzaju stan gotowości do słuchania, uczenia się czegoś, stan który jest warunkiem przyswojenia sobie czegoś. G. Allport[10] definiuje po-

---

[4] Por. E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Psychologia Społeczna. Serce i Umysł*, tłum. A. Brzezińska, Poznań 1997.

[5] Cyt. S. Mika, *Wstęp do psychologii społecznej*, Warszawa 1972, s. 65.

[6] Zob. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1972; S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1981; S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973.

[7] Zob. T. M. Newcomb, R. H. Turner, P. E. Converse, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1970; Por. także. J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

[8] Cyt. W. Prężyna, *Obraz siebie a intensywność postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne" 1975, t. 23, z. 4, s. 21

[9] Zob. J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

[10] G. W. Allport, *Attitudes* [w:] *A Handbook of Social Psychology*, ed. G. R. Murchison, s. 810, Worcester 1935.

stawę jako „umysłowy i nerwowy stan gotowości, zorganizowany przez doświadczenie, a wywierający kierowniczy lub dynamiczny wpływ na reakcje jednostki w stosunku do wszystkich przedmiotów i sytuacji, z którymi jest związana".

Według określenia T. Mądrzyckiego[11], postawa jest względnie trwałą i zgodną organizacją wiedzy i przekonań, uczuć i motywów oraz pewnych wzorców zachowania jednostki, związaną z określonym przedmiotem lub klasą przedmiotów. Natomiast S. Nowak[12] ujmuje postawę jakiegoś człowieka wobec pewnego przedmiotu jako ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach owego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec niego.

Ważnym elementem postawy jest jej podmiot. Może nim być jednostka ludzka lub grupa społeczna. Innym elementem postawy jest jej przedmiot, czyli to, czego ona dotyczy. Przedmiotem postawy może być wszystko, co znajduje się w psychologicznym świecie człowieka, co istnieje subiektywnie lub obiektywnie. Postawa może odnosić się do człowieka, który jest jednocześnie jej podmiotem, do innych ludzi, do grup społecznych, norm zwyczajowych, moralnych, instytucji społecznych, różnorodnych sytuacji wartości wyższych (religijnych, estetycznych, etycznych), teorii, czynności społecznych[13].

Postawa odznacza się określonymi cechami. Są to między innymi: kierunek postawy, intensywność, zakres, złożoność, trwałość, treść przedmiotowa, współzależność. Kierunek postawy to intensywność reakcji, jaką wyzwala w jednostce przedmiot postawy. Najczęściej mówi się o dwóch kierunkach: pozytywnym i negatywnym. Jest to inaczej dwubiegunowość postawy, wskutek czego każde zachowanie się człowieka może być przypisane określonemu punktowi kontinuum, utworzonemu przez przestrzeń zawierającą się między dodatnim i ujemnym stosunkiem do przedmiotu postawy. Intensywność oznacza „częstotliwość występowania charakterystycznych dla danej postawy zachowań lub tendencji do takich zachowań". Zakres postawy określa wielość idei, rzeczy bądź osób, do których odnosi się dana postawa. Złożoność postawy to układ trzech elementów: poznawczego, emocjonalnego i behawioralnego. Postawy różnią się bowiem ze względu na treściowe bogactwo jej składników. Trwałość natomiast określa stopień podatności postawy na zmiany. Współzależność postaw oznacza, że nie występują one

[11] Zob. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

[12] S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973.

[13] Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977; W. Prężyna, *Koncepcja postawy w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne" 1967, t. 15, z. 4, s. 25–37; M. Gołaszewska, *Z badań nad funkcjami postaw* [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków 1964, s. 291–310.

w izolacji, lecz istnieją w wielorakich powiązaniach. Zaś treść przedmiotowa postawy wyznaczona jest przez przedmiot postawy[14].

Dokonanie adekwatnego podziału postaw napotyka na trudności spowodowane różnorodnością uwarunkowaną cechami postaw. Wśród wielu podziałów dokonanych przez różnych autorów, pragniemy zwrócić uwagę na podział postaw autorstwa T. Mądrzyckiego[15], który jako kryterium podziału przyjął cechy postaw. Cechy postaw to, według autora, przedmiot, kierunek, siła, złożoność, stopień złożoności i stopień zwartości. Paralelnie do nich wyróżnił postawy moralne, społeczne, polityczne, religijne, rzeczowe, interpersonalne, intrapersonalne, pozytywne i negatywne, silne i słabe, pełne i niepełne, intelektualne i uczuciowo-motywacyjne oraz zintegrowane silnie i zintegrowane słabo.

2. POJĘCIE NORMY I POSTAW WOBEC NORM MORALNYCH

W filozofii istnieje wiele formuł norm moralnych. Precyzyjna definicja T. Czeżowskiego (1966) mówi, że norma moralna jest to „wyrażenie powinności, przepisu lub reguły obowiązującej"[16]. Norma moralna to wyrażenie typu: „powinieneś robić to a to", „powinieneś afirmować człowieka", „nie wolno ci popełnić samobójstwa" czy „nie wolno ci kłamać". Zdania te stwierdzają powinność, tak jak inne zdania stwierdzają np. kolor, barwę czegoś, ciężar lub urodę kobiet, i są prawdziwe albo fałszywe, jak każde zdanie orzekające. Autor ten przeciwstawia się w ten sposób poglądom, które głoszą, że norma moralna nie jest zdaniem logicznym, czy nurtowi neopozytywistycznemu, który utrzymuje, że normy moralne należą do świata emocji lub świata literackiego[17].

T. Czeżowski[18] jest przekonany, że do norm moralnych dochodzimy tak, jak do innych tez w nauce, mianowicie drogą uogólnienia, przejścia od szczegółu do ogółu. Od ocen elementarnych przechodzimy do ocen ogólnych i na ich podstawie formułujemy tzw. normy aksjologiczne. Uzasadnienie norm moralnych „od-

[14] Por. R. Holly, *Psychologiczna koncepcja postaw w teorii i w badaniach eksperymentalnych*, „Przegląd Psychologiczny" 1976, nr 1, s. 60–74; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977; I. L. Russel, *Rozwój postaw, zainteresowań i wartości* [w:] *Psychologia Wychowawcza*, red. Ch. R. Skinner, Warszawa 1971, s. 306–333.

[15] Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

[16] T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, „Etyka" 1966, nr 1, s. 145.

[17] Por. także. W. Chudy, *Problem norm moralnych: obszar koniecznego konfliktu między filozofią a psychologią* [w:] *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzeń*, red. Z. Uchnas, Lublin 1998, s. 121–137.

[18] Zob. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka" 1970, nr 7, s. 145–155.

wołuje się do swoistej empirii aksjologicznej", mianowicie do postawy oceniającej. Każdy bowiem człowiek w sposób naturalny dokonuje oceny moralnej. Właściwie w każdym momencie życia przyjmuje postawę oceniającą, analogiczną do tej, którą przyjmuje, kiedy zwraca uwagę, spostrzegając pewne rzeczy, np. przy spostrzeganiu, że ktoś ma czerwony szalik albo zielone oczy. Analogiczna postawa występuje przy ocenianiu dobra i zła. W grę wchodzi tu jedynie inny aspekt, nastawiony nie na dane zmysłowe, lecz na wartości.

W koncepcji tomistycznej, co wyraża A. Szostek[19], naczelną normą moralną jest prawo Boże. Prawo Boże jest tak zobiektywizowane, że każdy człowiek, nawet niewierzący, jest w stanie odczytać je naturalnym prawem rozumu. W tej koncepcji prawa naturalnego istnieje hierarchia norm moralnych, czyli pewien ład naturalny w świecie realnym. Tradycja tomistyczna wyróżnia trzy poziomy norm moralnych. Pierwszy poziom najogólniejszy zawiera właściwie jedną podstawową zasadę: *bonum est faciendum* (należy czynić dobro). Drugi poziom zawiera bardziej szczegółowe zasady wtórne. Wymienia się tutaj najczęściej zasady Dekalogu. Niektórzy uczeni wskazują tu normy moralne wynikające z trojakich inklinacji człowieka. Są to normy wynikające z: inklinacji do zachowania życia, tendencji do zachowania gatunku oraz tendencji człowieka do rozwoju duchowego w społeczeństwie. Na trzecim poziomie występują szczegółowe normy moralne, konkretyzowane w życiu, np. nakaz obrony słabszego, zakaz aborcji, zakaz samobójstwa, zakaz kłamstwa lub zakaz kradzieży.

Normy w psychologii, według C. Tavris, C. Wade[20], to „zasady społeczne regulujące życie ludzkie; obejmujące ustanowione prawa i niepisane wzorce kulturowe". Odnośnie tego, czym są normy moralne, możemy odnaleźć w psychologii trzy stanowiska metodologiczne, na które wskazują m.in. A. H. Maslow, G. Allport, J. Sowa, i M. Stepulak (1998)[21]. Pierwsze stanowisko jest stanowiskiem relatywistycznym. W ujęciu tym norma moralna wyraża to, co uważa większość ludzi. Kryterium jest tutaj statystyczne, to, co większość uważa za dobro lub zło, stanowi o normie moralnej. Spośród teorii relatywistycznych wymienić można nurt relatywizmu socjologicznego oraz nurt preferujący kryterium kulturowe: różne kultury mogą stanowić różne moralności, które są nieporównywalne ze sobą. Normy moralne w tych kulturach są w zasadzie czymś autonomicznym. Przedstawicielami tego stanowiska mogą być: E. Durkheim, K. Horney, E. Fromm.

[19] Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, Lublin 1980.

[20] C. Tavris, C. Wade, *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje*, Poznań 1999, s. 342.

[21] Por. A. H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986; G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988; J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, Warszawa 1984; M. Stepulak, *Psycholog wobec proponowanych koncepcji normy etycznej* [w:] *Norma psychologiczna*, red. Z. Uchnas, Lublin 1998, s. 97–112.

Innym jest stanowisko behawiorystyczne zbliżone do relatywistycznego, gdyż uzależnia się w nim normę moralną od satysfakcji osobistej, równowagi wewnętrznej czy zdolności radzenia sobie w środowisku. Do tej grupy możemy zaliczyć między innymi: I. Pawłowa, B. F. Skinnera. Trzecie stanowisko można nazwać stanowiskiem egzystencjalistyczno-personalistycznym. Prezentują je między innymi: A. H. Maslow, G. Allport oraz C. Rogers. Stanowisko to, często preferowane w psychologii współczesnej, związane jest z psychologią humanistyczną. Tym, co decyduje tutaj o normie moralnej (czyli o tym, co jest dobre, a co złe w postępowaniu człowieka) jest jej pełny rozwój, aktualizacja potencji osobowości: samourzeczywistnienie, samorealizacja, po prostu autokreacja.

Interesujące stanowisko prezentuje A. Kępiński[22], który twierdzi, że normy moralne konstytuują się w psychice człowieka w trzech warstwach. Pierwsza warstwa „konstytucjonalna" dla moralności i zdrowego sumienia to warstwa przyrody. Pisze on: „należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżniamy dobro od zła, mieści się w istocie przyrody ożywionej, to znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom otoczenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego. Śladów tego systemu można doszukiwać się w świecie zwierzęcym. [...] Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno". Dwie następne warstwy to warstwa z wczesnego okresu rozwoju — zasady moralne wpojone lub nabyte w okresie dzieciństwa i warstwa trzecia — aktualna, tworząca się na bieżąco, w życiu codziennym człowieka.

Normy moralne obowiązujące w danej społeczności to pewne bardzo ogólne reguły postępowania ustalające kryteria poprawności ludzkich działań, wskazujące na to, jakie działania powinny lub mają prawo, być podjęte[23]. Są również normy moralne, według W. Poznaniaka[24], które nie mają swojego odpowiednika w normach prawnych (np. norma moralna o wspomaganiu ubogich), są normy prawne nie mające swego odniesienia w normach moralnych (np. normy ustalające formy zawierania umów są normami obojętnymi z punktu widzenia moralności), są wreszcie normy moralne pokrywające się z normami prawa (np. nie kradnij, nie zabijaj). Ponieważ normy moralne dotyczą wartości, jaką dane zachowanie ma dla społeczeństwa jako całości i dla poszczególnych jednostek, dlatego też zachowania zgodne z normami można nazwać uspołecznionymi, natomiast niezgodne — aspołecznymi. Jednocześnie W. Poznaniak traktuje świadomość

[22] A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 124–130.

[23] Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994.

[24] Por. W. Poznaniak, *Zaburzenia w uspołecznieniu u przestępców. Analiza niektórych mechanizmów psychologicznych*, Poznań 1982.

moralną, motywację moralną oraz zachowania moralne lub niemoralne jako pewien rodzaj postaw wobec wartości moralnych i rozpatruje funkcjonowanie moralne człowieka na płaszczyźnie postaw. W. Poznaniak określa „postawy społeczno-moralne (postawy s-m) jako postawy wobec zachowań i ich skutków, jakie w danych okolicznościach wywołują, objętych nakazami i zakazami normatywnymi, oraz wtórne, postawy wobec ludzi (także wobec siebie), którzy tak się zachowują" (s. 11). Postawy społeczno-moralne są więc postawami wobec tego, co dobre i złe. Jeśli są one pozytywne wobec dobrych zachowań zalecanych przez normy, natomiast negatywne wobec zachowań złych, zabronionych przez normy, można mówić o uspołecznieniu postaw społeczno-moralnych u człowieka. Jeśli zaś zajdzie odwrotna sytuacja, będziemy mówili o aspołeczności postaw społeczno-moralnych człowieka. Ponieważ w danym społeczeństwie obowiązuje wiele norm moralnych, można wyróżnić wiele zachowań, a co za tym idzie, wiele postaw społeczno-moralnych. Będzie to więc np. postawa wobec kłamstwa (norma: nie należy kłamać lub należy zawsze mówić prawdę), postawa wobec pomagania innym (norma: należy ludziom pomagać w potrzebie), postawa wobec kradzieży (norma: należy szanować cudzą własność lub nie należy przywłaszczać sobie cudzej własności) i inne.

Przyjmując określony podział norm moralnych, możemy odpowiednio klasyfikować postawy społeczno-moralne. Dokonał tego między innymi Muszyński[25], który wyróżnione przez siebie postawy moralne nazywa postawami interpersonalnymi, dlatego że ich przedmiotem jest dla człowieka drugi człowiek, a konkretnie jego wartości, takie jak: godność, dążenia, autonomia, życie i zdrowie, własność, przeżycia i stany psychiczne, prawo do uzyskania rzetelnych informacji i prawo do bycia innym. Wobec innego człowieka drugi człowiek może mieć postawę poszanowania życia i zdrowia, postawę tolerancji, postawę opiekuńczości itd. i będą to postawy uspołecznione, ale może też mieć postawy antyspołeczne, to znaczy takie, które drugą osobę pozbawią tych wartości, deprecjonując ją, niszcząc, czy też stwarzając groźbę ich utraty.

3. POJĘCIE RELIGIJNOŚCI I POSTAW RELIGIJNYCH

Pojęcie „religia" może być rozpatrywane w znaczeniu przedmiotowym jak i podmiotowym[26]. Religia rozumiana przedmiotowo oznacza zespół prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych oraz instytucji, które wyjaśniają i regulu-

[25] H. Muszyński, *Ideał i cele wychowania*, Warszawa 1974.

[26] Zob. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

ją stosunek człowieka jako jednostki lub członka grupy społecznej do Boga[27]. Natomiast w znaczeniu podmiotowym to „przejawiająca się w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu wiara w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się sobie pozyskać albo ku którym usiłuje się wznieść"[28].

Charakterystyczną postawę wobec religijności przyjmuje w swoich poglądach C. G. Jung. Przedmiotem jego zainteresowań były religijne przeżycia jako zjawiska powszechne i zawsze istniejące. Uważał, że idea religijna „jest psychologicznie prawdziwa o tyle, o ile istnieje". Co więcej, jest ona „szczególną postawą ludzkiego umysłu". Stwierdził także, że „w sprawach religijnych nie można zrozumieć niczego, czego się wewnętrznie nie przeżyło. Dopiero w tym wewnętrznym doświadczeniu objawia się stosunek duszy do rzeczy pokazywanych czy głoszonych". Rozważając problem religijności, Jung wyraźnie stwierdza, że „przejawy funkcji religijnej w człowieku są tak nadzwyczajne i niezwykłe, a ich właściwości są tak odmienne od innych funkcji ludzkich, że nie ma możliwości sprowadzenia religii do jakiejś innej ludzkiej działalności. [...] Doświadczenie czy przeżycie religijne jest tak potężne, że powoduje głębokie skutki psychologiczne, a nawet przekształcenie ludzkiej osobowości i przemianę świadomości. [...] Religia była zawsze ważnym czynnikiem w zachowaniu człowieka"[29].

Inne ujęcie prezentuje E. Fromm[30], który ujmuje religię jako jedną z prób rozwiązywania egzystencjalnego problemu człowieka. Interesuje się on religią głównie w aspekcie jej funkcjonowania w konkretnych przeżyciach jednostek oraz z punktu widzenia roli, jaką ona pełni w procesie kształtowania się osobowości. E. Fromm pisze, że „nie ma człowieka bez potrzeby religijnej, potrzeby posiadania układu orientacji i przedmiotu czci" (s. 137). Religijność uważa za konieczną cechę człowieka. Jest ona elementem współkonstytuującym człowieka w sensie psychicznym. Stwierdza on, że „ostatecznym problemem religii nie jest problem Boga, ale problem człowieka" (s. 200). Dla Fromma religia ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne[31].

Pojęcie religijności wprowadza również G. W. Allport[32], który ukazuje je w terminach sentymentu religijnego czy też poczucia religijnego. Poczucie reli-

---

[27] Por. J. Pastuszka, *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*, „Roczniki Filozoficzne" 1964, t. 12, z. 4, s. 5–16.

[28] H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.

[29] C. G. Jung, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 15, 81–83, 225.

[30] E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1980.

[31] Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

[32] G. W. Allport, *Osobowość i religia*, tłum. M. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988.

gijne odczytuje w perspektywie innych filozofii życia i w perspektywie rozwoju osobowości. Pisze on, że „nie każda dojrzała jednostka wytwarza w sobie poczucie religijne. Jeżeli tego nie czyni, to dlatego, że posiada jakąś inną zadawalającą filozofię życia, jakąś formę syntez, może o charakterze etycznym lub filozoficznym" (s. 140). Dla G. W. Allporta dojrzałe poczucie religijne charakteryzuje się następującymi cechami: 1) jest dobrze zróżnicowane, wyrażające się w bogactwie i złożoności; 2) ma charakter dynamiczny, wyrażający się własnym autentycznym charakterem motywacyjnym, który może stanowić główną sprężynę życia; 3) tworzy konsekwentną moralność; 4) jest poczuciem o wszechstronnej filozofii życia i uporządkowanych faktach natury materialnej oraz ułożonych emocjach i wartościach; 5) jest całościowe o zintegrowanym jednorodnym wzorcu; 6) jest heurystyczne, czyli przyjmujące aspekty wiary na próbę, jeszcze przed ich potwierdzeniem.

Religijność w ujęciu A. Maslowa[33] prezentowana jest bardzo szeroko jako stan psychiki możliwy niemal w każdej aktywności życiowej, jeśli tylko aktywność ta osiąga pewien poziom doskonałości i rodzi tzw. *peak-experiences*, czyli tak zwane doświadczenia szczytowe. Doświadczeniom tym towarzyszy poczucie bycia w najlepszej formie, poczucie momentu wielkiego wzruszenia, zachwytu, intensywnego szczęścia, olśnienia lub ekstazy. W tego rodzaju doświadczeniach jednostka ma odczucie pełni swego istnienia i pełni realizacji swego człowieczeństwa.

Na religijność człowieka zwraca uwagę również V. E. Frankl[34], który akcentuje w sposób szczególny znaczenie zdolności człowieka do transcendencji własnego ja (*selfu*) oraz do transcendencji osiągniętego poziomu w rozwoju biologicznym i psychicznym. Zdaniem Frankla, w sytuacji cierpienia, poczucia winy i śmierci człowiek zdolny jest otworzyć się na jakiś nad-sens. Stąd też „nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty, musi zachować drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absolutu". Dalej stwierdzi, że „zarówno analiza egzystencjalna, jak i logoterapia mają nie tylko prawo, ale i obowiązek, zajmować się takimi problemami, albowiem przy stosowaniu psychoterapii obydwie spotykają się z problematyką religijności" (s. 93; 112).

We współczesnej psychologii religii wyróżnia się trzy typy religijności: religijność zewnętrzną i wewnętrzną oraz religijność personalną. Religijność zewnętrzna służy zdobyciu poczucia bezpieczeństwa, pozycji społecznej. Nie uwzględnia się w niej całości prawd religijnych, lecz wybiera to, co zgadza się z własnym

[33] Zob. A. H. Maslow, *Religiones, Values, and Peak-Experiences*, Harmondsworth 1981.
[34] V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

interesem jednostki. Religijność ta jest mało zróżnicowana, schematyczna i ma cechy ekskluzywizmu, bo faworyzuje tzw. prowincjonalizm i szufladkowanie. Człowiek o religijności zewnętrznej widzi szczególnie społeczne jej funkcje (np. to, że daje ona poczucie związku z grupą społeczną), praktykuje okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów. Natomiast religijność wewnętrzna przenika całe życie człowieka, łączy potrzeby i wartości jednostki z normami społecznymi. Jest więc bardziej refleksyjna i zróżnicowana osobowo, uniwersalna, nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość. Wartość religijna dla jednostek o religijności wewnętrznej jest absolutnie najwyższa. Żyjąc taką religijnością, poszukuje się pokornie głębszych wartości i chętnie także uczestniczy we wspólnocie. Elementami zasadniczymi różniącymi powyższe dwa typy religijności są: zróżnicowanie allocentryzm – egoizm, powiązanie z życiem, uznawanie religijnej wartości za środek do celu.

W ostatnich czasach szczególnego znaczenia nabrała typologia wyróżniająca religijność personalną i apersonalną. Te dwa typy religijności stanowią krańce tego samego kontinuum, a konkretna osoba może być określana jako mniej lub bardziej personalnie nastawiona w swych postawach religijnych. Religijność personalną charakteryzują następujące cechy: 1) Aktywność i zaangażowanie, które wynika z wewnętrznego poczucia więzi z Bogiem. Więź ta rodzi się z kolei z zainteresowania sprawami teologiczno-religijnymi; 2) Spontaniczność i twórczość, dzięki czemu osoby szybko przyswajają sobie pozytywne wartości. Świeżość ich sposobu bycia umożliwia ciągłe wzbogacenie systemu przekonań; 3) Otwartość, czyli gotowość do pozytywnego kontaktu z innymi prądami myślowymi i postawami. Ludzie tak wierzący nie izolują życia religijnego od pozostałych sfer egzystencji. Mamy tu do czynienia z podwójną otwartością, tj. otwartością samej religijności na inne dziedziny życia i samego życia na taki, a nie inny sposób funkcjonowania religii (integracja religii w osobowości); 4) Autonomiczność zachowania religijnego, co oznacza, że przekonania religijne osoba uważa za wynik wewnętrznego i wolnego wyboru, a nie za skutek narzucenia ich siłą; 5) Poczucie wolności i odpowiedzialności, czyli świadome otwarcie się na wartości, jakie niesie ze sobą religia (wolność „do"). Przyjmując określone wartości, osoby z religijnością personalną są również gotowe do ponoszenia odpowiedzialności, która jawi się im jako wewnętrzna powinność; 6) Świadomość celowości własnej egzystencji, tj. dostrzeganie w wydarzeniach życia jakiegoś celu i łączenie go z religią spełniającą wówczas rolę jednoczącej filozofii życia; 7) Allocentryzm, czyli stawianie w centrum nie siebie, lecz Boga i określone wskazania dotyczące życia człowieka. Allocentryzm religijności personalnej skłania do zajmowania się sprawami ogólnoludzkimi lub ogólnoreligijnymi; 8) Stabilność, tj. trwałość podstawowych przekonań, uczuć, motywów i zachowań religijnych. Przeżywane kryzysy nie rozbijają życia religijnego jednostki, lecz mogą je ubogacić. Paralelnie

do wyżej wymienionych cech religijności personalnej można mówić o niektórych cechach obrazu Boga, jaki w niej funkcjonuje. Najogólniej rzecz ujmując, jest to Bóg osobowy, stanowiący wartość naczelną, a nie instrumentalną. Między Bogiem i człowiekiem istnieje dialog i obustronna bezpośrednia relacja. Przeciwne cechy należy przypisywać typowej religijności apersonalnej[35].

Po omówieniu pojęcia religijności przejdziemy do ukazania religijności jako postawy. Postawa jest to stan gotowości do czegoś, do jakiegoś czynu lub zachowania. Występuje w nim połączenie elementów intelektualno-przekonaniowych i emocjonalno-dążeniowych. Podstawową cechą postawy jest ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu. Formami tego stosunku są: przekonania, stosunek emocjonalny oraz reakcja uzewnętrzniona. Jest to więc zespół trzech komponentów: intelektualnego, emocjonalnego i behawioralnego. Postawę można zdefiniować jako trwały system trzech komponentów skupiających się wokół przedmiotu: przekonanie o przedmiocie — komponent poznawczy, uczucia związane z przedmiotem — komponent uczuciowy, dyspozycje do działania wobec tego przedmiotu — komponent zawierający w sobie tendencje do działania[36].

Jak pisze W. Prężyna[37], „przez postawę religijną rozumie się postawę, której przedmiot ma charakter religijny (ze względu na swoją treść), np. postawa wobec Boga, Kościoła jako instytucji religijnej itd. Przedmiotem postawy religijnej [...] jest Bóg, a ściślej mówiąc — cała rzeczywistość oznaczona pojęciem nadprzyrodzoności" (s. 77). W innym miejscu napisze: „Przez postawę religijną [...] rozumie się względnie trwałe ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i behawioralne) jednostki wobec Boga i nadprzyrodzoności" (s. 7). Postawa religijna rozpatrywana jest w różnych jej wymiarach: w wymiarze kierunku, intensywności, integralności, dojrzałości itd. Ważnym wymiarem postawy jest psychologiczna centralność jej przedmiotu. „Przez centralność przedmiotu postawy rozumie się wymiar wskazujący na stopień psychologicznego (poznawczego, emocjonalno-motywacyjnego i behawioralnego) zaangażowania podmiotu przedmiotem postawy. Przedmiot ze względu na swoją treść może być bardziej lub mniej

[35] Por. R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989; Z. Uchnas, *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 1977, nr 5, s. 328–331; J. Pastuszka, *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna*, „Homo Dei" 1958, nr 2, s. 195–199.

[36] Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; M. Golaszewska, *Z badań nad funkcjami postaw* [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka, Kraków 1964, s. 291–310; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.

[37] Zob. W. Prężyna, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne" 1968, t. 16, z. 4, s. 76–89; W. Prężyna, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne" 1976, t. 24, z. 4, s. 5–28.

znaczący, ważny dla poszczególnych osób, może być w różnym stopniu angażujący (może wywoływać zainteresowanie, koncentrować sferę emocjonalną, motywować do określonych zachowań); mówiąc inaczej [...] może być mniej lub bardziej psychologicznie odległy (lub bliski)". Podstawowy mechanizm powiązania podmiotu z centralnością można wyjaśnić poprzez odniesienie przedmiotu do układu właściwych potrzeb danego podmiotu (s. 5–7).

Religijność, czyli religię indywidualnie przeżywaną przez podmiot Z. Chlewiński[38] charakteryzuje za pomocą takich wymiarów jak: centralność, głębokość, autentyczność oraz dojrzałość. W centralności dostrzega wymiar, który wskazuje na ważność i doniosłość, jaką posiada dany przedmiot dla jednostki. Jeśli przedmiot postawy religijnej znajduje się w centralnym miejscu jako wartość pierwszorzędna, to pozostałe wartości są jej podporządkowane. Przedmiot postawy może być w różnym stopniu przez daną jednostkę przemyślany, a także przeżyty jako wartość o silnej mocy zobowiązującej. Jeśli występuje zgodność postępowania z wymaganiami, które implikują wartości religijne, nawet w sytuacjach trudnych, to mówimy o autentycznej postawie religijnej. Tak więc, jeśli religijność jest centralną wartością, głęboko przeżywaną i autentyczną, to wówczas stanowi szczególne ukierunkowanie jednostki. Jeśli zaś wartości religijne będą zajmowały peryferyjne miejsce wobec innych wartości, to całość życia jednostki będzie poza treścią, jaką przedmiot religijny prezentuje. Aby religia pełniła funkcję integrującą osobowość, potrzeba, aby jej przeżywanie było podmiotowe, jak i osobowość powinny charakteryzować się dojrzałością.

Ponadto należy mówić jeszcze za G. W. Allportem[39] o niedojrzałej i dojrzałej postawie religijnej. Dojrzałą postawę religijną charakteryzuje: zróżnicowana religijność i dynamiczność. Inspiruje ona konsekwentną moralność, jest zracjonalizowana i zintegrowana oraz posiada charakter poszukujący.

Spośród podziałów postaw religijnych na uwagę zasługuje podział J. Trybusiewicza[40] . Wyróżnił on trzy rodzaje postaw religijnych: 1) Postawę tradycjonalistyczną, której funkcją jest ułatwianie zaspokojenia potrzeby afiliacji. Autor charakteryzuje ten typ postaw jako religijność płytką i nietolerancyjną. Ta religijność ulega najłatwiej przemianom; 2) Postawę emocjonalną, która jest narzędziem umożliwiającym zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa. Najważniejszym w tym typie religijności jest przeżycie subiektywne; oraz 3) Postawę intelektualistyczną, która, według autora, jest typem religijności autonomicznej i auten-

[38] Zob. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do psychologii religii* [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 11–59.

[39] Zob. G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.

[40] Zob. J. Trybusiewicz, *Rola religii w światopoglądzie młodzieży — próba interpretacji*, „Studia Socjologiczne" 1964, nr 4, s. 165–194.

tycznej. Osoby, u których występuje ten rodzaj postaw religijnych, rzeczywiście pragną poznać istotę religii, są tolerancyjne, odrzucają zewnętrzne formy religijne.

Należy również zaznaczyć, że relacja podmiotu (człowieka) do przedmiotu postawy (Boga) określana jest mianem przeżycia religijnego. Jest to podmiotowy aspekt religii. Przeżycie to dokonuje się na pewnej bazie intelektualno-poznawczej człowieka[41]. Tak więc o religijnym charakterze postawy decyduje religijność jej przedmiotu, czyli ta postawa będzie religijna, której przedmiot ze względu na treść będzie przynależał do religii w znaczeniu przedmiotowym[42].

Natomiast według J. Bazylaka[43], trzy kryteria odróżniają postawę religijną od innych postaw. Są to: kryterium treści — czyli ta postawa jest religijna, której przedmiot ma religijną treść; kryterium świadomości — ta postawa jest religijna, którą jednostka w świadomości swojej określa jako religijną oraz kryterium znaku i symboli — tym, co należy uznać za religijny znak-symbol decyduje środowisko kulturowe.

PODSUMOWANIE

Ten krótki przegląd problematyki związanej z postawą religijną i z postawami wobec norm moralnych, pozwala lepiej zrozumieć, jak ważna jest rola postaw w procesie kształtowania stałości i trwałości życia jednostki i społeczeństw. Coraz lepsze zrozumienie tego zagadnienia uświadamia nam, jaką rolę pełnią one w życiu poszczególnego człowieka i grup społecznych. Dojrzałe i prawidłowe ukształtowanie zarówno postaw moralnych, jak i religijnych pozwala bowiem na pozytywne relacje interpersonalne oraz zrozumienie określonego funkcjonowania jednostek i społeczeństw.

Summary

This article presents the issue of attitudes towards moral standards and religion. These attitudes are very important in the process of shaping mature personality. Understanding of this process helps us to explain behaviors of individuals and societies.

[41] Por. J. Bielecki, *Wybrane metody badania postaw wartościujących i religijnych* [w:] *Wybrane metody badania osobowości*, red. S. Siek, Warszawa 1993, s. 358–390.

[42] Por. W. Prężyna, *Zasadnicze źródła postaw*, „Roczniki Filozoficzne" 1973, t. 21, z. 4, s. 121–130.

[43] Zob. J. Bazylak, *Postawy religijne i ich zmiany*, „Studia z psychologii" 1983, t. 1, s. 7–215.

SEMINARE
2002, 18

DEZYDERIUSZ JAN POL OFM

CZY POSTAWY RELIGIJNE MOGĄ SPRZYJAĆ RESOCJALIZACJI SKAZANYCH?

To pytanie pojawiało się zapewne wielokrotnie wśród ludzi zajmujących się resocjalizacją osób, które weszły w konflikt z prawem i zostały pozbawione wolności. Rozległe badania i poszukiwania naukowe nie dają do końca precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie. Dlatego też należy zastanawiać się, czy połączenie tak różnych dla siebie rejonów poszukiwań i dociekań naukowych oraz rozważań socjo-religijnych doprowadzi do konkluzji, że można wykluczyć połączenie tych tak różnych sfer życia człowieka. Czy też możemy spodziewać się wniosków, które ukażą, że realne i uzasadnione jest zintegrowanie przejawów religijności — postaw religijnych z resocjalizacją skazanych?

Na przestrzeni dziejów, jak wykazuje literatura przedmiotu, zauważa się próby wręcz instrumentalnego wykorzystywania religii. Analiza instytucji nazwanych totalnymi prowadzi do porównań i wspólnych cech więzienia i klasztoru[1]. Zarówno architektura zabudowań klasztornych, klauzura, układ cel zakonników i miejsce usytuowania — często odludzie — same jakby narzucają ten wniosek. Życie, według własnego wyboru, w odcięciu od świata, wyłączenie się z aktywności poza murami, ciężka praca, usposabia do podjęcia medytacji i refleksji nad sobą. Wieloletnie przebywanie za więziennym murem w izolacji, w wyniku przestępstwa z pewnością nie jest dobrowolne. Stąd też porównanie tych dwóch rzeczywistości nie jest rozwiązaniem najlepszym, można jednak podjąć próbę wskazania cech wspólnych, charakterystycznych dla tych dwóch miejsc.

System celkowy, milczenia, wspólnego odbywania kary oraz izolacja połączona z czytaniem Biblii nie przyniosły, jak wnioskujemy z historii więziennictwa, spodziewanych efektów. Odczuwa się nadal dotkliwość izolacji więziennej. Nie ustają czynniki, które mogą utrudniać resocjalizację więźniów. „izolacja osobowościowa skazanego w środowisku zakładu karnego, obcowanie z elementem szczególnie skorumpowanym i poddawanie jego wpływom, podkultura więzien-

na (pryzonizacja, wrogie przeciwstawienie populacji penitencjarnej personelowi zakładu karnego, „drugie życie"), segregacja seksualna, utrata samodzielności, upośledzenie materialne, niedostatki pracy więziennej, pustka przeżyć i odczuwanie beznadziejności położenia przez skazanego, słabość pedagogicznego kontaktu, wewnętrzne konflikty założonych celów w ramach organizacji zakładów karnych"[2]. Wiele z tych czynników nadal stanowi słaby punkt zaplanowanego procesu resocjalizacji osób, które weszły w konflikt z prawem.

Pozbawienie wolności z założenia ma być momentem zwrotnym w życiu człowieka. „Działalność resocjalizacyjna powinna prowadzić do trwałej zmiany w sferze świadomości i w sferze zachowań, oduczania zachowań destrukcyjnych, konstruktywnego uczestnictwa w życiu społecznym, wytwarzania motywacji do działań prospołecznych"[3]. Przebywanie niekiedy przez wiele lat w izolacji, kontakt z psychologiem, możliwość terapii, zajęcia sportowe, praca i uczestnictwo w spotkaniach kulturalno-oświatowych nie przynoszą jednak w praktyce penitencjarnej oczekiwanych efektów. Do czego więc można odwołać się by człowiek powrócił do społeczeństwa z ugruntowaną, pozytywną postawą współżycia z ludźmi na wolności?

Przez lata wypracowano wiele rozwiązań, które stały się swoistą klasyką w postępowaniu ze skazanymi[4]. Poszukiwania nieustannie oscylują między coraz to lepszymi rozwiązaniami prawnymi (kodeksowymi, regulaminowymi), a rzeczywistością więzienną (niewielkie możliwości finansowe, przestarzałe obiekty, braki kadrowe)[5]. Podkreśla się coraz bardziej wpływ i znaczenie indywidualnych i grupowych oddziaływań terapeutycznych[6]. Zaznacza to „nowy" Kodeks karny wykonawczy, który podaje, że jednym z systemów wykonywania kary pozbawienia wolności jest system terapeutyczny[7].

Poszukuje się nieustannie optymalnego systemu, który cechowałby się odpowiednimi do potrzeb działaniami wobec osób poddawanych resocjalizacji.

---

[1] E. Goffman, *Charakterystyka instytucji totalnych* [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975, s. 150–154.

[2] *Kara pozbawienia wolności we współczesnym świecie*, red. J. Śliwowski, Warszawa 1981, s. 13.

[3] B. Kowalska-Eherlich, *System instytucji profilaktyczno-resocjalizacyjnych* [w:] *Polska myśl resocjalizacyjna*, Warszawa 1993, s. 195.

[4] Zob. J. Górny, *Elementy indywidualizacji i humanizacji karania w rozwoju penitencjarystyki*, Warszawa 1996, s. 58–69, a także s. 99–102 oraz 111–142. Zob. również: *Reguły Minimalne ONZ*. Interpretacja reguł 65 i 66 świadczy, że można traktować opiekę duszpasterską jako jedną z form resocjalizacji.

[5] Zob. RPO–MAT, nr 28, s. 229–246, a także RPO–MAT. 32, s. 450–469.

[6] Zob. E. Chmurska, *Absolwenci programu Atlantis*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego" 1998, nr 20–21.

[7] Zob. art. 81, KKW, Warszawa 1998.

Czy jednak odpowiedź na pytanie postawione w tytule nie sugeruje częściowo rozwiązania interesującej nas kwestii?

Człowiek w swoim życiu zorientowany jest na wartości. Jego aksjologia opiera się na wielu systemach. Stanowią one model moralności, który można nazywać moralnością religijną lub świecką. „Moralność religijna jest skutkiem przeniknięcia wiarą całego życia"[8].

Jak wynika ze statystyk, większość osób w Polsce to ludzie ochrzczeni i deklarujący się jako wierzący[9]. Ich religijność w większości przypadków przekładana jest na praktyki religijne, a postępowanie umotywowane jest przesłankami religijnymi. W sytuacji naszego państwa, kiedy upadł monopolistyczny sposób sprawowania władzy, społeczeństwo stało się bardziej aktywne i otwarte, zakończył się etap kolizji religii i Kościoła z totalitaryzmem państwowym. „Wśród wartości, które były w minionym okresie przedmiotem zainteresowania państwa i głoszonej przez niego ideologii, znajdowały się wartości sprzeczne z religią"[10]. Przynależność religijna i demonstracyjnie akcentowane praktyki religijne przestały być sposobem na wyrażenie swojego niezadowolenia, czy sprzeciwu politycznego. Państwo demokratyczne, które przeszło przeobrażenia społeczno-ekonomiczne jest wolne od walki ideologicznej przeciw Kościołowi i religii[11].

Czy taka sytuacja sprzyja rozwojowi pozytywnych zjawisk społeczno-moralnych u osób pozbawionych wolności?

Z pewnością możemy mówić o większych możliwościach reform systemu karnego i prawnego. Pozwala to również doprecyzować cel i środki oddziaływań resocjalizacyjno-readaptacyjnych. Zauważa się wzmożone zabiegi na gruncie terapii i działań readaptacyjnych[12]. Widoczny jest większy postęp i nowe propozycje rozwiązywania kwestii dotyczących problematyki penitencjarnej. Zwiększa się

---

[8] W. Zdaniewicz, *Moralność religijna* [w:] *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 62.

[9] „Gdy zaliczymy kategorię osób „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej" do wierzących, otrzymamy w sumie 95,5%.", E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii* [w:] *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 17.

[10] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 5.

[11] „Powiedzenie: »Polacy są religijni, ale mało moralni«, nawet jeżeli nie jest do końca prawdziwe, pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków. Złudzeniem okazało się pragnienie, że uda się nagle upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym: w środkach społecznego przekazu, w szkołach, w różnych instytucjach życia publicznego. [...] Religijność polska bardziej wyraża się w uczestnictwie w obrzędach kościelnych, niż w ukierunkowaniu się na wartości moralne. Oficjalny dyskurs Kościoła w sprawach etyki rodzinnej, a zwłaszcza seksualnej, jest dość daleki od faktycznych przekonań bardzo wielu katolików, przekonania moralne i etos codzienny są dalekie od instytucjonalnych wzorców", J. Mariański, *Kościół Katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 120.

[12] Zob. D. Petrovec, *Więzienie: między wartościami a efektywnością*, PWP 1996, nr 12–13, s. 110–119.

zakres współpracy społeczeństwa w wykonywaniu kary pozbawienia wolności. Rośnie zainteresowanie problematyką alternatywnych systemów wykonywania tej kary. Można też mówić o wzroście możliwości współuczestniczenia kapelanów więziennych w procesie resocjalizacji. Trudno nie zauważyć jednocześnie wielu mankamentów systemu penitencjarnego, który powinien skupić się nie tylko na samej izolacji, ale przede wszystkim na działaniach resocjalizacyjno-readaptacyjnych przestępcy[13]. W zakładach karnych, które powinny pełnić wobec społeczeństwa służebną rolę osadzeni są ludzie, którzy przeciwstawili się normom życia wspólnego. Są to nadal miejsca izolacji, ale również i troski o tych, którzy przygotowują się do życia na wolności. Dlatego też rodzi się potrzeba dostrzegania działalności reedukacyjnej i resocjalizacyjnej, która opiera swe założenia na gruncie związanym z religijnością i praktykami religijnymi. Znaczenia wartości religijnych dla egzystencji człowieka nie można negować. Można natomiast polemizować, co do ich priorytetów oraz hierarchii wartości. „Różne grupy, kręgi i środowiska społeczne uznają często odmienne wartości lub tym samym obiektom przypisują inną ważność (znaczenie). Nie wykłucza to jednak sytuacji, że mogą występować pewne wartości nadrzędne, wspólne dla wielu (lub nawet wszystkich) środowisk"[14].

Wydaje się, że uzasadnione jest odwoływanie się w resocjalizacji do prawidłowo ukształtowanej religijności, biorąc pod uwagę również to, że większość naszego społeczeństwa miała szansę na gruntowną edukację religijną. Widzimy jednak, że w zakładach karnych przebywają najczęściej ludzie, u których nastąpiło osłabienie internalizacji normy moralnej. Ich „[...] stosunek do wartości ulega zawieszeniu." [...] „Przyjmujemy tylko to, co nas cieszy, daje przyjemność, nie powoduje natomiast konieczności podejmowania jakiegokolwiek wewnętrznego wysiłku"[15].

Sytuacje uniemożliwiające życie według określonych reguł społecznych zaniechanie wysiłku przestrzegania prawa ciągle towarzyszą osobom podatnym na wpływ środowiska kryminogennego lub wychowywanym w rodzinach patologicznych czy też z założenia przestępczych. Mimo wszystko czas ich pobytu w więzieniu należy wykorzystać i podjąć próbę resocjalizacji i edukacji religijnej, która może pomóc w przyjęciu norm zgodnych ze standardami życia społecznego. Działania naprawcze i odnowa życia religijnego mogą stanowić zespół środków korekcyjnych skierowanych do człowieka uwikłanego w życie przestępcze i odbywającego karę pozbawienia wolności.

---

[13] Zob. R. Pomianowski, *Problemy reformy polskiego systemu penitencjarnego*, PWP, nr 19, s. 30–41.

[14] M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 1997, s. 201.

[15] J. Sochoń, *Czy istnieje współczesny poganizm?*, „Chrześcijanin w Świecie" 194, nr 3, s. 134–135.

Społeczna nauka Kościoła wyraźnie akcentuje potrzebę etycznego fundamentu dla państwa i społeczeństwa. Odniesienie się do religii i przestrzeganie praktyk życia religijnego staje się propozycją wzmocnienia działań na rzecz socjalizacji skazanych[16]. Dla ludzi, którzy deklarują się jako wierzący, a za takich uważa się znaczna część skazanych, „posługi religijne stanowią więc ze swej istoty formę działalności resocjalizacyjnej w stosunku do tych skazanych, którzy internalizowali wadliwe normy moralne"[17].

Wcześniejsze doświadczenia religijne mogą być początkiem procesu przemiany świadomości skazanych. Uzupełnieniem wiary bez uczynków powinna być wiara związana z uczynkami i z praktykami religijnymi. Najpierw należałoby się zastanowić nad metodami oddziaływań, które kierujemy do osób pozbawionych wolności. Czy postawy religijne i praca kapelana więziennego mogą uzupełniać, czy też wspomagać proces resocjalizacji?

Wśród klasycznych środków, które mogą służyć resocjalizacji osoby pozbawionej wolności, wymienia się pracę, zajęcia terapeutyczne i reedukujące oraz nauczanie, działania kulturalno-oświatowe, zajęcia sportowe i pomoc postpenitencjarną. W praktyce penitencjarnej okazują się one mało skuteczne i niewydolne[18]. Metody te jakby nie trafiają do wnętrza skazanego, do sfery motywacyjnej przestępcy, aczkolwiek nie oznacza to jednocześnie, że należy je oceniać jedynie negatywnie[19].

---

[16] Zob. M. Kosewski, *Ludzie w sytuacjach pokusy i upokorzenia*, Warszawa 1985, s. 12 i n.

[17] J. Malec, *Posługi religijne w zakładach karnych*, „Przegląd Penitencjarny i Kryminologiczny" 1989, nr 14–15, s. 21.

[18] Np. „W dniu 30 czerwca 1996 r. w aresztach śledczych i zakładach karnych przebywało ogółem 59 641 osób. Z podziału tej liczby przez liczbę psychologów wynika, że na jednego psychologa przypadało 319 osadzonych", J. Malec, *Psycholodzy penitencjarni*, RPO–MAT, nr 32, s. 353. Również: „bez odpowiedniego zwiększenia liczby wychowawców i zapewnienia ich właściwego przygotowania więziennictwo polskie nie będzie mogło spełniać należycie funkcji resocjalizującej", *Ibidem*, Jan Malec, *Uwarunkowania efektywności pracy wychowawców*, s. 389. A także: „Niskie dotacje na pracę kulturalno-oświatową i sportową powodują, że prowadzi się ją w minimalnym zakresie. [...] Podobna sytuacja ma miejsce w zakładach dla więźniów długoterminowych i multirecydywistów", A. Rejzner, *Kultura fizyczna w polskim systemie penitencjarnym* [w:] *IPSiR dzisiaj: księga jubileuszowa*, Warszawa 1998, s. 396.

[19] „Z literatury przedmiotu wiadomo, że zdolność do przeżywania poczucia winy w przypadku popełnienia czynu nagannie moralnego jest nieodzownym warunkiem prawidłowego rozwoju osobowości człowieka. Bez takiej zdolności w zasadzie w ogóle nie jest możliwa resocjalizacja sprawcy przestępstwa. Równocześnie pozostaje faktem, że wielu skazanych to osoby charakteryzujące się, na różnym tle, niedorozwojem uczuciowości wyższej, a tym samym niepoczuwające się do winy. Inni skazani natomiast przejawiają niejednokrotnie tendencję do stosowania obronnego mechanizmu wypierania ze świadomości poczucia winy albo przypisywania jej innym, co stanowi formę uwalniania się od stresu na tle dysonansu między uznawanymi wartościami a popełnionym czynem". J. Malec, *Posługi religijne w zakładach karnych*, „Przegląd Penitencjarny i Kryminologiczny" 1989, nr 14–15, s. 23.

Duszpasterstwo więzienne poprzez odwoływanie się do sumienia, poczucia winy, potrzeby przebaczenia i pojednania oraz podtrzymywanie aktywnego zaangażowania się w praktyki religijne może sprzyjać resocjalizacji.

„[...] duszpasterstwo penitencjarne zmierza do uzyskania u skazanego potrójnego pojednania: z Bogiem, ze społeczeństwem i z samym sobą"[20]. Są także badania stwierdzające, że: „Wiedza osadzonych o kategoriach etycznych ogranicza się do najbardziej podstawowych pojęć. Populacja ta nie rozumie pojęć bardziej złożonych. Wydaje się, że szerokie uprawnienia osadzonych do korzystania z posług religijnych, stała obecność kapelanów i przedstawicieli innych wyznań w jednostkach penitencjarnych — nie mają istotnego wpływu na poziom wiedzy o takich pojęciach. A wtórnie — na przemiany moralne w samych osadzonych"[21].

Człowiek ze swej natury jest religijny, a dopiero poprzez łaskę wiary staje się wierzący. „Innymi słowy, religia ma swoje źródło w podmiocie podobnie jak symbol, myśl, praca, zabawa; natomiast łaska wiary ma swoje źródło w Chrystusie. [...] Jeżeli przez osobowość będziemy rozumieli integrację wszystkich faktów psychiczno-fizycznych, które determinują nasz sposób zachowania, wówczas osoba, która weszła do Ciała Mistycznego Chrystusa, otrzymuje sakramentalny model bycia i stawania się. Osobowość sakramentalna jest określona, można by rzec, zdeterminowana integracją w Chrystusie. Kościół powszechny nie zna innej pedagogiki jak tylko tę, która kształtuje nowego człowieka. Realizuje się to dzięki temu, że nie jest to formacja w określonym systemie ani nawet tylko w relacji do hierarchii wartości, lecz jest to relacja osoby ludzkiej do Osoby Chrystusa"[22].

Według innej koncepcji wyróżnia się trzy poziomy życia psychicznego. Jest to poziom psychofizjologiczny, psychospołeczny oraz psychiczno-duchowy. Na tych trzech poziomach człowiek przejawia określone tendencje do działania. „Na poziomie psychospołecznym człowiek pragnie relacji z innymi ludźmi i takie relacje buduje. Trudności, jakie przeżywają osoby z konieczności żyjące w odosobnieniu, np. więźniowie, alpiniści czy grotołazi, pokazują konieczność takich wzajemnych relacji. [...] Na poziomie racjonalno-duchowym człowiek może poznawać, tworzyć pojęcia (przez abstrakcję i uogólnianie), rozumieć istotę rzeczy i być istotą wolną, zdolną do przekraczania (transcendencji) granic procesów czysto materialnych"[23]. Oczywiście człowiek jest uwarunkowany przez czynniki fizjo-

[20] J. Sikorski, *Duszpasterstwo więzienne* [w:] *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, Lublin 1994, s. 208. Znaczące wnioski formułuje Z. Lasocik, *Praktyki religijne więźniów*, Warszawa 1993.

[21] K. Bolimowski, *Świadomość prawna i etyczna więźniów*, PWP 1998, nr 18, s. 33.

[22] A. J. Nowak, *Rozwój „nowego człowieka"* [w:] *Człowiek – wartości – sens, Studia z psychologii egzystencji*, Lublin 1996, s. 430–432.

[23] K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne*, Kraków 1999, s. 47–51.

logiczne i reakcje społeczne, dlatego też należy się do nich również odnosić. Rozwijanie zaś dojrzałości psychologicznej u skazanych na tych poziomach może prowadzić do właściwych relacji społecznych oraz integracji wewnętrznej osoby.

W refleksji nad rolą postaw religijnych w procesie resocjalizacji skazanych warto także wspomnieć o teologii konwersji, rozumianej jako metanoia, głęboka przemiana wewnętrzna. „Angielskie *the conversion* ma bardziej głębokie, teologiczne znaczenie zwrócenia się grzeszników do Boga lub osobistej zmiany duchowej, przejścia od grzeszności do życia religijnego i miłości Boga. Oznacza akt nawracania lub fakt nawrócenia, zwłaszcza na chrześcijaństwo, zachowując tym samym sens średniowiecznego *conversio*. W języku niemieckim konwersja to *die Bekherung*, które odpowiada znaczeniowo łacińskiemu *conversio* i greckiej *metanoia* jako duchowe rozpoznanie prawdziwej wiary, wejście ze złej, na dobrą drogę życia, narodzenie na nowo w wierze"[24]. Teologiczna interpretacja konwersji określa ją „jako żywotny proces w życiu chrześcijanina, ontologiczna zmiana w duchowym życiu osoby, będąca dobrodziejstwem dla jednostki i mająca konsekwencje dla wspólnoty."[25]

Natomiast na gruncie socjologii religii możemy mówić o konwersji progresywnej i nagłej. Progresywna porównywana jest do przebudzenia, nagła zaś polega na zerwaniu całkowitym ze starymi nawykami i przestawieniu się w życiu na nowe tory. Obydwie formy pojawią się w doświadczeniu człowieka[26].

„Psychologiczna analiza i diagnoza doświadczenia konwersji idzie w głąb osobistego przeżycia duchowo wrażliwych osób, które zdolne są do wzrostu duchowego, nagłego lub powolnego, w każdym razie twórczo przekształcającego doświadczenie wartości na bazie wartości religijnych. [...] Konwersja przemienia osobę, która może przekształcić społeczeństwo w jakimś stopniu [...]"[27].

Z powyższych rozważań wynika, że możliwe jest odwołanie się do wartości religijnych w procesie resocjalizacji skazanych, chociaż współcześnie zauważa się mniejszą wrażliwość na wartości moralne, duchowe, religijne w działalności profilaktycznej jednostek penitencjarnych[28]. Nie bez znaczenia są również inne uwarunkowania uzasadniające tę tezę. Jedną z istotnych kwestii jest rola kapelana i jego status prawny w zakładach karnych. Zarówno państwo jak i Kościół w Polsce powinny być zainteresowane, by osoby pozbawione wolności poprzez proces resocjalizacji zinternalizowały elementarne normy moralne i postępowały

[24] E. Hałas, *Konwersja, perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992, s. 10.

[25] *Ibidem*, s. 26.

[26] Zob. *ibidem*, s. 35.

[27] *Ibidem*, s. 39.

[28] Zob. K. Ostrowska, *Resocjalizacja i profilaktyka społeczna — dyscyplina czy praktyka?* [w:] *IPSiR dzisiaj: ksiega jubileuszowa*, Warszawa 1998, s. 314.

zgodnie z nimi[29]. Osobą pomocną i towarzyszącą tym przemianom może być także kapelan więzienny. Rozważyć należy również postulat profesjonalnego przygotowania duszpasterzy i woluntariuszy wspomagających ich, do pracy w więzieniu. Efektywna współpraca kadry penitencjarnej z kapelanami może mieć wpływ na kształtowanie postaw religijnych oraz poznanie psychiki osób przebywających w izolacji.

Religijność katolików, choć niepogłębiona świadomym uczestnictwem w praktykach religijnych i pozbawiona powiązań religijności z moralnością może być podstawą do przeorientowania postaw życiowych[30]. Religia i jej przejawy z pewnością są trwałym i głęboko wnikającym zjawiskiem towarzyszącym człowiekowi, dlatego też uzasadnionym wydaje się twierdzenie, że poprzez przejawy religijności można wspomagać resocjalizację osób pozbawionych wolności.

Pytanie postawione w tytule jest oczywiście kwestią nadal otwartą. Problematyka przedstawiona w niniejszym artykule może stanowić impuls do dalszych rozważań i wniosków naukowych na bazie różnych gałęzi nauki związanych z człowiekiem jako podmiotem wielu dziedzin badawczych. Poprzez szkicowe opracowanie tego zagadnienia pragnę jedynie przyczynić się do bliższego zainteresowania tym tematem, mając świadomość, że pojęcie religijności, moralności i praktyk religijnych wymaga dokładniejszego sprecyzowania w kontekście powyższej problematyki.

Gli atteggiamenti religiosi possono aiutare alle persone detenute nel loro reinserimento nella sociata?

L'attivita della risocializzazione debba trascinare una persona al cambiamento costante nella sfera della coscienza e nella sfera del comportamento, all'abbandono dei comportamenti distruttivi, alla partecipazione costruttiva nella vita sociale, all'ellaborazione delle motivazioni per l'attivita pro scociale. Rimanere riuchiusi nell'isolamento per molti anni, il conntato con il psicologo, la possibilita della terapia, l'attivita sportiva, il lavoro e la partecipazione nelle manifestazioni culturali ed educativi, spesso non portano ai risultati che si aspettasse nell'esercitazione penitenziale. Si potrebbe forse ai modi dell'attivita rieducativa e della risocializzazione aggiungere un aspetto che si fonda sui sentimenti e le prattiche religiosi.

L'esercizio correttivo e rinnovamento della vita religisa possono diventare un complesso dei mezzi riparatori indicati all'uomo intrappolato nella vita criminale e stanno scontando la loro reclusione.

[29] Zob. J. Malec, *Posługi religijne w zakładach karnych*, „Przegląd Penitencjarny i Kryminologiczny" 1989, nr 14–15, s. 25.

[30] Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 251–261.

La pastorale penitenziale aiuta a raggiungere nei detenuti una triplice riconciliazione: con Dio, con la societa e con se stesso.

La religione e le sue manifestazioni senz'altro formano un fenomeno duraturo e profondamente penetrante che accompagna all'uomo, e per questo ci sembra giusta la tesi chè le manifestazioni religiose possono aiutare nella risocializzazione dei detenuti.

SEMINARE
2002, 18

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

DZIECKO A REKLAMA. EDUKACJA CZY MANIPULACJA?

WSTĘP

Wraz z powstaniem pierwszej gazety, później ruchomego obrazu w postaci kina i telewizji, a ostatnio Internetu, mass media stały się częścią składową życia współczesnego człowieka i społeczeństwa. Mass media stały się wyrazem naszej kultury. Dla wielu osób są one produktem pierwszej potrzeby.

Kiedy przypatrujemy się mass mediom, poznajemy ich mechanizmy działania, wielki wpływ, zasięg, skutki i siłę, z jaką oddziałują na człowieka, można traktować je w kategoriach imperializmu. Stąd coraz częściej postrzega się mass media jako „czwartą władzę" w społeczeństwie. Kiedy jednak dokona się rzetelnej i głębszej analizy życia współczesnego człowieka, można z łatwością stwierdzić, że pojęcie to zdezaktualizowało się. Obserwując wpływ mass mediów na kształtowanie opinii i poglądów współczesnych społeczeństw, można im bez wątpliwości przypisać „pierwszą władzę".

Mass media dzięki swym mechanizmom są w stanie nie tylko odtwarzać czy opisywać istniejącą rzeczywistość, ale także ją kreować. Z łatwością widać to na obszarze mitów politycznych (ostatnie wybory parlamentarne w Polsce). Korzystając ze swoich licznych możliwości, są nośnikami różnych treści, tak obiektywnych, jak i subiektywnych. Przekaz ten trafia do całego społeczeństwa i do konkretnej jednostki w niej żyjącej. Z tego powodu Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu w instrukcji duszpasterskiej „U progu nowej ery" (*Aetatis novae*), z 1992 roku stwierdziła: „Środki przekazu mogą zarówno wzmacniać jak i niszczyć tradycyjne wartości w sferze religii, kultury i rodziny"[1]. Mass media z racji obecności w różnych sferach życia i działalności człowieka odgrywają niekwestionowaną rolę, stają się tym samym dla niego wyzwaniem. Wyzwania te dotyczą nie tylko życia politycznego, społecznego czy kulturalnego, ale dotykają również procesu wychowania i współczesnej szkoły.

[1] Instrukacja Duszpasterska „Aetatis novae", 1992, 4.

Świat mediów niesie ze sobą wiele treści. Obok pozytywnych obecne są: przemoc, gwałt, pornografia, brak rzetelnej informacji, manipulacja, brak odpowiedzialności za słowo. Coraz częściej dane statystyczne, obrazy i fakty kreują „image" danej osoby lub grupy społecznej, narzucając w ten sposób społeczeństwu pożądany obraz lub opinie. Bezkrytyczne społeczeństwo przyjmuje zaś z łatwością pozytywny lub negatywny wizerunek jednostki bądź określonej grupy społecznej.

Jednym ze skuteczniejszych narzędzi w rękach mass mediów jest reklama. Jest ona zjawiskiem dość nowym w polskiej rzeczywistości. Notujemy niesamowitą siłę jej oddziaływania na wszystkie grupy społeczne, a w sposób szczególny na dzieci. Dla społeczeństw Europy Zachodniej powyższe zagadnienia znane są już od wielu lat. Doświadczenie to przyczyniło się do tego, że wiele grup społecznych, środowisk akademickich i szkolnych, czyniło starania, zmierzające do zbudowania pewnych modeli wychowania, wyrabiających w dzieciach właściwą percepcję, zrozumienie i krytycyzm wobec mass mediów. Nikt bowiem nie kwestionował wpływu mass mediów na proces wychowania.

Polska, wraz z krajami Europy Środkowej i Wschodniej, po 1989 roku, znalazła się w nowych realiach. Zmiany ustrojowe, które dokonały się na wielu płaszczyznach, przyczyniły się także do rozbudowy świata mass mediów i dlatego te, korzystając z demokracji i praw wolnego rynku, proponują szeroką gamę propozycji. W związku z tym wiele środowisk łączy przemoc, agresje, narkomanię, alkoholizm, przestępczość z oddziaływaniem mass mediów na dzieci i młodzież.

Niewątpliwie ze wszystkich środków masowego przekazu, największy wpływ ma telewizja. W polskiej mentalności głęboko tkwi przekonanie, że wszystko, co podaje telewizja, jest prawdą. Stąd też należy posiadać świadomość o możliwości manipulacji, stosowanych przez telewizję i inne środki masowego przekazu. Manipulacja degraduje człowieka, „pierze" jego mózg i wpływa na jego zachowanie. Podobnie dzieje się w przypadku reklamy, która dokonuje drenażu kieszeni rodziców.

1. NOWA KULTURA A DZIECKO POLSKIE

Kultura jest wytworem człowieka, przejawem jego ducha i wpływa na kształtowanie jego osobowości. Jan Paweł II zauważa, że kultura „jest tym, przez co człowiek, jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«. [...] Człowiek i tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza"[2]. Kultura więc oddziałuje na życie

[2] A. Szostek, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, ŁST 1997, s. 156.

duchowe, moralne, społeczne, polityczne, ekonomiczne, wychowawcze i religijne człowieka.

W Polsce, wraz ze zmianami ustrojowymi w 1989 roku, zmieniły się realia i warunki życia polskiego dziecka. Przeobrażenia dokonały się na wielu płaszczyznach, także w dziedzinie mass mediów. Nowe osiągnięcia techniczne znacznie przekroczyły dotychczasowy tradycyjny sposób wychowania. Dzisiejsze polskie dziecko znacznie szerzej patrzy na świat, wzrosły także jego oczekiwania i potrzeby. Zmiany dokonały się również w środowisku rodzinnym i szkolnym. Wpływ miała na to ekonomia i prawa wolnego rynku.

Ostatnie dziesięć lat XX i początek XXI wieku znacznie różnią się od lat 1945–1989. Można mówić o następujących różnicach:

a) polskie dziecko napotyka większą liczbę ofert, docierają one poprzez środki multimedialne, takie jak: gry, programy edukacyjne na CD, czasopisma dziecięce, pogramy telewizyjne (większa ilość kanałów), wideo, audycje radiowe — wśród nich jest reklama, zjawisko obce w okresie powojennym, obecnie adresowane w większości do najmłodszych odbiorców;
b) obraz zastąpił słowo, nastąpiła ekspansja programów telewizyjnych, reklamy, bilbordów, produkuje się coraz więcej gier telewizyjnych i programów edukacyjnych przystosowanych do telewizora lub komputera; oprogramowania komputerowe bazują na ikonach; w konsekwencji zauważa się u dzieci brak zainteresowania słowem, coraz częściej sięgają więc po adaptacje filmowe lektur;
c) w związku z kryzysem ekonomicznym zamknięto na terenie całego kraju szereg placówek kulturalno-oświatowych, bibliotek, czytelni, domów kultury, świetlic;
d) rodziny dotknięte problemem bezrobocia i problemami finansowymi, wybierają tańsze formy kultury; czasopisma i książki dziecięce kosztują więcej niż czasopisma i książki przeznaczone dla dorosłych; i tak np. „Maluch" kosztuje 4.30 zł, „Kaczor Donald" 3.95 zł, „Pokemon Klub Fana" 4.90 zł, „Odkryj świat" 4.27 zł, „Pokemon. Przeboje ekranu" 3.95 zł, „Skneruś" (zwykły komiks) 11.50 zł; ceny czasopism przeznaczone dla osób dorosłych kształtują się w sposób następujący: „Przyjaciółka" 1.99 zł, „Tina" 2.40 zł, „Naj" 2.40 zł, „Pani domu" 2.00 zł; w związku z powyższym przeciętna polska rodzina uzależnia się od najtańszej i kolorowej telewizji lub taniej, ale mało wartościowej prasy;
e) zauważa się duże powiązanie kultury i marketingu; premierom, szczególnie nowych filmów, towarzyszą szerokie akcje typowo marketingowe, np. sprzedaż wiązana; podczas realizacji filmu uruchamia się proces tzw. produkcji ubocznej, wytwarzając masowo zabawki, przyrządy szkolne, koszulki, czapki, książki, zeszyty, tornistry, długopisy, nalepki ze zdjęciami

bohaterów filmu (np. „Król lew", „Pokahontas"), aby następnie wraz z premierą filmu wpuścić je na rynek; wydarzenia kulturalne stają się więc przedsięwzięciami komercyjnymi, dziecko otrzymuje w nich role konsumenta.

Dziecko w Polsce stoi dzisiaj przed gamą różnych propozycji telewizyjnych. Często są one w sprzeczności z metodami wychowawczymi rodziny czy szkoły. Przykładem są tutaj programy pełne agresji czy pornografia. Dotychczasowe środowiska wychowawcze, które miały charakter statyczny, stoją wobec szeregu problemów związanych z uczeniem umiejętności wyboru odpowiednich ofert i propozycji, jakie dziecko napotyka w telewizji.

2. WPŁYW ŚRODKÓW MASOWEGO PRZEKAZU NA KSZTAŁTOWANIE OSOBOWOŚCI

Mass media, funkcjonując w konkretnym kontekście społecznym, ekonomicznym i politycznym, tworzą kulturę. Ona z kolei oddziałuje na jednostkę, w różnych sytuacjach życiowych i doświadczeniach. Należy także pamiętać o pewnych uwarunkowaniach charakterologicznych i odczuciach subiektywnych, które reprezentuje dana jednostka. Biorąc wszystko pod uwagę, można mówić o znaczącym wpływie środków masowego przekazu na kształtowanie i tworzenie osobowości człowieka.

Wpływ ten uzależniony jest jednak od form oddziaływania, które mogą być ilościowe i jakościowe. Jednostka otwierając się na mass media, z czasem uzależnia się od nich, a nawet czuje głód obcowania z nimi. Używa się wtedy pojęcia „być pod urokiem". W praktyce człowiek uzależnia się od pewnych form, np. telewizji czy reklam emitowanych przez nią. Mówi się wtedy o „czarze szklanego ekranu".

Z wpływem telewizji na osobowość człowieka mamy do czynienia, kiedy w trakcie oglądania jakiegoś programu zachodzą w jego psychice doznania natury emocjonalnej, estetycznej, intelektualnej, moralnej czy religijnej. W psychice człowieka pozostaje ślad jako konsekwencja kontaktu. Dość szybko urywa się kontakt fizyczny z danym obrazem. Natomiast trwa nadal kontakt psychiczny w postaci wyżej wspomnianego śladu. Przybiera on różne formy, od zapamiętywania obrazu, powrotu do niego, wypowiedzi nawiązującej do jego treści czy przeżywania. Ślad trwa różnie w czasie. Pewne obrazy są krótkotrwałe, niektóre zaś pozostają nawet bardzo długo w psychice człowieka.

Ostatnio wyróżnia się trzy rodzaje wpływów mass mediów na psychikę człowieka:

— wpływ bezpośredni — zachodzi u dzieci; po obejrzeniu programu telewizyjnego dzieci bardzo szybko uzewnętrzniają stan swoich uczuć, może to być radość, smutek, lęk, strach, odwaga, aktywność, wycofanie się;
— wpływ kumulatywny — porównuje się go do mozaiki, efekt staje się widoczny po dłuższym czasie, w etapie końcowym; wpływ ten rozkłada się na etapy, gdzie poprzedni przygotowuje miejsce następnemu; przykładem tego rodzaju wpływu jest kilkukrotne oglądanie filmu ze scenami przemocy początkowo obrazy te budziły sprzeciw i krytykę, która uległa widocznemu zatarciu po kilku seansach; tak dzieje się w przypadku młodzieży, która początkowo dokonuje ostrej krytyki, aby następnie przejść nawet do pełniej akceptacji scen pełnych agresji;
— wpływ podświadomy — widziane obrazy w sposób nieświadomy penetrują psychikę człowieka, charakteryzują się skrytością działania, uwidaczniają się na końcu procesu; ujawnienie i poznanie ich wyraźnie ogranicza wpływ na psychikę.

Osoby odpowiedzialne za wychowanie, w sposób szczególny rodzice, nauczyciele i wychowawcy, muszą zdawać sobie sprawę z zależności, jaka zachodzi między percepcją obrazów a wychowaniem dzieci. Kontakt młodego pokolenia z mass mediami, a zwłaszcza z telewizją, nie może być traktowany tylko w kategoriach relaksu, przyjemności czy zabawy. Kontakt ten w sposób znaczący wpływa na kształtowanie osobowości młodego charakteru, rodząc w ten sposób szereg kwestii natury moralnej, estetycznej, ekonomicznej, społecznej i religijnej.

3. KRÓTKI ZARYS HISTORII REKLAMY

Reklama zawsze towarzyszyła człowiekowi. Początkowo ograniczała się do wymiany towarów. Według znawców procesów ekonomicznych, reklama nie jest najważniejszym ogniwem w procesie sprzedaży i kupna towarów. Twierdzą, że zakupu konkretnej rzeczy nie powoduje reklama, ale cały splot mechanizmów funkcjonujących na wolnym rynku. Dlatego więc reklama rodzi tak wiele pytań i kontrowersji. Znane są fakty zaklejania lub zrywania plakatów przeciwników lub konkurencyjnej firmy. Na tym tle często dochodzi nawet do procesów sądowych. Reklamie poświęca się także wiele publikacji, dyskusji, konferencji. Na terenie Polski około 40% badanych wyraża stosunek pozytywny do reklamy, tyle samo jest przeciwnych.

W Europie pierwsza gazeta ukazała się w Niemczech, 15 stycznia 1609 roku. Tytuł jej brzmiał: „Aviso Relationoder Zeitung". Natomiast gazetą typowo reklamową była „Journal General d'Affiches". Ukazała się ona na rynku francuskim w 1702 roku.

Prawdziwy rozwój reklamy przypada jednak na drugą połowę XIX wieku. Fakt ten był związany z wysoko nakładową prasą. Druga połowa XIX wieku to czas, w którym powstały pierwsze agencje reklamowe, stworzono zawód agenta reklamowego, a na szpaltach gazet, rezerwowano specjalną przestrzeń dla reklamy. Pewną przeszkodą był analfabetyzm i cena druku. Powstała więc nowa forma reklamy, w postaci plakatów ulicznych i małych ulotek.

Znaczny rozwój na polu reklamy przyniósł przełom XIX i XX wieku. Powszechnie stosowano regułę „wszystkie chwyty dozwolone". Używano więc trików, krótkich sloganów, powtórzeń, neologizmów, tekstów rymowanych. Czyniono to w celu łatwiejszego dotarcia do odbiorcy. W reklamie wykorzystywano też autorytet nauki.

Pod koniec XIX wieku wynaleziono film. Pierwsza projekcja odbyła się w 1895 roku. Bardzo szybko wykorzystano nowy wynalazek do celów reklamowych. Już półtora roku później, od pierwszej projekcji, na ekranie niemego filmu pojawił się pierwszy spot reklamowy.

Reklama lat trzydziestych XX wieku, często nachalna i natrętna, wywoływała szereg protestów i krytyki. Społeczeństwa Europy Zachodniej, a zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, uważały reklamę za najniższy wymiar kultury, za wulgarną i sprzedajną pseudokulturę, za narzędzie profanacji tekstów literackich. Masowa krytyka doprowadziła do pewnych ustępstw ze strony reklamodawców. W tym samym okresie pojawiły się publikacje naukowe poświęcone reklamie. Opracowano szereg norm prawnych, które porządkowały i regulowały zasady stosowania reklamy.

4. MECHANIZMY WSPÓŁCZESNEJ REKLAMY

Okresem, w którym rozwinął się przemysł reklamowy były lata powojenne. Zjawisko to występowało w sposób szczególny w krajach Europy Zachodniej. Od kilkunastu lat reklama jest obecna także w naszym kraju.

Reklamie stawia się między innymi następujące zarzuty:

— rozbudza w człowieku instynkt konsumpcji;
— kreuje człowieka chciwego, nastawionego na posiadanie i kupowanie coraz to innych, nowych rzeczy;
— akcentuje postawę „mieć", a nie „być";
— ukazuje życie w fałszywym świetle;
— wpływa na wzrost cen towarów;
— kształtuje relacje międzyosobowe, prowadząc często do rywalizacji i korzystania z zasad, nie zawsze *fair play*;
— nie zważa na uczucia estetyczne, społeczne, religijne;

— narzuca modę;
— wzbudza frustracje u tych, którzy nie nadążają za modą i statusem bogatszych od siebie;
— odciąga od prawdziwych problemów życiowych;
— ocenia ludzi przez pryzmat „mieć".

Bez trudności zauważamy, że znaczna część reklamy skierowana jest do widzów najmłodszych. Dzieci są traktowane jako specyficzny konsument reklamowanych produktów. Początki tego procesu zauważamy w latach siedemdziesiątych, kiedy reklama zmieniła swój charakter, przechodząc z masowej na konkretną grupę odbiorców. Doświadczenia i badania socjologiczne dowiodły, że reklama uwzględniając tzw. segmentację rynku, dużo szybciej dociera do określonych grup społecznych, w tym również do dzieci.

Od pewnego czasu potentatem w zakresie reklamy stała się telewizja, z racji jej popularności i oglądalności. Występujące w niej spoty reklamowe to najczęściej krótkie i migotliwe obrazki, nasycone bardzo jaskrawymi kolorami. Zmieniają się one z dużą częstotliwością przy towarzyszącej im muzyce, często znanej i popularnej. Efekty akustyczne mają za zadanie przyciągać uwagę widza. Innym elementem przyciągającym uwagę młodego i dorosłego widza, są znani i ulubieni aktorzy kinowi i telewizyjni. M. Golka w swoich badaniach stwierdził, że w Polsce około 90% populacji ludności chętnie ogląda reklamy[3].

Na szczególną uwagę zasługuje Internet, jako najnowsze osiągnięcie techniczne naszych czasów. Z Internetu korzystają przeważnie najmłodsi, stąd reklama tam zamieszczona trafia bezpośrednio do nich. W Stanach Zjednoczonych, aby wejść na strony internetowe gier, trzeba przejść przez bardzo liczne reklamy. Bez wątpienia pozostawia to jakiś ślad w psychice młodego widza. W USA codzienne korzysta z usług Internetu około 10 milionów dzieci.

5. REKLAMA A DZIECKO. POWAGA PROBLEMU

Co można powiedzieć o wpływie reklamy na dzieci? Jaki ma stosunek pokolenie najmłodsze do zjawiska, jakim jest reklama?

Badania wykazują, że dzieci bardzo chętnie oglądają reklamy. Twórcy reklam i producenci mają tego pełną świadomość. Stąd dzieci są dla nich klientami i konsumentami. Bezpośrednio jednak nie są zainteresowani dziećmi. W istocie chodzi im o stworzenie takiej atmosfery i klimatu, które odpowiednio wpłyną na rodziców.

[3] M. Golka, *Świat reklamy*, Warszawa 1994.

Celem reklamy nie jest przekazanie treści wychowawczych. Reklama posiada inny cel, a mianowicie, rozbudzenie w odbiorcy potrzeb konsumpcyjnych. Dzieci przed ukończeniem dziesiątego roku życia są bardzo łatwowierne, stąd stają się łatwym materiałem manipulacyjnym. Telewizje niektórych krajów umieszczają reklamę nawet podczas trwania dobranocki. Nie notujemy tego faktu w polskiej telewizji.

Wyświetlone spoty reklamowe oddziałują pośrednio. W praktyce oznacza to, że dziecko staje się łącznikiem między rodzicami a producentem towarów. Często reklamy wykorzystują symbole bliskie dziecku, jak np. szkoła, dom, ogród, pokój, natura. Powyższe obrazki wplata się w filmy lubiane przez dzieci.

Badania Kossowskiego wykazują, że dzieci chętnie oglądają reklamy. Obok filmów animowanych zajmują one drugie miejsce pod względem oglądalności. Około 83% polskich dzieci od 5. do 8. roku życia zdecydowanie opowiada się za reklamami. Tylko około 17% nie akceptuje reklam. Dzieci najchętniej oglądające reklamy są w przedziale wiekowym 5–6 lat. Nie dostrzegają one jednak intencjonalności reklamy. Ponad 60% dzieci jest przekonana, że świat bez reklamy byłby smutniejszy i dużo gorszy[4].

Często reklamy rozbudzają w dzieciach poczucie braku pewnych produktów. Wywołuje to poczucie niższości w klasie, jak i grupie rówieśniczej. Według wcześniej wspomnianego Kossowskiego około 80% dzieci, od 5 do 10 lat, pragnie kupienia reklamowanych produktów. Ma to zastosowanie zwłaszcza w przypadku zabawek i słodyczy. Około 30% dzieci na pewno otrzyma pożądane rzeczy. Reklama ma także wpływ na rodziców. Badania Demoskopu z 1994 roku wykazały, że pod wpływem reklamy osoby kupują słodycze (68%), jogurty (53%), coca-colę (53%). Około 30% rodziców ulega dzieciom, nawet w przypadku wyrobów przeznaczonych wyłącznie dla osób dorosłych (proszki do prania, płyny do mycia naczyń).

Obrazy z reklam pozostają długo w pamięci dzieci. Około 60% z nich jest wykorzystywanych w zabawach. W ten sposób reklama staje się częścią dziecięcego świata i jego rozumienia. Z powyższą opinią nie zgadzają się psychologowie niemieccy którzy twierdzą, że reklama ma wpływ ograniczony trwa on od kilku do kilkunastu godzin.

Zależnością między reklamą a wydawaniem pieniędzy przez dzieci zajęła się w swoich badaniach prof. Olejniczak-Merty z Instytutu Rynku Wewnętrznego i Konsumpcji. Badania wykazały, że co szósta złotówka wydawana jest w Polsce przez dzieci. Natomiast co dziesiąta wydawana jest przez rodziców na wyraźne ich życzenie. Dzieci mają więc wpływ na wydawanie co czwartej złotówki. Stąd dzieci nazywane są często „chodzącymi skarbonkami".

[4] P. Kossakowski, *Dziecko i reklama telewizyjna*, Warszawa 1999.

Przykładem zależności reklamy od komercji jest czeski rynek zabawek. Od kilku lat czeski rynek opanowały zagraniczne koncerny. Pojawiły się tam: Lego, Hasbro, Matchbox i Mattel. Notuje się duży popyt na te zabawki. Natomiast zabawki produkcji czeskiej sprzedają się w bardzo małej ilości. Znawcy marketingu widzą przyczynę takiej sytuacji w reklamie. I tak firma Lego przeznacza rocznie 5 milionów koron na reklamę, firma Mattel 2 miliony. Natomiast czeskie firmy, takie jak Moravska Ustredna, produkująca pluszowe zabawki, na reklamę wydaje 0,7 miliona koron. Firma Tofa, robiąca zabawki dla małych dzieci, na reklamę przeznacza 0.44 miliona koron. Pierwsze dwie firmy inwestują przede wszystkim w reklamę telewizyjną. Czesi natomiast jako miejsce reklamy wybierają targi i wystawy, na których w ogóle nie ma powyższych firm zagranicznych. Przykład ten jasno udowadnia zależności pomiędzy nakładami finansowymi na reklamy a sprzedażą zabawek.

6. EDUKACJA CZY MANIPULACJA?

Przykładem wątpliwej edukacji są niektóre amerykańskie szkoły, w których reklama zadomowiona jest na dobre. Według danych statystycznych dzieci amerykańskie do lat 14 (54 milionów), dysponują kwotą 15 miliardów dolarów rocznie. Ta wielka grupa jest traktowana w USA bardzo poważnie przez reklamodawców. „Life" podaje, że rocznie młodzi Amerykanie oglądają około dziesięciu tysięcy reklam samej tylko żywności.

Producenci reklam zdają sobie sprawę, że amerykańskie dziecko większość dnia spędza w szkole. W związku z tym robią wszystko, aby trafić z reklamą do budynku szkolnego. Robią to między innymi poprzez satelitarny Channel One. Jest on oglądany pięć razy w tygodniu w 350 tysiącach klas szkolnych (40% uczniów, od 6 do 12 roku życia), czyli osiem milionów dzieci. Oglądanie audycji w Channel One powoduje stratę 40 godzin lekcyjnych. Zamiast regularnych lekcji, uczniowie oglądają 600 spotów reklamowych, namawiających do jedzenia tylko słodyczy. W niektórych szkołach amerykańskich podczas przerw nadawana jest muzyka rockowa i reklamy. Na wyrażeniu zgody szkoła zarabia ponad 20 tysięcy dolarów rocznie. Niewolne od reklamy są nawet toalety szkolne, w których reklamowane są buty do koszykówki i słodycze.

Obecność reklam w szkole nie jest jednak największym problemem. Według nauczycieli najpoważniejszym problemem są treści reklam, dość często pozostające w jaskrawej sprzeczności z tym, czego oni nauczają podczas lekcji. Rażącymi przykładami są reklamodawcy, którzy wmawiają dzieciom, że od jedzenia mięsa szybko się rośnie i osiąga siłę, że wycinanie drzew wcale nie szkodzi przyrodzie, ale jest rzeczą wręcz potrzebną, a ginące gatunki zwierząt nie wymagają

troski, bo po prostu nie istnieją. Bardzo często zawierają dużą dozę agresji, którą później uczniowie wyrażają na lekcjach. Ponadto są reklamowane produkty droższe i niezdrowe.

Od kilku lat w Niemczech prowadzi się dyskusje na temat wprowadzenia mediów i reklamy do szkół. Jednak celem nie jest przygotowanie przyszłych zawodowych reklamodawców czy sprzedaż produktów, ale odpowiednie przygotowanie dzieci do radzenia sobie za całym reklamowym hałasem w mediach. Powyższego problemu nie znają jeszcze polskie szkoły. Chociaż zauważa się już powolne wchodzenie w jej mury.

7. USTAWY PRAWNE REGULUJĄCE REKLAMY

W Polsce, przez kilka lat ustalenia prawne dotyczące działalności reklamy w telewizji polskiej były bardzo niespójne i nie stanowiły odrębnej ustawy. Powyższą sytuację uporządkowała ustawa z dnia 31 marca 2000 roku.

Opracowując ustawę, Polska skorzystała z przepisów prawa międzynarodowego i z prawa Unii Europejskiej. Europejska konwencja o telewizji powstała w 1989 roku. Polska przyjęła ją 1 maja 1993 roku. W artykule 11. czytamy: „Reklamy adresowane do dzieci lub wykorzystujące dzieci w charakterze aktorów powinny unikać wszystkiego, co mogłoby przynieść szkodę ich interesom, oraz uwzględnić szczególny charakter tej grupy widzów". Natomiast punkt drugi artykułu 12. zauważa: „reklamy nie mogą być adresowane w szczególności do małoletnich; nikt z występujących w reklamie w związku z konsumpcją napojów alkoholowych nie powinien wyglądać na osobę małoletnią".

Artykuł 16 reasumuje regulacje prawne w zakresie reklamy i dzieci: „Reklama telewizyjna nie powinna wyrządzać małoletnim szkód fizycznych i psychicznych, w związku z tym powinna odpowiadać następującym kryteriom służącym ich ochronie:

a) nie powinna bezpośrednio namawiać małoletnich do zakupu i wykorzystywać ich niedoświadczenie i łatwowierność,
b) nie powinna zachęcać bezpośrednio małoletnich do tego, aby skłaniali swoich rodziców i osoby trzecie do kupna reklamowanych towarów lub usług,
c) nie powinna wykorzystywać szczególnego zachowania, jakim małoletni obdarzają swoich rodziców, nauczycieli i inne zaufane osoby,
d) nie powinna bez szczególnej przyczyny ukazywać małoletnich w niebezpiecznych sytuacjach".

Jak już było wspomniane, działalność reklamową w Polsce uregulowała Ustawa z 31 marca 2000 roku. Powyższa Ustawa określa zjawisko reklamy, zadania i płasz-

czyzny jej działania. Artykuł 16a mówi o miejscu reklam: „nie można przerywać w celu nadania reklam lub telesprzedaży [...] audycji publicystycznych, dokumentalnych i audycji przeznaczonych dla dzieci". Artykuł 16b odnosi się do zakazów reklamy: „ Zakazuje się nadawania reklam:

1. nawołujących bezpośrednio małoletnich do nabywania produktów lub usług,
2. zachęcających małoletnich do wywierania presji na rodziców lub inne osoby w celu skłonienia ich do zakupu reklamowanych produktów lub usług,
3. wykorzystujących zaufanie niepełnoletnich, jakie pokładają oni w rodzicach, nauczycielach i innych osobach,
4. w nieuzasadniony sposób ukazujących niepełnoletnich w niebezpiecznych sytuacjach,
5. oddziałujących w sposób ukryty na podświadomość".

Artykuł 18, punkty 4 i 5 również odnoszą się do zakazów:

„4) zabronione są audycje lub inne przekazy zagrażające fizycznemu, psychicznemu lub moralnemu rozwojowi niepełnoletnich, w szczególności zawierające treści pornograficzne lub w sposób nieuzasadniony i nadmierny eksponujące przemoc,

5) audycje lub inne przekazy, które mogą zagrażać fizycznemu, psychicznemu lub moralnemu rozwojowi niepełnoletnich, inne niż te o których mowa w ust. 4, nie mogą być rozpowszechniane między godziną 6 a 23".

Wydaje się, że Ustawa obowiązująca w Polsce jest jasna i precyzyjna. W obostrzeniach idzie dużo dalej, niż ustawa Unii Europejskiej. Przepisami jednak nie można rozwiązać wszystkiego. Reklamodawcy czynią wiele wysiłków, aby obejść prawo i emitować spoty reklamowe im odpowiadające.

8. CZY REKLAMA MOŻE BYĆ BŁOGOSŁAWIONA?

Obserwując poczynania Kościoła, spostrzegamy z łatwością, że Watykan aby zgromadzić pieniądze dla budżetu papieskiego, modernizuje swoje mass media i wydaje różne licencje. *Centro Televisivo Vaticano* (CTV) sprzedaje kasety z podróżami Papieża, płyty kompaktowe z jego głosem, z jego modlitwami (np. *Abba Pater*). Watykan wydaje licencje producentom krawatów, koszulek, torb, świec i widokówek z podobizną Ojca Świętego. Wspomniane wyżej CTV tworzy dokumentacje w różnych językach, ofiarując pielgrzymom przybywającym do Rzymu, szeroką gamę ofert. Dzięki temu jest instytucją samofinansującą się.

Kilka lat temu wyprodukowano podwójne płyty kompaktowe z modlitwą różańcową Jana Pawła II. Dla kampanii marketingowej płyt, firma Dino Music

przygotowała spot reklamowy przedstawiający Ojca Świętego podczas spaceru w lesie. Ankieta przeprowadzona wśród producentów reklam wykazała, że Papież jest najbardziej pożądanym przedmiotem we Włoszech i w kilku innych krajach europejskich.

W związku z wydaniem płyt kompaktowych z modlitwa różańcową, Watykan oficjalnie zajął stanowisko w sprawie reklamy poprawnej etycznie. Według nauczania Stolicy Apostolskiej reklama powinna wspierać konkurencyjność, wpływać na wzrost gospodarczy i pomagać odbiorcom w podejmowaniu właściwych decyzji przy zakupie. Kościół zaś skrytykował wprost reklamę, która ogranicza człowieka tylko do zdobywania dóbr materialnych.

ZAKOŃCZENIE

Jednym z wielu zarzutów stawianych reklamie jest propagowanie konsumpcyjnego stylu życia. Według tej opinii reklama zmierza do wyrobienia w człowieku przekonania, że głównym jego celem jest nabycie danego produktu. W ten sposób człowiek ma spełniać swoje marzenia. W przypadku pokolenia najmłodszych można powiedzieć, że reklama kształtuje w nich model życia „lepiej mieć, niż być".

W związku z powyższym, w Polsce, w 1996 roku, powołano Radę Etyczną Mediów. Należą do niej producenci i reklamodawcy. Głównym zadaniem Rady jest zwracanie uwagi na obecność zasad etycznych w mass mediach. Dzięki nim jest możliwe kształtowanie postaw młodego pokolenia. Będzie to również jakąś formą współpracy z rodzicami, nauczycielami i wychowawcami, odpowiedzialnymi za wychowanie dzieci i młodzieży.

Czyni się także wiele wysiłków i podejmuje szereg inicjatyw, mających na celu obronę dzieci przed negatywnym oddziaływaniem reklamy. W tym celu w Stanach Zjednoczonych powołano do życia organizację Action for Children Television. Głównym zadaniem organizacji jest wpływanie na ustawodawstwo prawne, które z kolei może regulować świat reklamy

Riassunto

Il bambino e la pubblicita'. L'educazione o la manipulazione?

Il punto prima parla della nuova situazione culturale, in cui si e' trovato il piccolo bambino in Polonia, dopo il periodo della transformazione politica, sociale, culturale ed economica. In punto successivo mette in luce l'influsso dei mas media sulla persona. E' stata presentata anchce una breve storia della pubblicita'. Il punto seguente scopre i meccanicsmi della pubblicita', la cui li usa

nella societa' moderna. Dell'influsso della pubblicita' sul bambino dal punto di vista dell'economia parla il punto cinque. Il funzionamento della pubblicita' va verso il mercato e la vendita di prodotti in grande quantita'. La pubblicita' e' anche presente in scuola (p.es. in Stati Uniti). In questa situazione si puo' parlare di una manipulazione del bambino. L'articolo parla pure delle leggi della pubblicita' e del suo uso. L'ultimo argomento dimostra il punto vista della Chiesa sulla pubblicita'.

Literatura

Chrapek J., Dobroczyński G., *Etyka reklamy*, „Przegląd Powszechny" 1999, nr 2 , s. 197–204.

Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, 29 (2000).

Golka M., *Świat reklamy*, Warszawa 1994.

Instrukcja Duszpasterska „Aetatis novae", 1992.

Kossowski P., *Dziecko reklama telewizyjna*, Warszawa 1999.

Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1999.

Ochrona dziecka jako konsumenta — problemy legislacyjne, „Biuletyn Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu" 1998, nr 2, s. 111.

Pączkowski M., *Zabawki — interes czy problem?*, „Strategie" 1996, nr 7.

Prawo reklamy, red. R. Skubisz, Lublin 1998.

Ryłko-Kurpiewska A., *Między bajką a reklamą*, „Aida" 1998, nr 12, s. 10–13.

Religia a mass media, red. W. Zdaniewicz, Ząbki 1997.

Sowa I., *Promocja — jak trafić do nastolatka*, „Aida".

Stefanicki R., *Dziecko a reklama*, „Aida" 1999, nr 8, s. 10–11.

Szostek A., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, LST 1997.

Sztucki T., *Promocja, sztuka pozyskiwania nabywców*, Warszawa 1995.

Wolny rynek mediów a wychowanie, opr. T. Krynicka, J. Rudzka, Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu RP, Warszawa 1995.

Zimbardo P. G., Ruch F. L., *Psychologia i życie*, Warszawa 1996.

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE
2002, 18

Ks. Tadeusz Kołosowski SDB

LEKTURA PISMA ŚWIĘTEGO „W DUCHU" W ŚWIETLE *COMMENTARIUS IN MATHAEI EVANGELIUM* BISKUPA HILAREGO Z POITIERS

Właściwym celem egzegezy u Ojców Kościoła było odczytanie Pisma świętego w duchu i szukanie jego duchowego sensu w świetle zmartwychwstałego Chrystusa. Orygenes w swoim traktacie *De principiis* mówi: „Stwierdzono poza tym, że Pismo święte zostało spisane przez Ducha Bożego i że zawiera ono nie tylko znaczenie jasne dla wszystkich, ale również inny sens, ukryty przed większością ludzi. To bowiem, co napisano jest symbolem jakichś tajemnic i obrazem spraw Bożych"[1].

Ta konwencjonalna zasada, którą wydobywa wybitny chrześcijański egzeget aleksandryjski, ma dwa uzupełniające się wzajemnie aspekty — jeden subiektywny, a drugi obiektywny.

W aspekcie subiektywnym wykład Pisma świętego w duchu jest możliwy tylko w świetle wiary. Jak pisze Orygenes, jedynie Kościół rozumie Pismo święte, ponieważ Kościół w wierze kieruje się ku Panu. Aby rozumieć duchowo Pismo święte wierzący musi podzielać to zwrócenie się Kościoła do Pana, ponieważ nie można wyobrazić sobie, aby jakiś niewierzący dostrzegał Słowo Boże[2]. Również w świetle myśli świętego Hilarego, biskupa Poitiers, którą przedstawia w swoim

[1] Orygenes, *O zasadach*, I, Wprowadzenie, 8, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 23, s. 64.

[2] Por. Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* I, 1–3, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 36, s. 32–34.

Commentarius in Mathaei Evangelium[3] lektura Pisma świętego łączy się ściśle ze wspólnotą wiary, jaką stanowi Kościół. Taką myśl ujawnia Hilary choćby w przypadku egzegezy następujących słów ewangelicznych: „Owego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem. Wnet zebrały się koło Niego tłumy tak wielkie, że wszedł do łodzi i usiadł, a cały lud stał na brzegu. I mówił im wiele w przypowieściach tymi słowami [...]" (Mt 13, 1–3).

Biskup Poitiers daje odnośnie do tych słów następującą interpretację: „To, że siedział w łodzi[4], a rzesze stały na brzegu, wyjaśnia treść omawianych wydarzeń. Zamierzał bowiem przemawiać w przypowieściach i sposobem przepowiadania wskazuje, że ci, którzy pozostają poza Kościołem, nic nie będą mogli zrozumieć z Jego boskiego nauczania. Łódź bowiem jest typem Kościoła, w którym znajduje się i jest głoszone słowo życia. Ci natomiast, którzy są na zewnątrz, niby na brzegu piaszczystym, nieurodzajnym i bezużytecznym, nie mogą zrozumieć słowa"[5].

W myśl alegorycznej symboliki, wedle której łódź wyobraża Kościół, Hilary wydobywa z owego ewangelicznego tekstu sens mówiący o tym, że Słowo Boga przepowiada się w Kościele i tylko tam może być ono właściwie zrozumiane. Inny wybitny starochrześcijański badacz Pisma świętego, Hieronim ze Strydonu, wyjaśnia, że tylko człowiek duchowy może odkryć Chrystusa w księgach Bożych[6]. Każdy wykład Biblii jako Słowa Bożego jest więc ściśle związany z przestrzenią ducha, to znaczy jest możliwy w Kościele. Z tej więzi Pisma świętego z Kościołem wynika, że można je tylko zrozumieć we wspólnocie wierzących, którymi kieruje Duch Święty. Święty Grzegorz Wielki stwierdza wprost: „Słów Boga

[3] *Commentarius in Mathaei Evangelium* jest jednym z trzech, obok *Tractatus super Psalmos* i *Tractatus mysteriorum*, dzieł egzegetycznych świętego Hilarego z Poitiers. Komentarz jest pierwszym owocem działalności pisarskiej Hilarego, a także pierwszym komentarzem łacińskim do Ewangelii wg świętego Mateusza, jaki zachował się do naszych czasów. Komentarz ten napisał Hilary w pierwszych latach swojego episkopatu, najprawdopodobniej w latach 353–356. Nie zachował się on w całości. Zaginął wstęp, zdania interpretujące ostatnie wiersze Ewangelii, być może zakończnie. Komentarz Hilarego przedstawia się jako lektura ciągła tekstu pierwszej Ewangelii. Biskup Poitiers wyjaśnia w nim wersety i rozdziały w takim porządku, w jakim zapisano je w Ewangelii. Komentarz ten posiada wyraźnie duszpasterskie tendencje; por. J. Doignon, *Introduction* [w:] Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Doignon, Paris 1978, s. 19,26, Sources Chrétiennes, vol. 254; E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers. Studium patrystyczno-egzegetyczne*, Warszawa 1984, Studia Antiquitatis Christianae, t. 4, s. 10–11.

[4] Wszystkie teksty św. Hilarego z Poitiers podaję w przekładzie E. Stanuli.

[5] Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 13, 1 [w:] Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Doignon, Paris 1978, *Sources Chrétiennes*, vol. 254, s. 294–296.

[6] Por. Hieronymus, *Commentarius ad Galatas* 3, *Patrologia Latina*, vol. 26, col. 464.

żadną miarą bez jego mądrości nie da się zgłębić, chyba że ktoś otrzymałby jego ducha"[7].

Obiektywny aspekt tej zasady polega na tym, że Pismo święte odczytuje się i wyjaśnia w duchu, w jakim je napisano. Teksty Pisma świętego mają wewnętrzny wymiar, którym odbiega od pism świeckich. Teksty biblijne mają w sobie duchowy sens, który sprowadza się do tego, że w nich obecny jest Duch. To decyduje o duchowej głębi Pisma świętego. Według Orygenesa, pod powierzchnią liter ukryta jest prawda Słowa Bożego[8]. Hilary z Poitiers natomiast chętnie powtarza czytelnikom swojego komentarza do Ewangelii według św. Mateusza o wewnętrznej logice myślenia, jaka zawiera się w Ewangeliach, której należy szukać, aby ją zrozumieć[9]. Tylko w ten sposób znajduje się prawdę w Ewangelii albo w Piśmie świętym w ogóle. Także święty Hieronim mówi: „Nie uważajmy, że Ewangelia tkwi w słowach Pisma: ona tkwi w sensie, nie na powierzchni lecz w rdzeniu, nie w liściach słowa, lecz w korzeniu zrozumienia"[10].

W innym miejscu przy okazji komentarza listu do Galatów Hieronim dodaje: „Musimy więc przejść do prawdy Pisma, do jego Ducha"[11].

Aby wyjaśnić ten wewnętrzny wymiar Biblii, Ojcowie Kościoła korzystają chętnie z idei misterium, która zawiera się w biblijnych relacjach. Święty Grzegorz Wielki mówi na przykład: „Pismo święte ma tę szczególną właściwość, że ono poprzez jedno i to samo słowo opowiada epizod i odsłania tajemnicę"[12].

---

[7] Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII, 39 [w:] S. Gregorii Magni, *Moralia in Iob*, cura et editio M. Adriaen, Turnholti 1979, *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 143A, s. 910–911.

[8] Por. Orygenes, *Homilie do Księgi Kapłańskiej*, 1,1, tłum. S. Kalinkowski [w:] *idem*, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*, Warszawa 1984, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 31, z. 2, s. 3: „Słowo Boże, które »w ostatnich dniach« przyodziało się w ciało przyjęte z Maryi i przyszło na ten świat, czym innym było w swym aspekcie dostrzegalnym, a czym innym, jeśli idzie o Jego pojmowanie umysłowe: otóż Jego postać cielesna dostępna była dla wszystkich, natomiast poznanie duchowe udzielane było tylko nielicznym wybranym; podobnie Słowo Boże, przekazywane ludziom przez proroków albo przez Prawodawcę, było im przekazywane nie bez stosownej osłony. Oto bowiem tam okryte jest zasłoną ciała, tutaj zaś zasłoną litery: literę można dostrzec jakby ciało, natomiast ukrywający się wewnątrz sens duchowy (Słowa) można pojmować umysłem, tak jak Bóstwo (Chrystusa)".

[9] Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium* 14,3, *op. cit.*, vol. 2, s. 12–14: „Wielokrotnie zwracaliśmy uwagę, że Ewangelie należy czytać bardzo uważnie, ponieważ w opowiadanych wydarzeniach odkrywa się wewnętrzna logika myślenia. Wszystkie one bowiem są opowiadane według swojej kolejności, lecz w rzeczywistości tych wydarzeń zapowiadany jest obraz przyszłości [...]".

[10] Hieronymus, *Commentarius ad Galatas*, 1, *op. cit.*, kol. 347: „*nec putemus in verbis scripturarum esse evangelium, sed in sensu: non in superficie, sed in medulla; non in sermonum foliis, sed in radice rationis*".

[11] *Ibidem*, 3, *op. cit.*, kol. 434: „[...] ad veritatem scripturae transeamus et spiritum [...]".

[12] Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX,1, *op. cit.*, s. 1002: „[...] quia uno eodem que sermone dum narrat textum, prodit mysterium [...]".

Ten sposób myślenia widoczny jest już i u świętego Hilarego, a reprezentatywne dla niego jest przede wszystkim ostatnie w spuściźnie literackiej dzieło biskupa Poitiers, *Tractatus mysteriorum*[13]. W nim Hilary w następujący sposób ujmuje tajemnicę boskiego planu, jaka zawiera się w starotestamentalnych wydarzeniach i postaciach: „Wielka jest to tajemnica boskiego planu, że dzieje patriarchów tak się układają, że cokolwiek spełniło się później w Panu, nie pozostaje z nimi w rozbieżności ani pod względem miejsca, ani czasu, ani sposobu. W nim bowiem wcześniejsze naśladownictwo osiąga postać absolutnej prawdy i staje się jakby odbiciem tej postaci, którą usiłował w sobie odtworzyć. Wprawdzie wydarzenia, jakie się dokonują, mają własną rzeczywistość, realizują się wśród czynników naturalnych, jednak owa rzeczywistość czynów ludzkich była naśladownictwem działania Bożego i działo się tak dla wychowania nas do prawdziwej nadziei i wiary. We wszystkich bowiem dziełach Bożych nie dostrzegamy niczego, co nie byłoby wcześniej oglądane, jakby przygotowane w epokach, obyczajach i działaniach ludzi. Chociaż w dotychczasowych wywodach udowodniliśmy, że aż do wyjścia Żydów z Egiptu czyny Mojżesza zgadzały się z tym, co się zrealizowało czy to w Panu, czy przez Pana, to jednak teraz pokażemy, że naśladownictwo duchowe zostało złączone z rzeczywistością historyczną"[14].

W starotestamentowej rzeczywistości historycznej ukryte są tajemnice odnoszące się do Chrystusa i Kościoła, które kształtują chrześcijańską wiarę i nadzieję. Jest to duchowe misterium, które łączy się z historyczną rzeczywistością, misterium, które łączy się z działaniem Boga w historii. Zadaniem egzegety jest próba odsłonięcia tego misterium, które może dokonać się tylko poprzez wyjście poza literę Pisma i szukanie jego ducha.

Ten sens, który znajduje się ponad literami, Ojcowie Kościoła określają zazwyczaj alegorią. Większość Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, począwszy od Orygenesa, w Piśmie świętym odnajduje czterowymiarowy sens. Oddaje to sławny dystych, w którym średniowiecze utrwala naukę o jedności czterech sensów:

---

[13] *Tractatus mysteriorum* do naszych czasów zachował się w stanie fragmentarycznym. Św. Hilary napisał go pod sam koniec swojego życia, przed styczniem 368 roku, co stanowi najbardziej prawdopodobną datę śmierci świętego Hilarego. Z punktu widzenia treści *Traktat* omawia na przykładzie kilkunastu postaci starotestamentalnych boski plan zbawienia człowieka zapowiadany i stopniowo realizowany w historii przez Jezusa Chrystusa. Omówienie to ogranicza się w zasadzie do odczytania z przedstawianych postaci pewnych idei teologicznych. *Tractatus mysteriorum* nie jest komentarzem, lecz pewnego rodzaju podręcznikiem egzegezy biblijnej, ilustrowanym konkretnymi przykładami interpretowanych postaci i epizodów z Pisma św. Starego Testamentu. Można go nazwać pierwszym podręcznikiem typologicznej egzegezy Pisma św.; por. E. Stanula, *Czynniki*, *op. cit.*, s. 14.

[14] Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, I, 32 [w:] Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*, texte établi et traduit avec introduction et notes par J. P. Brisson, Sources Chrétiennes, vol. 19, s. 126.

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralia quid agas, quo tendas anagogia.

Litera tekstu biblijnego, to znaczy jego sens dosłowny, opowiada (poucza) o rzeczywistych faktach historii. Trzy pozostałe sensy Pisma świętego: alegoria, sens moralny i anagogia są różnymi aspektami jednego duchowego sensu. W jaki sposób owo podejście do lektury tekstu biblijnego odzwierciedla się w literackiej spuściźnie egzegetycznej św. Hilarego z Poitiers?

Podstawowym dla Hilarego czynnikiem, który kształtuje sens biblijny jest sam tekst Pisma świętego. Dla Biskupa Poitiers nie było rzeczą obojętną, jaki tekst interpretował. Hilary był pierwszym na Zachodzie egzegetą, który podejmował się krytyki tekstu biblijnego. Nasz egzegeta interpretację tekstu świętego rozpoczynał od zrozumienia jego sensu literalnego, historycznego. Była to jego stała i zwyczajowa praktyka[15]. Swojej pracy egzegetycznej biskup Poitiers nie ograniczał jednak tylko do sensu dosłownego. Jego zdaniem, tekst Pisma Świętego należy przede wszystkim rozumieć w duchu. Takie rozumienie tekstów biblijnych odnosi się zarówno do ksiąg Starego, jak i Nowego Testamentu[16].

Już Orygenes nauczał, że czasami w praktyce egzegetycznej czymś niewystarczającym albo wręcz niemożliwym jest ograniczenie się tylko do szukania dosłownego sensu tekstu natchnionego. W swoim najważniejszym dziele *De principiis* aleksandryjski egzegeta zauważa: „Jeżeli jednak ktoś uważniej czyta Pismo, niewątpliwie zawaha się przy bardzo wielu miejscach, czy ta albo tamta historia ma być ma być uważana za prawdziwą w dosłownym znaczeniu i czy to tamto przykazanie ma być przestrzegane literalnie, czy też nie. Dlatego z wielką starannością i wysiłkiem należy usilnie dążyć do tego, aby każdy czytelnik z całym szacunkiem zrozumiał, że ma do czynienia nie z ludzkimi, ale z bożymi słowami, które zostały włączone do świętych ksiąg"[17].

Orygenes podaje następnie szereg różnych przykładów z Biblii, których nie tylko nie należy, ale wręcz nie wolno odczytywać i rozumieć dosłownie: „Jaki rozsądny człowiek będzie myślał, że pierwszy, drugi i trzeci dzień, wieczór i poranek istniały bez słońca, księżyca i gwiazd, a pierwszy dzień nawet i bez nieba? Kto jest takim głupcem, żeby sądzić, iż Bóg zasadził jak rolnik sad w Edenie na wschodzie i umieścił w nim drzewo życia, widzialne i dostrzegalne, tak że ten, kto cielesnymi zębami spożył owoc, otrzymuje życie, a ten, kto zjadł owoc wzięty z innego drzewa, otrzymuje zrozumienie »dobra i zła«? Co się zaś tyczy opowiadania o tym, że »Bóg po południu przechadzał się po raju« i że »Adam skrył się pod drzewem«, to sądzę , że nikt nie ma wątpliwości, iż w tym symbo-

[15] Por. E. Stanula, *Czynniki*, *op. cit.*, s. 191–192.

[16] Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 136.

[17] Orygenes, *O zasadach*, IV, 3, 20, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 23, s. 319.

licznym opowiadaniu o sprawach, które nie dokonały się w sposób cielesny, tkwią jakieś tajemnice. Również opowieść o Kainie, »który odszedł sprzed oblicza Boga« wyraźnie zdaje się skłaniać rozsądnego czytelnika, aby się zastanawiał, czym jest »oblicze Boga« i co znaczy, że ktoś »odchodzi sprzed niego«. Czy muszę mówić więcej, jeśli ludzie mający odrobinę rozsądku mogą zebrać wiele takich opisów przedstawionych jako fakty, które jednakże nie dokonały się w sensie literalnym? Również Ewangelie pełne są opisów tego samego rodzaju, jak na przykład to, że diabeł zaprowadził Jezusa na wysoką górę, aby pokazać mu stąd wszystkie królestwa świata i ich chwałę [...]. Któż bowiem, kto nie czyta tych słów tylko powierzchownie, nie zgani ludzi mniemających, iż cielesnym okiem, które potrzebuje wysokiego miejsca, aby ujrzeć miejsce położone niżej, można oglądać królestwo Persów, Scytów, Indów i Partów oraz chwałę, jaką władcy odbierają od ludzi? Uważny czytelnik może znaleźć w Ewangeliach bardzo wiele podobnych opowiadań; na tej podstawie stwierdzi, że z opowiadaniami o faktach, które dokonały się w sensie dosłownym, splecione są tam inne opowiadania — o tym, co się nie wydarzyło"[18].

Pismo święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu zawiera szereg miejsc, które mają ewidentnie absurdalny charakter, gdyby podejść do nich jako do opowiadania o faktach, jakie mogłyby mieć miejsce w sensie dosłownym. W tego typu opowiadaniach ukryta jest inna treść — to, co nie wydarzyło się naprawdę, a co może pozwolić odnaleźć lektura Pisma świętego w duchu.

Podobne spostrzeżenia znajdujemy i u świętego Hilarego z Poitiers. Posłużmy się przykładami. W *Commentarius in Mathaei Evangelium* zastanawia się Hilary także nad tekstem Mt 24, 16–18, gdzie Jezus daje wskazania dotyczące zachowania człowieka, gdy nadejdą czasy ostateczne: „Wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry! Kto będzie na dachu, niech nie schodzi, by zabrać rzeczy z domu. A kto będzie na polu, niech nie wraca, żeby wziąć swój płaszcz".

Zastanawiając się nad dosłownym sensem tych słów, biskup Poitiers zauważa: „Ten nakaz przekracza ludzki sposób rozumienia, zarówno gdy chodzi o wypowiedź, jak i o działanie. Czy może ktoś opuścić Judeę, będąc na dachu, a nie schodząc z niego? Jaki też jest pożytek z przebywania na dachu, a nie mieszkania w domu?"[19].

---

[18] *Ibidem*, IV, 3, 1, *op. cit.*, s. 312.

[19] Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 25, 5, *op. cit.*, vol. 2, s. 186. W innym miejscu tego dzieła znajdziemy inne słowa biskupa Poitiers, w którym dzieli się on z czytelnikami podobnym spostrzeżeniem: *Wielu wypowiedzi ewangelicznych nie da się zrozumieć dosłownie. Są bowiem niekiedy włączone takie szczegóły, które wzajemnie się wykluczają z punktu widzenia zwyczajnego sposobu myślenia — Commentarius in Mathaei Evangelium*, 20, 2, *op. cit.*, vol. 2, s. 102.

Szukanie sensu dosłownego tych słów Jezusa nie przynosi żadnego pożytku, stąd jest bezcelowe. Dlatego biskup Poitiers dodaje: „Często jednak zwracaliśmy uwagę, że trzeba uwzględniać właściwości słów i miejsc, aby z nich wydobyć istotne zasady niebiańskie"[20].

Celem więc jest spojrzenie na ten tekst w perspektywie istotnych zasad niebiańskich, co w języku Hilarego oznacza po prostu alegoryczną interpretację tekstu. Brzmi ona w sposób następujący: „Dach bowiem jest wykończeniem domu i jego punktem szczytowym. Nie można bowiem jeszcze mówić o jakimś domu, jeśli nie ma dachu. Ktokolwiek zatem znalazł się na szczycie swego domu, to znaczy osiągnął doskonałość swojego ciała, stał się nowym przez odrodzenie, udoskonalonym przez Ducha, wykorzystując w pełni boski dar, nie powinien więc schodzić ze szczytu dachu pod wpływem pożądliwości rzeczy doczesnych ani też pod wpływem wewnętrznych pobudek swego ciała. »A kto jest na polu, niech nie wraca po swoją tunikę«, czyli ten, kto jest zajęty wypełnianiem przykazania, niech nie wraca do dawnych trosk ani też niech nie pragnie jakichś okryć dla ciała, ponieważ jeśli z powodu nich powróci, zabierze stamtąd tunikę starych grzechów, w które się dawniej przyodziewał"[21].

Dokonując alegorycznej interpretacji tych słów Chrystusa, Hilary nadaje im znaczenie przede wszystkim dla życia duchowego człowieka. Dach jest tu symbolem doskonałości człowieka, który odrodził się przez ducha, wykorzystując w pełni boski dar. Taki człowiek w dniach ostatecznych nie powinien pożądać już rzeczy doczesnych. Zajęcie na polu symbolizuje zaś proces wypełniania przykazań Bożych, tunika natomiast jest symbolem dawnych trosk, do których także człowiek w dniach ostatecznych nie powinien się już odwoływać. Biskup Poitiers wydobywa znaczenie, jakie ma ów tekst dla życia chrześcijanina. Jest to sens moralny — *Moralia quid agas*. Ten sens ukazuje się dopiero wówczas, gdy pełną tajemnic alegorię przełoży się na życie ludzkie. W ten sposób można uznać sens moralny za właściwy cel duchowego dostępu do Pisma świętego.

W interpretacji tego ewangelicznego tekstu dokonanej przez Hilarego możemy znaleźć także to, co w cytowanym średniowiecznym dystychu wyrażają słowa: *quo tendas anagogia*. Rozwój życia duchowego człowieka, rozwój doskonałości chrześcijańskiej poprzez wykorzystanie boskiego daru, ma doprowadzić człowieka na spotkanie z Panem, który w czasach ostatecznych przyjdzie w chwale, aby i człowieka, który wzrastał w wierze i doskonałości obdarować chwałą wieczności, którą wysłużył dla niego podczas swojego pierwszego przyjścia poprzez mękę na krzyżu, której doznał w uniżonej cielesnej naturze, jaką od nas przyjął[22].

---

[20] Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 25, 5, *op. cit.*, vol. 2, s. 186.

[21] *Ibidem*.

[22] Por. *Ibidem*, 25,8, *op. cit.*, vol. 2, s. 192.

Anagogia jest ruchem, który zmierza do celu ostatecznego — *quo tendas*, który przez nadzieję otwiera wzrok na życie przyszłe.

Oto jeszcze inny przykład egzegezy w duchu, jakiej dokonuje biskup Poitiers w *Commentarius in Mathaei Evangelium*. Przedmiotem tej egzegezy jest ewangeliczny dialog Chrystusa z bogatym młodzieńcem[23]. Tym razem, po pierwsze, biskup Poitiers zatrzymuje się nad samym faktem dialogu Jezusa z młodym Izraelitą, próbując dotrzeć do dosłownego sensu tekstu, który jest odzwierciedleniem tego dialogu. Hilary zastanawia się przede wszystkim nad samymi pytaniami, jakie stawia młodzieniec Jezusowi oraz zwraca uwagę na postawę, jaką przyjmuje ów młody człowiek w rozmowie z Chrystusem: „Młodzieniec ten stawiał pytania, a był zuchwały, i znów stał się smutny"[24].

Traktując tę rozmowę jako fakt historyczny, Hilary poszukiwanie sensu dosłownego kończy następującym komentarzem: „To wszystko, co napisano, miało miejsce i wypełniło się"[25].

Jednak i to wydarzenie jest dla biskupa Poitiers obrazem przyszłej rzeczywistości. Spoglądając na dialog Jezusa z tym człowiekiem, Hilary odwołuje się do biblijnej typologii[26]. Dla Hilarego postać młodzieńca, który rozmawia z Chrystu-

---

[23] Mt 19, 16–24: „A oto podszedł do Niego pewien człowiek i zapytał: Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne? Odpowiedział mu: Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania. Zapytał Go: Które? Jezus odpowiedział: Oto te: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego, jak siebie samego! Odrzekł Mu młodzieniec: Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje? Jezus mu odpowiedział: Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości. Jezus zaś powiedział do swoich uczniów: Zaprawdę, powiadam wam: Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego. Jeszcze raz wam powiadam: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego".

[24] Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 19,4, *op. cit.*, vol. 2, s. 92.

[25] *Ibidem*.

[26] Egzegeza typologiczna jest techniką ukazywania zgodności pomiędzy Starym a Nowym Testamentem poprzez ukazywanie, że wydarzenia i osoby ze Starego Testamentu były typami, to znaczy zapowiadały w formie symbolicznej i antycypowały wydarzenia i osoby Nowego Testamentu. Metoda ta wskazuje więc na poważne podchodzenie do historii, którą trzeba tutaj określić jako historię zbawienia. Historia była sceną stopniowego odsłaniania się konsekwentnego zbawczego planu Boga, począwszy od stworzenia świata aż do dnia sądu ostatecznego. W tym zbawczym planie wszystkie wcześniejsze etapy były cieniami, pewnego rodzaju makietami późniejszych. Punkt kulminacyjny tej historii stanowi Chrystus i jego Kościół. Do Niego jednak prowadziły drogi, którymi wiódł Bóg naród wybrany. Zadaniem typologii było odkrycie tych dróg, ich znaczenia dla wiary chrześcijańskiej, wychodząc od analizy historycznych zbawczych faktów ukazywanych w tekstach Starego Testamentu. Spośród różnych typów wyszczególnijmy przykładowo: Adam — Chrystus, Mojżesz — Chrystus, Potop — chrzest, Potop — Sąd Ostateczny, Ofiara Izaaka — Ofiara Kalwarii, przejście przez Morze Czerwone i spożywanie manny — chrzest i eucharystia.

sem, przedstawia obraz narodu żydowskiego zadufanego w Prawie, który niczego nie spodziewał się po Chrystusie, a wszystkiego oczekiwał od przykazań Mojżesza[27]. Stąd Jezus w odpowiedzi na pytanie młodzieńca o uczynki, które doprowadzą go do życia wiecznego, odsyła go w pierwszym rzędzie do Prawa Mojżesza. Młodzieniec, który tutaj uosabia naród żydowski, mimo iż cieszył się i chełpił nim, deklarując, że był temu Prawu wierny, to jednak w rzeczywistości Go nie przestrzegał. Biskup Poitiers oddaje tę rzeczywistość następującymi słowami: „Młodzieniec — obraz zadufanego ludu — przechwala się Prawem, ufa Prawu, którego nie zachowuje. Miał nakaz nie zabijać, doprowadził jednak do śmierci proroków (por. Mt 19, 19). Miał nakaz nie cudzołożyć, on jednak wprowadził skażenie wiary, dopuszczał się cudzołóstwa względem Prawa i cześć boską oddawał obcym bogom. Miał nakaz nie kraść, on jednak zanim Chrystus zaprowadził wolność w przejmowaniu wiary, po kryjomu rozluźnił przepisy Prawa (por. Ga 3, 23–26). Miał nakaz nie dawać fałszywego świadectwa, a zaprzeczył zmartwychwstaniu Chrystusa. Miał nakaz szanować ojca i matkę (por. Mt 19, 19), a dobrowolnie wyrzekł się rodziny, Boga Ojca i Matki Kościoła. Miał nakaz miłować bliźniego jak siebie samego, on jednak Chrystusa, który przyjął naturę nas wszystkich i który mocą przyjęcia natury ludzkiej stał się dla każdego z nas bliźnim, prześladował tak dalece, że Go skazał na śmierć krzyżową"[28].

Wykroczenia, jakich dopuszczał się naród żydowski przeciwko Prawu Mojżesza, dotyczą przede wszystkim osoby Jezusa Chrystusa. Naród żydowski nie uwierzył w Chrystusa, z powodu niewiary wyrzekł się wspólnoty z Nim, a ponadto skazał go na śmierć krzyżową. Tak się stało pomimo faktu, że Prawo zapowiada przyjście Jezusa Chrystusa, Jego wcielenie, życie i działalność, mękę, śmierć i zmartwychwstanie, wreszcie Kościół[29]. W konsekwencji w interpretacji Hilarego, gdzie oprócz sensu dosłownego biskup Poitiers wskazuje na sens typiczny tekstu dotyczącego dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem, Chrystus daje narodowi żydowskiemu polecenie, aby odżegnał się od wszelkich występków i rzeczywiście powrócił do zachowywania Prawa[30]. W interpretacji naszego egzegety tekst Mt 19, 16–24 jest przy zastosowaniu interpretacji typologicznej nośnikiem ważnej prawdy dotyczącej historii zbawienia. Naród wybrany, jakim był Izrael, otrzymał Prawo, którego istotną treścią był Chrystus i cała rzeczywistość nowotestamentowa, Chrystus, w której dokonuje się zbawienie człowieka. Chełpiąc się posiadaniem Prawa, Izraelici jednak nie uwierzyli w Chrystusa.

---

[27] Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 19,4, *op. cit.*, vol. 2, s. 92.

[28] *Ibidem*, 19, 5, *op. cit.*, vol. 2, s. 94.

[29] Por. *ibidem*, 4, 14–16, *op. cit.*, vol. 1, s. 132–134; E. Stanula, *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, „Studia Theologica Varsaviensia" 23(1985), nr 2, 220.

[30] Por. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 19, 5, *op. cit.*, vol. 2, s. 94.

Pomimo tego bogaty młodzieniec, to znaczy w zastosowanej przez Hilarego typologii naród żydowski, który chełpił się posiadaniem bogactwa, jakim jest Prawo, postawił pytanie, czego mu jeszcze brakuje, aby osiągnąć życie wieczne. Wówczas otrzymuje od Pana radę, aby sprzedał cały swój majątek i rozdał go ubogim, a wtedy będzie doskonałym i będzie miał skarb w niebie. Tę radę Chrystusa Hilary komentuje w słowach, w których wydobywa on następujący sens typiczny: „A zatem młodzieniec otrzymuje odpowiedź w formie owego najpiękniejszego i najpożyteczniejszego przykazania odsunięcia i nabycia bogactw niebieskich za cenę utraty majętności ziemskiej. Przez to jednak, że otrzymuje polecenie sprzedania swoich majętności i rozdania ubogim, otrzymuje zarazem zachętę, aby przestał pokładać nadzieję w Prawie, by dokonał szczęśliwej zamiany i by pamiętał, że w Prawie zawiera się cząstka prawdy, która w następstwie wcielenia się samej prawdy będzie przydzielona ubogim, to jest poganom. Tego zaś nikt nie może dokonać, jeśli nie zacznie iść za Chrystusem"[31].

Naród żydowski otrzymuje od Chrystusa zachętę, aby przestał pokładać nadzieję w Prawie, którego i tak nie zachowywał, bo w nim zawiera się tylko część prawdy o Jezusie Chrystusie. Nadszedł czas, by z tym bogactwem, jakim jest Prawo, podzielić się z poganami, którzy stanowią owych ubogich, bo dotychczas nie byli w posiadaniu Prawa, które zapowiada Chrystusa i Kościół. Bogactwo owo zostanie udzielone poganom w następstwie wcielenia się samej prawdy, Jezusa Chrystusa. Biskup Poitiers, stosując typologiczną technikę interpretacji tekstów biblijnych, wydobywa więc z interpretowanego tekstu ewangelicznego bogatą treść, jaka zawiera się w historii zbawienia, prawdę o uniwersalnym wymiarze zbawienia. Warunkiem uzyskania zbawienia jest jednak naśladowanie Chrystusa. Tego warunku nie spełnia wielu Żydów, a w interpretowanym ewangelicznym tekście obrazuje to postawa młodzieńca, który, usłyszawszy radę Jezusa, odszedł zasmucony. Dlaczego odchodzi smutny? W swoim komentarzu Hilary wskazuje na następujący powód: „Młodzieniec, jak powiedzieliśmy, jest dumny, a gdy otrzymuje polecenie zerwania z Prawem, staje się smutny i przygnębiony, ponieważ dla narodu żydowskiego krzyż i męka są zgorszeniem i dlatego w niczym nie pomagają mu one do zbawienia. Natomiast chełpi się Prawem[32], a współdziedzicami poganami gardzi, nadto wzbrania się przejść do ewangelicznej wolności. Dlatego też trudno mu będzie wejść do Królestwa niebiańskiego. Niewielu z nich bowiem, a nawet w porównaniu z rzeszą pogan bardzo niewielu, uwierzy, jako że trudno im zastygłą w Prawie wolę nagiąć dla głoszonej ewangelicznej pokory"[33].

[31] *Ibidem*, 19, 6, *op. cit.*, vol. 2, s. 96.

[32] Por. Rz 2, 23: „Ty, który chlubisz się Prawem, przez przekraczanie Prawa znieważasz Boga".

[33] Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 19,10, *op. cit.*, vol. 2, s. 98–100.

Żydzi zgorszeni krzyżem i męką Zbawiciela nie chcą wyjść poza Prawo, które z chwilą przyjścia na świat Jezusa Chrystusa zostało wyparte przez ewangelię. Ewangelia zwalnia z zachowywania dotychczasowego Prawa na rzecz Jezusa Chrystusa, który sam jest doskonałym wypełnieniem Prawa. Żydów jednak w większości cechuje niewiara, w odróżnieniu od bardzo wielu pogan, którzy uwierzą, a wiara w Chrystusa zapewni im wejście do Królestwa Niebieskiego.

Tekst ten ma jednak i inny jeszcze sens duchowy, który stara się wydobyć biskup Poitiers, mając na względzie słowa Jezusa, które stanowią jakby puentę spotkania i dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem: „Zaprawdę, powiadam wam: Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego. Jeszcze raz wam powiadam: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego" (Mt 19, 23–24).

Interpretacja tych słów Jezusa w ujęciu biskupa Poitiers przedstawia się następująco: „Posiadanie nie jest zbrodnią, lecz w posiadaniu należy zachować umiar. W jaki bowiem sposób będziesz drugiemu udzielał i przychodził mu z pomocą, jeżeli sam nie będziesz nic posiadał? A zatem złem jest coraz więcej posiadać ze szkodą dla innych, a nie samo posiadanie. Pragnienie wzbogacenia się jest rzeczą niebezpieczną, a niewinność zajęta mnożeniem bogactw obarcza się wielkim ciężarem. Gdy bowiem sługa Boży zdobywa dobra świata, to razem z nimi także występki światowe. I właśnie dlatego trudno jest bogaczowi wejść do Królestwa niebiańskiego. Ponieważ jednak wielu jest w stanie z rzeczy posiadanych korzystać należycie, Pan nie stwierdził, że z bogatych nikt nie wejdzie do Królestwa niebiańskiego, lecz iż niewielu będzie mogło je osiągnąć, i to z trudnością"[34].

W tych słowach biskup Poitiers zdaje się ponownie mieć na względzie przede wszystkim: *Moralia quid agas*. Z rady Chrystusa, jaką wypowiedział on wobec młodzieńca, wydobywa sens moralny, który składa się na etykę chrześcijanina w zakresie gromadzenia dóbr materialnych i posługiwania się nimi. Złem jest nie tyle posiadanie dóbr materialnych, co wynikające z chciwości przywiązanie się człowieka do nich, zwłaszcza gdy łączy się to ze szkodą dla innych. Z tym przywiązaniem do dóbr materialnych łączy się także pogrążanie się w sprawy tego świata, także z występkami, jakie w świecie panują. W takim przypadku trudno jest osiągnąć zbawienie — *quo tendas anagogia* — ponieważ nie może być tutaj mowy o naśladowaniu Chrystusa.

Pora na podsumowanie metody egzegetycznej świętego Hilarego, którą próbowaliśmy ukazać poprzez prezentację warsztatu egzegetycznego biskupa Poitiers, mając przede wszystkim na względzie jego pierwsze dzieło egzegetyczne *Commentarius in Mathaei Evangelium*, z odniesieniem jego sposobu szukania w Piś-

[34] *Ibidem*, 19,9, *op. cit.*, vol. 2, s. 98.

mie świętym przede wszystkim sensu duchowego do dorobku w tym względzie innych Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich.

Analiza wybranych fragmentów *Commentarius in Mathaei Evangelium* biskupa z Poitiers upoważnia nas do stwierdzenia, że Hilary w swoim podejściu do Pisma świętego jest świadkiem tej tradycji podejścia do lektury i interpretacji Biblii, którą wyraża cytowany powyżej średniowieczny dwuwiersz: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralia quid agas, quo tendas anagogia*. Litera Pisma świętego poucza o wydarzeniach historycznych. Pod zasłoną tych wydarzeń w *sermo divinus*, a tym jest, według Hilarego, Pismo święte[35], ukryte są tajemnice ukazujące prawdę o zbawieniu człowieka. Ta prawda jest przedmiotem wiary — *quid credas*, to znaczy tajemnicą, która nam została odsłonięta w historii. Empiryczne fakty historyczne interesują wierzących przede wszystkim z powodu ich znaczenia religijnego. Tę tajemnicę, prawdę o zbawieniu odtwarza alegoria. Sens moralny tkwi w znaczeniu, które Pismo święte ma dla życia chrześcijanina — *quid agas*. Ten sens moralny wydobywa się dopiero wówczas, gdy pełną tajemnic alegorię przełoży się na życie ludzkie. W ten sposób można uznać sens moralny za właściwy cel duchowego dostępu do Pisma świętego, sens, który jest w znaczący sposób obecny na kartach egzegetycznych dzieł biskupa Poitiers. Wreszcie boska mowa, która zawiera się w Biblii wskazuje na cel ostateczny człowieka — *quo tendas*. Ruchem, który zmierza ku temu celowi jest anagogia wskazująca na nadzieję, która otwiera wzrok na życie przyszłe. W sumie Pismo święte zawiera jeden duchowy sens Pisma, ponieważ w istocie mieści się w nim jedna tajemnica.

Interpretacja jest czymś więcej niż wyjaśnieniem i prezentacją. Ona oznacza wykładnię. Interpretować tekst to wydobyć na jaw wszystkie tkwiące w nim możliwości, które pośrednio on zawiera, wydobyć na światło dzienne jego ukryte skarby, wyszukać to, co samo przez się nie zostało powiedziane. Taki jest cel interpretacji Pisma świętego, jaki w swoich dziełach egzegetycznych ukazuje Hilary z Poitiers. Stanowi ona o jego podejściu do Pisma świętego, które jest lekturą Pisma świętego „w duchu".

[35] Por. E. Stanula, *Chrystocentryzm*, *op. cit.*, s. 231.

Summary

Reading of Holy Scripture *in spirit* according to *Commentarius in Mathaei Evangelium* of bishop Hilary from Poitiers

Article presents on example *Comment to Gospel of Matthew* method of interpretation of Holy Scripture, which applied Saint Hilary, bishop of Poitiers. Analysis of fragments of this comment shows, that Hilary of Poitiers did not confine only to discovery in Bible of literal sense, which teaches about real facts of history, but he searched for first of all spiritual sense across applying allegory, typology, anagogia and moral sense. This spiritual sense manifests truth about salvation of man.

SEMINARE
2002, 18

KRZYSZTOF LIS SDB

BŁOGOSŁAWIONY PAPIEŻ PIUS IX WOBEC PROBLEMÓW SWOJEJ EPOKI (1846–1878)

I. DROGA DO TIARY I PIERWSZE LATA PONTYFIKATU

Giovanni Maria Mastai Ferretti urodził się 13 V 1792 w Senigallia. Odznaczał się pobożnością, dobrotliwością, wiernością Kościołowi, uporem i wytrwałością. Był jednak słabego zdrowia; święcenia kapłańskie otrzymał dzięki dyspensie Piusa VII, cierpiał bowiem na epilepsję. Jednak po przyjęciu święceń kapłańskich ataki przykrej choroby nie powtórzyły się. On sam przypisywał swe uzdrowienie wstawiennictwu Matki Bożej, do której sanktuarium w Loretto odbył w tej intencji pielgrzymkę. Zajmował się działalnością charytatywną. W 1823 r. odbył — jako audytor delegata apostolskiego — podróż do Chile. Po powrocie do Rzymu w 1825 r. kierował hospicjum św. Michała dla osieroconych chłopców, by po dwóch latach objąć stolicę biskupią w Spoleto (1827–1832). Papież Grzegorz XVI, doceniając jego zasługi i polot duszpasterski, już w 1832 r. przeniósł go na większą stolicę biskupią do Imoli koło Bolonii. W 1839 r. *idem* papież mianował go kardynałem *in petto*, chcąc w ten sposób uniknąć komentarzy ze względu na dużą — jego zdaniem — skłonność do tolerancji i reformizmu biskupa Mastai. Nominację kardynalską ogłoszono publicznie w rok później.

Jako papież przyjął imię Piusa IX, pragnąc uczcić swych poprzedników na Stolicy Piotrowej noszących to imię, zwłaszcza Piusa VI i Piusa VII, którzy wiele wycierpieli dla Kościoła. Jemu samemu już od dzieciństwa cierpienie nie było obce. Z powodu epilepsji nie chciano go przyjąć ani do klasztoru, ani do papieskiego wojska, ani wreszcie do stanu duchownego. Łaskę zdrowia i dyspensę papieską dla przyjęcia święceń wyprosił sobie dopiero u Matki Bożej w Loretto, dokąd odbył pielgrzymkę. Przyszłość pokazała, że dawna przepowiednia św. Malachiasza nazywająca go „*Crux de cruce* — Krzyż z krzyża" istotnie sprawdziła się. Pius IX, odznaczający się wielką gorliwością religijną — choć podzielał patriotyzm Włochów i jedność Półwyspu Apenińskiego widział w federacji państw włoskich — pragnął przede wszystkim obrony praw Kościoła przed błędami współ-

czesności. Po wielu znaczących reformach przedsięwziętych w celu poprawy sytuacji społecznej w Państwie Kościelnym i euforii ludu, przyszły cierpienia. Liberałowie oburzali się na papieża, gdy ten kategorycznie odmówił w allokucji *Non semel* z 29 IV 1848 udziału Państwa Kościelnego, którego był królem (lecz także jak mówił — tylko zarządcą własności Kościoła), w wojnie z Austrią. Jako Głowa Kościoła Powszechnego inaczej przecież postąpić nie mógł. Mówił: „Gdy [...] niektórzy objawiają życzenie, byśmy wraz z innymi ludami i książętami włoskimi wydali wojnę Niemcom (Austrii), uważamy za obowiązek Nasz wypowiedzieć na tym uroczystym zebraniu jasno i otwarcie, że jest to zupełnie sprzeczne z zamiarami Naszymi; zastępujemy bowiem na ziemi, mimo niegodności Naszej, Tego, który jest Twórcą pokoju i lubownikiem miłości, a dzierżąc najwyższe apostolstwo, wszystkie ludy i wszystkie narody jednakowym obejmujemy uczuciem miłości ojcowskiej i do Naszego przyciskamy serca. Jeżeli zaś pośród Naszych poddanych nie brak takich, co przykładem innych Włochów dają się porwać, jakimże sposobem zdołamy położyć tamę gorącym ich uniesieniom". Równocześnie Pius IX wyraźnie uświadomił słuchaczom, że pojmuje swe posłannictwo w kategoriach duchowych i nie zamierza odgrywać roli wodza zjednoczonych Włoch. „Nie możemy się tu także powstrzymać — mówił dalej — by w obliczu wszystkich narodów nie odtrącić przewrotnych, a w publicznych dziennikach i różnych pismach propagowanych zamiarów tych ludzi, którzy chcieliby postawić papieża na czele jakiejś republiki, jaką utworzyłyby wszystkie ludy włoskie. Co więcej, przy tej sposobności upominamy i wzywamy ludy włoskie, przez miłość, jaką ku nim żywimy, by się pilnie strzegły tych podstępnych, a dla Włoch zgubnych machinacji"[1]. Pius IX musiał być realistą i nie dać się ponieść fali ogólnej euforii. Przecież istnieli i tacy, którzy gotowi byli obwołać go szermierzem Wiosny Ludów. „Świat, Ojcze Święty — mówił 6 kwietnia 1848 r. do Piusa IX Adam Mickiewicz — wzywa cię na oswobodziciela narodów. [...] Jeżeli nie obejmiesz przewodnictwa, inni je wezmą i będzie to złem dla Kościoła... Bóg wtedy obierze inne drogi!..."[2]. W uniesieniu poeta dalej woła do papieża: „jedno Twoje, o Piusie! A tysiące ludów wybawcą Cię zwać będą. W tej chwili stoisz na najwyższym, najwznioślejszym świata szczeblu: jedno Twe skinienie, a wszystkie ludy zmienione zerwą swe pęta i tworzyć Ci będą koronę i puklerz tak silny, twardy, iż wszystkie ciosy odbiją się od niego, bo i miłość i wiara siły piekielne odbić muszą"[3].

---

[1] Cyt. za: J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX wieku*, wyd. 2, t. I, Przemyśl 1907, s. 355.

[2] W. Mickiewicz, *Legion Mickiewicza. Rok 1848*, Kraków 1921, s. 39.

[3] W. Odrowąż, *Kilka chwil we Włoszech w latach 1847 i 1848*, Poznań 1850, s. 85–86 oraz: W. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 47.

Odpierając zarzuty o chęć powiększenia terytorium Państwa Kościelnego, równocześnie Pius IX tłumaczył w cytowanej allokucji swym poddanym, „że papież wszystkie swoje myśli, troski i starania ku temu zwraca, by królestwo Chrystusowe, to jest Kościół, co dzień świetniej się rozkrzewiało, nie zaś, by się rozszerzały granice władzy doczesnej, jaką Opatrzność Boża tę Stolicę Świętą dla zabezpieczenia jej godności i swobodnego wykonywania apostolskiego urzędu obdarzyła. Błądzą zatem wielce ci, którzy sądzą, że damy się uwieść żądzą powiększenia Naszych dziedzin doczesnych, a przez to porwać w wir wrzawy wojennej. Zaiste byłoby to wielką pociechą dla naszego serca, gdyby się Nam udało zabiegami i staraniami Naszymi przyczynić się do uśmierzenia rozterek, pogodzenia walczących i przywrócenia pokoju między nimi"[4]. Allokucja papieska była dla rozpalonych umysłów włoskich gromem z jasnego nieba. „Oburzenie w Rzymie — jak pisze bp Pelczar — było niezmierne. Nie tylko doznano bolesnego zawodu, ale nadto zachodziła obawa, że Austriacy po tej deklaracji będą uważać żołnierzy papieskich jako bandytów, nienależących do żadnej ze stron wojujących, a tym samym wyjętych spod prawa"[5]. Pozwolenie na wymarsz wojsk papieskich na granicę z Austrią było istotnie słabością i ustępstwem papieża wobec patriotycznych nastrojów Włochów, a allokucja nieco spóźnioną deklaracją, lecz prawdą jest także, że rewolucyjne kręgi nie chciały od początku słuchać rozsądych słów Piusa IX nawołującego do spokoju i rozwagi. Teraz demonstracje przeciw władzom Państwa Kościelnego, które już od 1 I 1848 zaczęły przybierać na sile i które wkrótce doprowadziły nawet do wydalenia jezuitów, wzmogły się jeszcze bardziej. Rozjątrzony przez rewolucjonistów motłoch wołał na ulicach: „Pius nas zdradził! Śmierć kardynałom! Śmierć księżom!". Na kościołach ukazały się bluźniercze napisy: „Śmierć Chrystusowi! Niech żyje Barabasz!"[6]. Trafnie przewidując następstwo krwawych wypadków, zbolały papież zwrócił się do swych poddanych z pełną miłości odezwą, nawołując do rozsądku: „Panie, ratuj Twój Rzym od tak wielkich nieszczęść! Oświeć tych, którzy nie chcą słuchać głosu namiestnika Twego, nawróć ich wszystkich na drogę rozsądku, aby ulegając rządcy swemu, dni swoje pędzili szczęśliwie w dopełnianiu obowiązków chrześcijańskich, bez czego ani dobrym poddanym, ani dobrym obywatelem być nie można". W dwa dni później Pius IX zwrócił się z kolei z apelem „o zaprzestanie wojny" do cesarza austriackiego Ferdynanda. „Niechaj Nam się godzi — pisał — przemówić do szlachetnego narodu niemieckiego, by się pozbył nienawiści, a zwierzchnictwo, które ani szlachetnym ani pomyślnym być by nie mogło, gdyby tylko na przemocy oręża polegało, na dobre stosunki przyjaznego sąsiedztwa zamienił.

[4] J. Pelczar, *op. cit.*, t. I, s. 356.
[5] *Ibidem*, s. 357.
[6] *Ibidem*, s. 357.

Ufamy też, że naród, dumny z własnej narodowości, nie zechce czci swojej sponiewierać w krwawej napaści na narodowość włoską, ale raczej uzna ją za siostrę, tak jak My oba ludy za ukochane dzieci naszego serca uważamy, pragnąc, by każdy z nich, na podstawie zaszczytnych układów i za błogosławieństwem Bożym, zamieszkał w przyrodzonych swoich granicach"[7].

Po zasztyletowaniu przez rewolucjonistów premiera papieskiego rządu, Pellegrino Rossiego oraz po demonstracjach tłumu oblegającego pałac papieski na Kwirynale i domagającego się między innymi wypowiedzenia wojny Austrii, Pius IX za namową kardynała Antonellego, potajemnie w czarnej sutannie opuścił Rzym i udał się do Gaety w Królestwie Neapolu, gdzie pozostał przez 17 miesięcy. Do stłumienia rewolucji w Państwie Kościelnym przyczyniła się Austria, państwo katolickie i równocześnie bardzo zachowawcze, pragnące utrzymać swe wpływy na Półwyspie Apenińskim. Można więc mówić o swego rodzaju tragizmie „liberalizmu Piusa IX", niewątpliwego patrioty włoskiego na papieskim tronie. Proroczymi okazały się słowa polskiego wieszcza Zygmunta Krasińskiego, który zafascynowany osobowością nowego papieża pisał o nim w 1848 r. do Stanisława Koźmiana: „Pius ukochan przez lud — serce wielkie, dobra żądające i dobro dające — wiesz, jak takie serca kończą w dziejach? — na krzyżu, niemniej ich idea zwycięża"[8]. Po powrocie z Gaety do Rzymu Pius IX okazał się człowiekiem nieustępliwym, uprzedzonym do wszelkich ruchów nie tylko rewolucyjnych, lecz także i narodowowyzwoleńczych. Co więcej „papież ten okazał się prawdziwym »biczem na liberalizm«, zadając liberałom cios tym boleśniejszy, że początkowo liczyli oni na to, iż nowy biskup Rzymu będzie powolnym narzędziem realizacji ich dążeń i interesów"[9]. Okazał się jednak także dobrym Pasterzem. Jego niezrównana wręcz dobroć kazała mu pochylać się z miłością nad każdym cierpiącym człowiekiem, także błądzącym. Również Polaków rozumiał jak żaden inny papież XIX wieku.

2. ROZWÓJ WEWNĘTRZNYCH SIŁ KOŚCIOŁA

Nikt nie spodziewał się, chyba również sam papież, że jego posługa na Stolicy Piotrowej będzie najdłuższa w historii i że ten właśnie, bez mała trzydziestodwuletni, pontyfikat nazwany będzie „pontyfikatem wielkiego przełomu"[10].

---

[7] *Ibidem*, s. 361.

[8] Cyt. za: J. S. Pelczar, *Pius IX i Polska, Miejsce Piastowe 1914*, s. 329, w przyp. 2.

[9] F. Sardá y Salvany, *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995, Przedmowa polskiego wydawcy, s. 14.

[10] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 1: „1775–1903", wyd. 2, Poznań 1986, s. 235.

Równocześnie jednak długie panowanie Piusa IX naznaczone zostało pasmem cierpień i niepowodzeń: rewolucje, nieudane powstanie styczniowe w Polsce, upadek Państwa Kościelnego, nieustanne ataki kół liberalnych na Kościół we Włoszech i w całej niemal Europie, ukryta, lecz konsekwentna walka masonerii z papiestwem i wszystkim, co katolickie, zwłaszcza na polu wychowania — to tylko niektóre krzyże błogosławionego Papieża Dobroci i Cierpienia, kochanego i nienawidzonego zarazem, lecz szanowanego nawet przez wrogów dla jego nieugiętych zasad. Niepowodzenia były jednak tylko częścią pontyfikatu Piusa IX i odnosiły się raczej do spraw doczesnych i materialnych środków oddziaływania Kościoła. W rzeczywistości cały ten pontyfikat wywarł wielki wpływ na życie Kościoła powszechnego i przyniósł jego niekwestionowane odrodzenie duchowe. Rozkwitło życie religijne. Szerzył się kult Najświętszego Serca Jezusowego, którego święto Pius IX rozciągnął na cały Kościół. On też ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, którego był wielkim czcicielem. On wreszcie uczynił Świętego Józefa Patronem Kościoła Powszechnego i rozszerzył Jego święto na cały świat katolicki. Aktywna działalność Piusa IX przyczyniła się wydatnie do pogłębienia świadomości wśród wiernych o przynależności do Kościoła katolickiego w Europie i poza nią. Kościół uświadamiał sobie coraz bardziej swoje wyjście poza Stary Kontynent. Intensywnie rozwijał się Kościół w Stanach Zjednoczonych, gdzie cieszył się nieskrępowaną wolnością w warunkach prawdziwej demokracji. Zaś aureola męczeństwa, jaka otaczała Piusa IX, sprawiała, że cieszył się on miłością wiernych katolików i szacunkiem innowierców. Wielu katolików już za życia czciło go jako świętego męczennika. Bł. Pius IX był co prawda człowiekiem pobudliwym, nerwowym, nierównym i wybuchowym, ale też wytrwałym w religijnej gorliwości i cierpieniu, dobrodusznym i pełnym osobistego wdzięku. Bł. Biskup J. S. Pelczar, który spotykał go osobiście jako alumn Kolegium Polskiego w Rzymie, pisał o nim, że „sama jego powabna powierzchowność — ta twarz świeża o rysach regularnych i szlachetnych — to oko żywe i bystre, a przy tym dziwnie pociągające — ten uśmiech słodki, igrający na około ust — ten wreszcie głos melodyjny a silny — te ruchy pełne godności — wszystko to wywierało niemały urok, zwłaszcza na lud włoski, mający z natury wiele wrażliwości i poczucia piękna"[11]. Młody papież, mający w chwili wstąpienia na tron Piotrowy 54 lata, urzekał swoją osobowością kapłanów i świeckich. Jednych i drugich przyjmował chętnie i licznie na audiencjach. Łatwo się gniewał i jeszcze łatwiej przebaczał. Dużo nauczał, mając solidne wykształcenie teologiczne, choć tylko sumaryczne[12]. Głosił kazania i uczył katechizmu jak zwykły ksiądz. Zabierał głos we wszystkich sprawach nurtujących Kościół. Nie było

[11] J. Pelczar, *op. cit.*, t. I, s. 112.
[12] Por. M. Banaszak, *op. cit.*, t. 3, cz. 2, s. 195.

dziedziny z zakresu wiary, moralności i problematyki społecznej, której by nie dotknął w swym nauczaniu. Gdy szło o zasady, był nieugięty. Nie zawsze jednak rozumiał problemy współczesności. Nie doceniał demokracji i w swym nauczaniu przeoczył pozytywny wykład katolickiej nauki społecznej, ograniczając się do potępiania błędnych doktryn, jak komunizm czy socjalizm i do działalności charytatywnej[13]. Brakowało mu specjalistycznego wykształcenia i musiał polegać na opinii doradców, wśród których zabrakło wybitnych jednostek[14]. Mianowany w 1848 r. sekretarzem stanu i pełniący tę funkcję przez 28 lat, czyli aż do swej śmierci w 1876 r. (Pius IX zmarł w 1878), ostatni kardynał, diakon Giacomo Antonelli, którego talent dyplomatyczny porównuje się często ze zdolnościami kardynała Consalviego z czasów Piusa VII, był wybitnym politykiem i dyplomatą, lecz człowiekiem słabego ducha kościelnego i religijnego. Jednak Pius IX, który z kolei był słabym politykiem i nie chciał nim być, nie potrafił się obejść bez kardynała, któremu powierzył całkowicie zarządzanie sprawami doczesnymi. Nie darzył go sympatią, ale mu ufał. Antonelli zaś lojalnie i skrzętnie sklejał to, „co pękało i kruszyło się dzięki impulsywności papieża, mającego serce gorące i szlachetne, lecz nieliczącego się z formami dyplomatycznymi"[15]. Niektórzy widzieli w nim podobieństwo do kardynała Richelieu, on zaś mówił: „Richelieu służył królowi-człowiekowi, rządząc krajem; ja służę Papieżowi, Namiestnikowi Chrystusa, który rządzi całym światem chrześcijańskim"[16].

Pius IX przyczynił się niepomiernie do ożywienia i rozwoju procesu odrodzenia religijnego katolików, charakterystycznego dla Europy połowy XIX w. W swym długim życiu zawsze dawał pierwszeństwo sprawom duchowym. Charakteryzowało go silne przywiązanie do depozytu prawd objawionych i zasad moralnych, w naturalny sposób z nich wypływających oraz niezachwiana wiara w Opatrzność Bożą, nieustannie objawiającą swe plany w życiu człowieka i świata. „Natomiast prawdziwym dramatem tego pontyfikatu był ostry i coraz bardziej nasilający się konflikt Piusa IX z ogólnoeuropejskim ruchem demokratycznym, dążącym do zbudowania nowoczesnych państw świeckich, a w samej Italii z ośrodkiem piemonckim, dążącym do zjednoczenia Włoch wbrew interesom Państwa Kościelnego, które coraz powszechniej uważane było za anachronizm"[17].

---

[13] Por. Z. Zieliński, *op. cit.*, cz. 1, s. 235.

[14] Por. M. Banaszak, *op. cit.*, t. 3, cz. 2, s. 195.

[15] A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, t. II: „1848–1883", Kraków 1930, s. 543.

[16] Cyt. za: S. R. Rybicki, *Białe męczeństwo bł. Piusa IX*, „Niedziela" R. XLIII (2000), nr 38 (389), s. 5.

[17] *Pius IX — papież odnowy Kościoła*, „Wiadomości Kai. Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej" 2000, nr 37, s. 25.

3. WOBEC INWAZJI LIBERALIZMU

Z lat młodości Pius IX pamiętał zarówno rewolucję, jak i Restaurację, był więc nastawiony przede wszystkim na obronę praw Kościoła i zwalczanie błędów współczesności, których źródło upatrywał w liberalizmie w różnych jego odmianach. W walce z liberalizmem papież posługiwał się ultramontanizmem dążącym do centralizacji życia kościelnego w Rzymie, czemu sprzyjały warunki polityczne w poszczególnych krajach europejskich. Kościoły lokalne w wielu państwach pozbawione wpływów politycznych, a nawet zagrożone w swych prawach szukały chętnie oparcia w papiestwie. Pius IX utrzymywał stałe kontakty z biskupami, których zapraszał na spektakularne zjazdy, jak jubileusze, kanonizacje itp. Przynosiło to pożytek obydwu stronom w sprawach religijnych. Szczytem centralizacji było zwołanie Soboru Watykańskiego I i ogłoszenie dogmatu o nieomylności papieskiej, co Ojciec św. uważał za dar Ducha Świętego dla ludzkości. Niewątpliwie darem Bożym dla Kościoła była też soborowa konstytucja o wierze. W ramach praktykowanej centralizacji papież doceniał znaczenie kongregacji rzymskich i nuncjatur, ale także zawieranie konkordatów, z których najbardziej korzystnym dla Kościoła okazał się konkordat z Austrią z 1855 r.[18] Centralizm rzymski „w praktyce oznaczał odbudowę znaczenia Stolicy Apostolskiej oraz konsolidację Kościoła powszechnego wokół następcy św. Piotra", co „dla Kościoła w ówczesnym świecie miało zbawienne znaczenie, gdyż cała polityka Piusa IX skupiona była wokół idei wyzwolenia Kościołów lokalnych spod niebezpiecznej dla interesów Kościoła supremacji absolutystycznie nastawionych dworów świeckich"[19]. To z kolei prowadziło do powszechnego uznania władzy papieskiej w szerokich warstwach ludowych ówczesnej Europy, co było zjawiskiem wcześniej nieznanym[20].

Pius IX wyniósł Papiestwo do „szczytu kościelnej potęgi"[21]. Kościół wprowadził na drogi czysto religijnego posłannictwa, a „jego pontyfikat zaznaczył się wewnętrzną konsolidacją Kościoła i jego zewnętrznym rozwojem"[22]. Organizację kościelną powiększył o 206 nowych diecezji i wikariatów apostolskich. Przeprowadził reorganizację Kościoła w państwach innowierczych (Anglia, Holandia) i przyczynił się do jego rozwoju w krajach amerykańskich. Patronował wytrwale działalności misyjnej Kościoła i kierował nią przy pomocy Kongregacji Rozkrze-

[18] Por. M. Banaszak, *op. cit.*, s. 195 i 196.

[19] *Pius IX — papież odnowy Kościoła*, *op. cit.*, s. 25.

[20] *Ibidem*, s. 25.

[21] F. K. Seppelt, K. Löffler, *Dzieje Papieży od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*, Poznań 1936, s. 531.

[22] M. Banaszak, *op. cit.*, t. 3, cz. 2, s. 195.

wiania Wiary (de Propaganda Fide). Klemens Löffler stwierdza, iż „działalność papieża na polu organizacji Kościoła jest tak obszerna, że można ją tu przedstawić tylko sumarycznie. Utworzył on w Starym i Nowym Świecie 29 arcybiskupstw, 132 biskupstwa, 3 delegatury apostolskie, 33 wikariaty apostolskie i 15 apostolskich prefektur"[23]. Zakony i zgromadzenia zakonne, które były tak potrzebne w pracy misyjnej, popierał w każdej dziedzinie ich działalności, zwłaszcza wychowawczej. Łączyła go serdeczne przyjaźń z największym wychowawcą katolickim swoich czasów, św. Janem Bosko[24]. Osobistą troskę bł. Papieża stanowiło pogłębianie życia religijnego zakonów, jak również życia religijnego całego Kościoła. „Sam głęboko pobożny i świątobliwy przyczynił się do rozkwitu pobożności wiernych i uświęcenia kleru w całym Kościele"[25]. W kształtowanie zaś duchowości kapłańskiej, jak również formację seminarzystów włożył więcej starań niż jego poprzednicy[26].

Jedną z głównych trosk Piusa IX była obrona czystości nauki katolickiej. Już od lat nie tylko papieże i Urząd Nauczycielski Kościoła, lecz także wielu katolików świeckich zaniepokojonych było dochodzeniem w poszczególnych państwach do władzy liberałów, którzy zdominowani przez masonerię wydawali wrogie Kościołowi prawa. Papież widział potrzebę ukazania zasad hamujących błędy. W 1859 r. powierzył grupie zaufanych teologów przygotowanie zestawu błędów do potępienia. Po kilku latach pracy komisji ogłoszono w 1864 r. encyklikę *Quanta cura*, dołączając do niej wykaz 80 błędów współczesności. Ogólnie potępiono: panteizm, racjonalizm, indyferentyzm, socjalizm, masonerię, gallikanizm, etatyzm, naturalizm i liberalizm. Demokrację zaś papież utożsamiał z rewolucją, której z kolei przypisywał burzenie wszystkich tradycyjnych wartości chrześcijańskich. To niezrozumienie demokracji brało się u Piusa IX m.in. stąd, że radykalnych liberałów zwano wówczas demokratami. Poza tym przemianom demokratycznym sprzyjali także katolicy, w związku z czym papież sądził, „iż chodzi tu o demokratyzację również na gruncie kościelnym"[27]. W naturalizmie podkreślono jako błąd przyjmowanie za przejaw postępu fakt, że społeczeństwa nie poważają religii, a za ideał uważają absolutną wolność religii i prasy, laicyzację instytucji i rozdzielenie Kościoła od państwa. Potępianie przez papieża błędnych kierunków filozoficznych liberałom, którzy znajdowali się także wśród katolików, wydawało się z kolei największym zacofaniem. Aby zrozumieć postawę Piusa IX wobec

[23] F. Seppelt, K. Löffler, *op. cit.*, s. 565.

[24] Por. A. Auffray, *Św. Jan Bosko*, Kraków 1977, s. 140–151; W. Hünermann, *Apostoł młodych święty Jan Bosko*, Londyn 1977, s. 183–186; 210–213 i 215–216 oraz inne biografie św. Jana Bosko. Por. także: Z. Zieliński, *op. cit.*, cz. 1, s. 194 i 233.

[25] B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 211.

[26] Por. M. Banaszak, *op. cit.*, t. 3, cz. 2, s. 196.

[27] Z. Zieliński, *op. cit.*, cz. 1, s. 201.

nowych kierunków, należy zawsze zapytać o to, co pod danym pojęciem, poglądem czy kierunkiem wówczas rozumiano i co rozumiał papież; pojęcia te zresztą ewoluowały. W połowie XIX w. słowo „liberalizm" było pojęciem dwuznacznym. Bardzo różnie też rozumiano zasadę rozdziału Kościoła od państwa. Słowa „wolny Kościół w wolnym państwie" zupełnie co innego znaczyły w ustach liberalnych katolików, a co innego np. w deklaracjach koryfeuszy włoskiego ruchu zjednoczeniowego, czy tym bardziej rewolucjonistów przeciwnych jakiemukolwiek udziałowi Kościoła w życiu publicznym[28]. Jednak krótkie tylko wyliczenie w Syllabusie błędnych kierunków filozoficznych i politycznych istotnie nie wystarczało, by przekonać opinię publiczną o słuszności stanowiska Kościoła. Tak na przykład w punkcie 80 Syllabusa potępiono stwierdzenie, że „Biskup Rzymski może i powinien pogodzić się i uporządkować swoje relacje z postępem, z liberalizmem i współczesną cywilizacją"[29]. Mowa była oczywiście o „cywilizacji wrogiej Kościołowi, ale tego już nie dopowiedziano, stąd tak wielka kontrowersyjność tej tezy, nawet dla większości katolików"[30]. Teza osiemdziesiąta Syllabusa zbudowana została na podstawie allokucji *Iam dudum cernimus* z 18 marca 1861 r. Pius IX oświadczył w niej, że żąda się od niego, aby „pogodził się z tym, co się nazywa cywilizacją współczesną i liberalizmem", po czym wyjaśnił: „Jeżeli pod słowem cywilizacja rozumie się system wymyślony po to, by osłabić, a może nawet obalić Kościół — nigdy, nigdy Stolica Apostolska i Biskup Rzymski nie będą mogli zjednoczyć się z taką cywilizacją!"[31]. Z wypowiedzi więc samego papieża należy wnioskować, „że Pius IX — podobnie jak jego poprzednik, Grzegorz XVI — potępiał idee wolnościowe, które dochodziły do głosu w określonych uwarunkowaniach historycznych i zwracały się przeciw Kościołowi. Trzeba więc powiedzieć, że papież mniej interesował się samą istotą liberalizmu jako doktryny, a bardziej praktycznymi skutkami współczesnego mu liberalizmu (*errores ad liberalismum hodiernum*), który kończył się dość często wojującym antyklerykalizmem"[32].

Sam Rzym nigdy nie traktował Syllabusa jako nieomylnej deklaracji papieża przemawiającego *ex cathedra* i jako spisu poglądów ostatecznie potępionych. Stwierdzał to sam kardynał Antonelli w liście do biskupa Dupanloup z 14 stycznia 1865 r., gdy pisał: „Jeżeli chodzi o Syllabus, odwołuje się on do przypomnienia

[28] Por. J. Dobraczyński, *A zebrany stał się jedno. Szkice historyczne z XVIII–XX w.*, Warszawa 1974, s. 266.

[29] Cyt. za: *Encyklika „Quanta Cura" i „Syllabus" Papieża Piusa IX*, wyd. „Antyk", Komorów (b. r. w.), s. 80.

[30] Z. Zieliński, *op. cit.*, cz. 1, s. 202.

[31] Cyt. za: J. Dobraczyński, *op. cit.*, s. 267.

[32] D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 201.

znanych aktów pontyfikalnych, z których dane określenia zostały zaczerpnięte; możemy się przekonać, że w wielu wypadkach winny być one uważane raczej za ostrzeżenia niż za ściśle pojęte potępienia"[33]. Jednak ogłoszenie encykliki i Syllabusa wywołało w prasie europejskiej prawdziwą burzę, choć w mniejszym stopniu niż się spodziewano. Bardziej niż liberalni katolicy atakowali papieża innowiercy. Anglikanie np. uważali, że Pius IX sam się ośmieszył. Wielu jednak twierdziło, że papież potępił tylko błędne idee, a nie instytucje, które gwarantowały katolikom wolność. We Francji opinia społeczna była podzielona. Biskupi Dupanloup i Cochin sporządzili łagodzący komentarz do encykliki i do Syllabusa. Nazwano to „przekładem encykliki na nowoczesny język", czego skutkiem było pozyskanie opinii w Europie i Ameryce przeciw antyklerykałom. Dupanloup uzyskał od papieża brewe pochwalne, które opublikował wraz z pochwałami innych biskupów. Publikacja ta miała znaczenie dla późniejszej historii katolickiego liberalizmu. Pius IX jednak późno i niechętnie zaczął odróżniać katolicki liberalizm od wrogiego Kościołowi liberalizmu. Jeszcze w 1874 r. uważał, że katolicki liberalizm „jest to jedna noga w prawdzie, druga w błędzie, jedna noga w Kościele, druga w duchu stulecia, jedna noga z nim, druga z jego nieprzyjaciółmi"[34]. 24 maja 1874 r. w brewe do redaktora belgijskiego dziennika „La Croix" papież ostro wystąpił przeciwko „liberalnemu katolicyzmowi, walczącemu zażarcie o pojednanie światła z ciemnością i prawdy z błędem"[35]. Trudno nie zgodzić się z opinią Piusa IX, którą wielu dziś jeszcze słusznie podziela, że „przesadna i nie-

[33] *Ibidem*, s. 266–267.

[34] M. Banaszak, *op. cit.*, s. 222. Wśród wielu publikacji, które ukazały się jeszcze w XIX w. na temat Syllabusa i potępionego przezeń liberalizmu, interesującą jest opinia ks. Feliksa Sardá y Salvany, zawarta w jego dziele pt. *El Liberalismo es Pecado*. Cytuję polskie wydanie tej książki, pt. *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995, s. 64–65: „Napisano niezliczoną ilość książek, pamfletów i artykułów na temat właściwej interpretacji tez Syllabusa. Najbardziej autorytatywna powinna być jednak interpretacja jego radykalnych nieprzyjaciół, oczywiście nie od strony nieporozumień i przeinaczeń, jak w przypadku podjętej przez pana Gladstone'a niefortunnej próby wypaczenia pewnych jego tez, tak by sankcjonowały one nieposłuszeństwo obywatelskie, z którego to stanowiska wycofał się on potem, co z przyjemnością możemy powiedzieć. Pomijając jednak takie, w oczywisty sposób błędne interpretacje, możemy polegać na interpretacjach podawanych przez liberałów wszelkiej maści, zwłaszcza w tych punktach, w których widzimy, jak krzywią się oni na jego bezkompromisową frazeologię. Gdy liberałowie patrzą na Syllabus błędów jak na swojego najbardziej nienawistnego nieprzyjaciela i pełny symbol tego, co określają oni jako klerykalizm, ultramontanizm i reakcję, możemy być pewni, że został on w tym miejscu dobrze zinterpretowany. Szatan, jak zły by nie był, nie jest głupi i widzi dostatecznie jasno, gdzie cios pada z największym skutkiem. Dlatego opatrzył on to wielkie dzieło autorytetem swej pieczęci — najbardziej niezawodnym autorytetem po autorytecie Bożym — pieczęci swej nieugaszonej nienawiści. Jest to przypadek, w którym możemy wierzyć Ojcu Kłamstwa. To czym najbardziej się on brzydzi i co najbardziej zniesławia, posiada niekwestionowalną gwarancję słuszności.

[35] Cyt. Za: F. Sardá y Salvany, *op. cit.*, s. 61.

poskromiona niczym wolność przeradza się jednak szybko w zniewolenie, człowiek zaś staje się poniekąd niewolnikiem swej własnej, wywalczonej — być może z wielkim trudem — wolności"[36]. 18 czerwca 1871 r. przemawiając do delegacji katolików francuskich, Ojciec Święty mówił: „Ateizm w prawodawstwie, indyferentyzm w sprawach religijnych i szkodliwe doktryny krążące pod nazwą liberalnego katolicyzmu to prawdziwe przyczyny zniszczenia państw; stały się one ruiną Francji. Wierzcie mi, zło, które demaskuję, jest straszniejsze niż Rewolucja (Francuska), straszniejsze nawet niż Komuna (Paryska). Zawsze potępiałem liberalny katolicyzm i potępię go znowu ponad czterdzieści razy, jeżeli będzie to konieczne"[37]. W kontekście więc wydarzeń i tak pojętego liberalizmu (także katolickiego) należy zrozumieć papieża, który czuł się w obowiązku przestrzec wiernych przed „śliską ścieżką błędu — jak się wyraził kiedy indziej — owych opinii, zwanych liberalnymi; opinii akceptowanych przez wielu katolików, skądinąd uczciwych i pobożnych, którzy, nawet za sprawą tego samego czynnika, z jakiego wypływa ich pobożność, dają się łatwo urzec i przywieść do wyznawania najbardziej szkodliwych zasad". Pius IX podkreślał, że nie tyle obawia się jawnych wrogów Kościoła, co ukrytych pod płaszczem fałszywych ideologii, wkradających się w szeregi katolików. „Wpajaj zatem, Czcigodny Bracie — pisał do biskupa Orleanu Quimper w 1873 r. — w umysły [...], że ganiąc tak często sekciarzy wyznających te liberalne opinie, nie mieliśmy na myśli zdeklarowanych

[36] L Balter, *Naród, wolność, demokracja* [w:] *„Naród – Wolność – Liberalizm". Kolekcja „Communio" 9*, Poznań 1994, s. 13. „Osobiście — pisze dalej autor — odnoszę wrażenie, że sami Francuzi, choć trudno im przyznać się otwarcie do tego, dławią się niekiedy swymi rewolucyjnymi »osiągnięciami«. Jak bowiem może szanujący się naród obchodzić jako swoje święto państwowe rocznicę bestialskiej rzezi? I hucznie fetować 200-lecie Rewolucji? Nie dziwiłem się nigdy kardynałowi J. Glempowi, że udał się wówczas do Wandei, aby świętować razem z jej mieszkańcami coś zgoła przeciwnego. Ale Francuzom, którzy chcą być pierwszym, wiodącym narodem świata, trudno jest przyznać się — jak nieraz o tym mówią lub piszą — do swych wewnętrznych porażek. Narzucają więc nadal światu to, czym sami się duszą: hasła wolności, równości i braterstwa, wyprane zupełnie z pierwotnej swej treści, a w niektórych nawet skrajnych przypadkach uwłaczające mocno godności człowieka. Wydaje się im ponadto, iż »odkryli« coś nowego; zapomnieli bowiem, że już w starożytnym Koryncie nie brakowało ludzi, którzy wypowiadali zdania bardzo podobne. To ich właśnie cytując, św. Paweł pisał: »Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyści. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę... Ciało nie jest dla rozpusty, ale dla Pana« (1 Kor 6, 12–13). Zasada »wszystko mi wolno« prowadzi bowiem, czego doświadcza się w Paryżu i w szeregu innych miast zachodnioeuropejskich, do niszczenia wolności i godności drugiego człowieka, a koniec końców do anarchii i bezprawia. Jeżeli »wszystko mi wolno«, to nie muszę z nikim się liczyć, nikogo szanować (typowa, amerykańska postawa dżentelmena z rękami w kieszeniach!), ale mogę, »mam prawo« żądać od innych wszystkiego. Czyż taka właśnie postawa nie niszczy wewnętrznie człowieka, a w nim i przez niego społeczeństwa, narodu? Liberalizm, skrajny liberalizm, nie może więc się liczyć z aprobatą Kościoła" (s. 13–14).

[37] Cyt. za: F. Sardá y Salvany, *op. cit.*, s. 60.

wrogów Kościoła, których nie warto byłoby demaskować, lecz raczej że ci, o których mówimy, są jakby utajonymi nosicielami wirusa zasad liberalnych, którego wchłonęli z mlekiem matki. Zuchwale zaszczepiają oni tego wirusa w umysłach ludzi, jak gdyby nie był on nasycony oczywistą złośliwością i jak gdyby był tak nieszkodliwy dla religii, jak sądzą. W ten sposób krzewią zasiew tych kłopotów, które tak długo utrzymywały świat w stanie rewolucji. Niech unikają tych pułapek. Niech starają się kierować swoje ciosy przeciwko perfidnemu nieprzyjacielowi, a z pewnością bardzo zasłużą się swojej religii i swojemu krajowi"[38]. W podobnym duchu pisał o umiarkowanym liberalizmie 9 czerwca tegoż roku do przewodniczącego Rady Stowarzyszeń Katolickich Orleanu: „Choć, ściśle mówiąc, nie musicie zwalczać bezbożności, (to) czyż nie zagrażają Wam z tej strony wielkie niebezpieczeństwa, jakie stanowią grupy przyjaciół zwiedzionych przez ową dwuznaczną doktrynę, która, odrzucając ostateczne konsekwencje błędu, uparcie zachowuje jego ziarna i która, nie chcąc przyjąć prawdy w całej jej pełni i nie śmiąc odrzucić jej całkowicie, sprowadza się do interpretowania tradycji i nauk Kościoła na zasadzie przepuszczania ich przez szablon własnych opinii prywatnych"[39]. Rozprawiając o stanowisku Piusa IX wobec liberalizmu, należy zaznaczyć, iż nie był on ani pierwszym, ani ostatnim papieżem negatywnie ustosunkowanym do tego zjawiska we współczesnym świecie. Krytyczne, choć nieco łagodniejsze stanowisko, zajął wobec liberalizmu zarówno Leon XIII, jak i następni papieże, aczkolwiek pogląd Kościoła wobec tego fenomenu ewoluował[40].

[38] Cyt. za: F. Sardá y Salvany, *op. cit.*, s. 61–62.

[39] *Ibidem*, s. 61.

[40] Trafną i zwięzłą charakterystykę ewolucji Kościoła w jego stosunku do liberalizmu dał ks. D. Olszewski: „Kiedy w 1832 r. papież Grzegorz XVI wydał encyklikę *Mirari vos* potępiającą liberalizm, odpowiadało to oczekiwaniu rządów wielu krajów i oficjalnej linii politycznej okresu Restauracji [sprzeciw wobec liberalizmu politycznego, społecznego i ekonomicznego — przyp. K. L.]. Inaczej przedstawiała się sytuacja w czasach Syllabusa. Po upływie trzydziestu lat liberałowie upowszechnili swoją ideologię [rozciągając ją na wszystkie niemal dziedziny życia społecznego — przyp. K. L.] i papież znalazł się w opozycji do opinii powszechnej. Gdy upłynęło następnych trzydzieści lat, za pontyfikatu Leona XIII, ideologia liberalna nadawała charakter życiu społecznemu i gospodarczemu. Mądrość Leona XIII polegała na tym, że zauważył te przeobrażenia i uwzględnił je w całokształcie polityki papieskiej. Zrywając z polityką swego poprzednika, nawiązał stosunki dyplomatyczne z ówczesnymi państwami. Zmienił częściowo stosunek papiestwa do dziewiętnastowiecznej kultury, a tym samym również do idei wolnościowych. W encyklice *Libertas praestantissimum* z 20 VI 1888 Leona XIII zauważa, że istnieją rodzaje swobód, które »mogą być dla słusznych przyczyn tolerowane«, z zastrzeżeniem, by się jednak nie przerodziły w »swawolę i nieporządek«. Leon XIII przemawiał już innym nieco językiem niż jego poprzednicy. W istocie mówił to samo, co Pius IX lub Grzegorz XVI, ale wyrażał to w inny sposób. Bardziej obawiał się nadużywać wolności niż lękał się jej rozkwitu. Zauważył również pozytywne strony idei wolnościowych. Stwierdził mianowicie — we wspomnianej encyklice — że »wolność jest szczególnym dobrem natury i przywilejem wyłącznym istot obdarzonych intelektem [...] nadaje ona

Pius IX nie był skłonny do odrzucania, przynajmniej natychmiastowego, inaczej myślących. Również „nie był zwolennikiem radykalnego zwalczania nowych, torujących sobie drogę kierunków" i „nie był skory do jednoznacznych werdyktów, gdy w grę wchodziły kontrowersje teologiczne"[41]. Właśnie dlatego — między innymi — życie umysłowe w Rzymie rozwinęło się za Piusa IX bardziej niż w innych krajach, poza Niemcami. Papież patronował osobiście patrologii, naukom historycznym i archeologii chrześcijańskiej. Uniwersytet Gregoriański mógł poszczycić się w tym czasie wybitnymi teologami, jak Carlo Passaglia i Hohannes B. Franzelin. Daleki od pochopnego entuzjazmu Döllinger wyznał: „Rządy Piusa IX są mądre, dobroczynne, łagodne, oszczędne, ku pożytecznym zakładom i ulepszeniom skierowane. Cokolwiek od osoby Piusa IX wychodzi, jest godnym głowy Kościoła, szlachetnym i liberalnym w dobrym znaczeniu tego słowa... Gdyby wszyscy tak myśleli i działali jak on, Państwo Kościelne byłoby wzorowym... Wszystko, czego się można spodziewać po monarsze miłościwym i szukającym rozkoszy w świadczeniu dobrodziejstw, wszystko to spełnia Pius IX w obfitej mierze. *Pertransiit benefaciendo*, można o nim powiedzieć, nie ubliżając prawdzie. Osobistość jego to jasny dowód, że papiestwo, nawet jako świeckie państwo, może być, przy odpowiednich wyborach, najdoskonalszą ze wszystkich instytucji ludzkich"[42]

W Belgii za pontyfikatu Piusa IX wznowili działalność bollandyści trudniący się żywotami świętych i wydali dalszych sześć tomów. W Niemczech początki wzięła katolicka nauka społeczna, której patronował biskup Ketteler, oraz neoscholastyka, w której widziano najlepszą podstawę do koncentracji sił katolickich przeciw liberalizmowi. „Celem neoscholastyki — dowodził Löffler — jest zwalczanie nowoczesnej, wrogiej wierze i materialistycznej filozofii oraz jej wpływów

człowiekowi godność«. W encyklice *Immortale Dei* (1XI 1885) podkreślił, że wolność to »czynnik doskonalenia się człowieka« i zaprzecza tym, którzy »sądzą, że Kościół jest wrogiem wolności ludzkiej«. Leon XIII ciągle ma na uwadze »zdrową i prawowitą wolność« i w tym punkcie nie odbiega w swoich poglądach od poprzedników, Piusa IX czy Grzegorza XVI. W encyklice *Immortale Dei* papież wyraził swoje poglądy w tej sprawie w sposób pozytywny. Stwierdził mianowicie, że »wolność, ten czynnik doskonalenia się człowieka, winna odnosić się do tego, co jest prawdą i dobrem«. Zasadniczy zwrot w stanowisku papieży dokonał się po pierwszej wojnie światowej. I tak Pius XI żądał wolności, tym razem dla »pracowników ewangelii i wiernych Chrystusowych« (enc. *Rerum Ecclesiae* z 1926 r.). Papież podkreślił przy tym, że jest »szczęśliwy i dumny z tego, że walczy w dobrej sprawie o wolność sumień«. W tym duchu utrzymane zostają inne również wypowiedzi najwyższego autorytetu kościelnego XX w. aż po dokumenty II Soboru Watykańskiego włącznie, zwłaszcza deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*". D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 201–202.

[41] Z. Zieliński, *op. cit.*, cz. I, s. 196.

[42] J. J. I. von Döllinger, *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat*, München 1861, s. 624, cyt. za: J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, *op. cit.*, t. II, s. 201–202.

na katolickie życie duchowe, a także przywrócenie związku z nauką kościelną dawnych czasów, zerwanego przez epokę Oświecenia"[43].

4. SOBÓR WATYKAŃSKI ORAZ DOGMAT O NIEOMYLNOŚCI

Ukoronowaniem życia i działalności świątobliwego papieża był Sobór Watykański I, którego nie dane mu było zakończyć. Jego zwołanie zapowiedział 26 VI 1867, a w roku następnym zaprosił nań biskupów z całego świata, wyznaczając na otwarcie obrad dzień umiłowanego przez siebie święta Niepokalanego Poczęcia N.M.P., 8 XII 1869. Na sobór zaprosił papież także prawosławnych, protestantów i anglikanów, wzywając ich do powrotu do jedności z Kościołem katolickim, czym poczuli się mocno dotknięci i obrażeni. Na sobór nie przybyli. Reakcje katolików też były różne. Większość jednak doceniała inicjatywę Ojca Świętego. Opozycja nie chciała pogodzić się z faktem, że konsultorzy soborowi powołani zostali spośród ultramontan, których uważano za konserwatystów. Rządy obawiały się, że sobór wystąpi przeciw liberalizmowi, w tym przeciw małżeństwom cywilnym, państwowemu nauczaniu, a przez ogłoszenie dogmatu o nieomylności przywróci średniowieczny pogląd o wyższości władzy duchownej nad świecką. Doszło nawet do prób organizowania wspólnej akcji dyplomatycznej przeciw inicjatywie soboru, którego religijnych celów nie rozumiano. Premier Bawarii, książę Chlodwig zu Hohenlohe, zwrócił się w kwietniu 1869 r. do wszystkich europejskich rządów o wspólną interwencję w Rzymie, jednak nie doszło do niej. W prasie obrzucano papieża oszczerstwami i kalumniami. Jednak „Pius IX — jak mówił po latach jego czciciel i naśladowca, Jan XXIII — potrafił wbrew nadziei żywić nadzieję (por. Rz 4, 18) i opanować żelazną wolą i nieskończoną miłością swoją trzodę wylęknioną i chwiejną; przy całej łagodności swojego charakteru nigdy nie zawahał się w obliczu podstępnych manewrów sekt, nie zachwiał się wobec opozycji, nie wycofał w obliczu kalumnii. [...] Zaiste — mówił dalej bł. Papież Jan — światłość Maryi Niepokalanej, uroczyście i donośnie tak nazwanej w obliczu całego Kościoła, pomimo szyderczej wrzawy niedowiarków i nieśmiałego szemrania niektórych wątpiących, światłość Niepokalanej Dziewicy, powtarzamy, padała na czoło i serce wielkiego papieża i była inspiracją jego działania, pociechą jego pełnego poświęceń życia"[44].

---

[43] F. Seppelt, K. Löffler, *op. cit.*, s. 556.

[44] Przemówienie z 8 grudnia 1960 r. [w:] Jan XXIII, *Aby byli jedno... Wybór przemówień*, Warszawa 1979, s. 38.

Pius IX w obecności około 700 biskupów 8 XII 1869 uroczyście otworzył sobór. Widział w nim manifestację katolickiej jedności. „Patrzcie, najukochańsi Bracia — zwracał się do Ojców Soboru — jak jest pięknie i krzepiąco kroczyć w zgodzie po domu Bożym. Obyście zawsze mogli tak kroczyć! A skoro Pan nasz, Jezus Chrystus, dał pokój Apostołom, tak samo ja, Jego niegodny wikariusz, daję Wam pokój w Jego imieniu. Pokój, jak wiecie, usuwa strach, pokój zamyka uszy na przemówienia pozbawione podstaw. Och, oby ten pokój towarzyszył Wam przez wszystkie dni Waszego życia!"[45]. Na zakończenie przemówienia inaugurującego Sobór Watykański I bł. Pius IX oddawał jego obrady w opiekę Niepokalanej Dziewicy: „Ty, o Matko przeczystej miłości, poznania i świętej nadziei, Królowo i krzewicielko Kościoła, przyjmij pod Twoją matczyną opiekę nasze obrady i trudy i wyproś modłami Twymi u Boga, abyśmy byli zawsze jednego ducha i jednego serca"[46]. Rychło okazało się, jak potrzebna była modlitwa o jedność i wytrwałość wobec wytyczonych przez papieża celów, gdyż istotnie niełatwo było o jedność na soborze, zwłaszcza w obliczu prac nad dogmatem o nieomylności papieskiej. Podział narodowościowy, widoczny na początku soboru (włoscy uczestnicy soboru stanowili jedną trzecią zgromadzenia), ustąpił wkrótce miejsca podziałowi ideologicznemu na zwolenników ogłoszenia dogmatu o nieomylności (infallibiliści) i jego przeciwników (antyinfallibiliści). Zaogniła się także polemika prasowa, w której przodowali: Louis Veuillot za ogłoszeniem dogmatu i biskup Dupanloup przeciw dogmatowi. Gorącym zwolennikiem ogłoszenia dogmatu był uczestniczący w soborze arcybiskup Gniezna i Poznania, Mieczysław Ledóchowski, który podpisał akta soboru jako „Primas Poloniae". Gdy przystąpiono do głosowania nad poprawioną Konstytucją o nieomylności, 451 głosów było za przyjęciem jej w podanym brzmieniu, 88 głosów przeciw i 62 domagające się poprawek w tekście. Opozycja starała się wykorzystać tę znaczną liczbę głosujących przeciw i domagających się poprawek, by w kolejnej petycji odwieść papieża od ogłoszenia dogmatu. Wobec jego nieustępliwości około 60 biskupów prosiło, by mogli opuścić Rzym przed ostatecznym głosowaniem, a otrzymawszy zgodę, wyjechali. W tym głosowaniu dwaj biskupi oddali *non placet*, lecz nie miało to wpływu na przyjęcie przez nich ogłoszonego dogmatu. Uroczystego ogłoszenia dogmatu o nieomylności Pius IX dokonał 18 VII 1870, przy akompaniamencie potężnej burzy, która w tym czasie przetoczyła się nad Wiecznym Miastem. Tekst sformułowania dogmatycznego zawarty został w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*. Po wyłożeniu nauki o prymacie Biskupa Rzymu, papież stwierdził w konstytucji: „trzymając się wiernie Tradycji, otrzymanej od początku wiary chrześcijańskiej, ku chwale Boga, Zbawiciela naszego, ku podwyższeniu religii

[45] Mansi, 1869–1870, s. 765 i 158, cyt. za: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 110.
[46] Cyt. za: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 39.

katolickiej i zbawieniu chrześcijańskich narodów, za zgodą Świętego Soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* — tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności — dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła posiada tę nieomylność, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezmienne same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła" (*ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*)[47]. Co się zaś tyczy prymatu papieża, to konstytucja w zakończeniu rozdziału trzeciego stwierdzała wyraźnie: „Klątwę na siebie ściąga ten, kto twierdzi, że papież ma jedynie urząd nadzorczy albo kierowniczy, a nie pełną i najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem, nie tylko w sprawach wiary i obyczajów, lecz także i w sprawach dyscypliny i rządów nad Kościołem, obejmującym cały świat, albo, że posiada on tylko znaczniejszą część, a nie całą pełnię tej najwyższej władzy (*totam plenitatem huius supremae potestatis*), albo, że władza ta nie jest jego własna i bezpośrednia, czy to w stosunku do wszystkich Kościołów i każdego z osobna, czy to w stosunku do wszystkich i każdego z osobna pasterzy i wiernych"[48].

Dogmat przyjęto różnie. Ostatecznie wszyscy biskupi go zaakceptowali i ogłosili w swoich diecezjach. Kościół spotkały jednak trzy ciosy: zerwanie konkordatu przez Austrię, powstanie Kościołów starokatolickich, które nie pogodziły się z dogmatami o Niepokalanym Poczęciu N.M.P. i o nieomylności papieskiej, oraz podjęcie Kulturkampfu przez Prusy. Oprócz dogmatu zajęto się na soborze nie tylko błędami współczesności, lecz także sprawami karności kościelnej, prawa kościelnego, dyskutowano nad schematami „O Kościele" i „O Wierze". Ten ostatni, ogłoszony jako konstytucja soborowa *Dei Filius* przedstawiał naukę katolicką o Bogu, Objawieniu i wierze — przeciw panteizmowi, materializmowi i racjonalizmowi. Zawierał dogmatyczne orzeczenie o możliwości poznania przez rozum ludzki istnienia Boga z otaczającego nas świata, nawet gdyby człowiek nie otrzymał Objawienia Bożego, zawartego w Piśmie świętym i Tradycji. Nauka soborowa w tych kwestiach stała się na jedno stulecie podstawową treścią teologii fundamentalnej.

Sobór Watykański I był uwieńczeniem procesu centralizacji rzymskiej i faktycznie podporządkował jurysdykcji papieskiej episkopaty lokalne. Co więcej, odbudował i wyniósł autorytet papieski, zarówno wśród duchowieństwa, jak i warstw ludowych, a nawet innowierców i ludzi niewierzących, na niespotykany

[47] Cyt. za: M. Banaszak, *op. cit.*, t. 3, cz. 2, s. 231, oraz: F. Seppelt, K. Löffler, *op. cit.*, s. 565.
[48] Cyt. za: F. Seppelt, K. Löffler, *op. cit.*, s. 562.

dotąd piedestał. Zasługi Piusa IX, wbrew temu, co liberalne środowiska — także katolickie — chciały i chcą wmówić wiernym katolikom XX i XXI wieku, są na tym polu nie do przecenienia. „To właśnie wypracowaniu takiego modelu Kościoła powszechnego Stolica Apostolska zawdzięcza swą wewnątrzkościelną pozycję do dziś. Olbrzymią rolę odgrywają oczywiście w tym zakresie bardzo istotne korekty wprowadzone przez Sobór Watykański II, a przede wszystkim odnowiona wizja eklezjologii, ale zasadniczych pociągnięć Piusa IX w zakresie budowania pozycji Stolicy Apostolskiej Sobór ten nie przekreślił"[49].

5. ZJEDNOCZENIE WŁOCH I UPADEK PAŃSTWA KOŚCIELNEGO

Z powodu wojny niemiecko-francuskiej Francuzi w 1870 r. wycofali korpus swych wojsk z Rzymu. Pius IX w obawie przed zajęciem Rzymu przez wojska włoskie, rozwiązał Sobór Watykański aż do chwili stosownej; nigdy już jego obrad nie wznowiono. 20 IX 1870 wojska piemonckie wkroczyły do Rzymu po krótkiej i, na życzenie papieża, symbolicznej tylko obronie. Pius IX chciał uniknąć rozlewu krwi. Zginęło jednak kilkadziesiąt osób. Sam papież pozostał w Rzymie, ponowił ekskomunikę i odwołał się do władców europejskich. Zdecydowanie odrzucił ustawę parlamentu włoskiego z 13 V 1871 gwarantującą niezawisłość papieża i swobodne wykonywanie władzy duchownej przez Stolicę Apostolską. Nie dowierzał tej gwarancji z powodu całej dotychczasowej polityki Piemontu i wrogości jego liberalnego rządu wobec Kościoła. Kwestia Państwa Kościelnego stanowiła też dla Piusa IX problem moralny. Uważał bowiem, że jako papież jest tylko administratorem własności Kościoła i dobrowolnie wyrzec się jej nie może. W swoim stanowisku utwierdzał się dzięki przybywaniu do Rzymu licznych pielgrzymów, którzy pocieszali „Więźnia Watykanu", jakim Pius IX sam się ogłosił. On sam wierzył, że to, co się stało, wyjdzie kiedyś Kościołowi na dobre[50].

[49] *Pius IX — papież odnowy Kościoła*, *op. cit.*, s. 25.

[50] Przemawiając do delegacji polskiej, przybyłej do Piusa IX z okazji jego pięćdziesięciolecia kapłaństwa 17 czerwca 1871 r. i wręczając jej uczestnikom pamiątkowe medale, Ojciec Święty powiedział w nawiązaniu do swego jubileuszu i do kwestii rzymskiej: „Biją się medale na tę rocznicę, zjeżdżają się deputacje, przemawiają narody, protestują przeciw zajęciu miasta wiecznego, cały świat katolicki wzruszony, a mimo to nic się jeszcze w naszym dzisiejszym położeniu nie zmieniło i nic wam jeszcze nie mogę powiedzieć pewnego. Ale niewątpliwie taki stan rzeczy nie zostanie na zawsze. Może się nie zmieni ani dziś, ani jutro, ale się zmieni. To tylko mogę wam powiedzieć, żem zawsze był spokojny i że Pan Bóg mi pozwolił, żem ani na chwilę nie stracił ufności. A nawet wam powiem: to, co się stało i co się dzieje, wyjdzie w przyszłości na dobre. Teraz żegnam was z Bogiem, moi najdrożsi". J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, *op. cit.*, t. III, s. 241.

Istotnie, jako pierwszy z papieży pokazał, że kierowanie Kościołem jest możliwe bez władzy doczesnej i „że jest to pasterzowanie o wiele skuteczniejsze"[51]. Obrażony na króla Wiktora Emanuela, którego ekskomunikował, pozwolił jednak na jego religijny pogrzeb. Z władców europejskich nikt nie pospieszył papieżowi z pomocą. Wcześniej, w dobie powstania styczniowego, również polski Rząd Narodowy zachował neutralność w kwestii rzymskiej[52]. Jedynie książę Konstanty Czartoryski na Kongresie Katolickim w Malines w 1863 r. powiedział, że gdyby Polska była niepodległa, Stolica Święta nie znajdowałaby się w takim stanie jak obecnie. Wystąpienie to źle zostało przyjęte przez Rząd Narodowy Romualda Traugutta, który, żywiąc wieli szacunek i przywiązanie do Ojca Świętego, uważał jednak, że w chwili powstania Polska nie może sobie pozwolić na zrażanie wobec siebie którejkolwiek ze stron na włoskiej scenie politycznej i jakichkolwiek państw poza zaborczymi[53].

6. W ODNIESIENIU DO SYNÓW IZRAELA

W rozważaniu problemów długiego pontyfikatu Piusa IX na uwagę zasługuje także jego stosunek do Żydów, o których papież w swych śmiałych reformach na początku pontyfikatu nie zapomniał, a „którzy od dawnych czasów mieszkali w Rzymie, używając pod rządami papieży bezpieczeństwa, jakiego gdzie indziej nie mieli"[54]. Do czasów Piusa IX Żydzi byli jednak poddani pewnym rygorom i upokarzającym praktykom w Państwie Kościelnym. Nie brano ich w ogóle pod uwagę w rozdawnictwie papieskiej jałmużny, której odbiorcami byli inni obywatele państwa, „w czasie karnawału musieli nieść w uroczystym pochodzie podatek na Kapitol", a po wieczornym *Ave Maria* „byli zamykani w swej dzielnicy, tak że żaden Żyd nie mógł pojawić się na ulicy, jeżeli nie chciał być poturbowanym"[55]. Do przyjęcia chrztu co prawda ich nie zmuszano, ale „co sobota

[51] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże...*, *op. cit.*, cz. 1, s. 237.

[52] Na temat relacji polskiego Rządu Narodowego z Watykanem w okresie powstania 1863–1864 oraz stanowiska Piusa IX wobec powstania por.: K. Lis, *Pius IX a Polska w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1996 oraz *idem*, *Sprawy polskie w pontyfikacie papieża Piusa IX (1846–1878)*, „Saeculum Christianum" 8 (2001), nr 1, s. 101–125.

[53] Por. K. Lis, *Pius IX a Polska w dobie powstania styczniowego*, *op. cit.*, s. 97.

[54] J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, *op. cit.*, t. I, s. 283: „Zajmowali oni dzielnicę nad Tybrem leżącą, nazwiskiem Ghetto, istną stolicę niechlujstwa, a trudnili się drobnym handlem i sprzedażą *roba vecchia* — starzyzny. Acz wolni zresztą i nieprześladowani — bo wszakże to papieże Jan XXII, Klemens VI, Marcin V, Mikołaj V, Pius II brali ich w obronę przeciw nadużyciom rządów lub ludów — musieli jednak poddać się niektórym ograniczeniom, które w wiekach średnich zdały się potrzebnymi".

[55] *Ibidem*, s. 284.

wszyscy dorośli, a przynajmniej trzecia ich część, musieli słuchać kazania o Mesjaszu, które od czasów Grzegorza XIII prawił im zwykle doktor z zakonu dominikańskiego, świadom hebrajskiego języka"[56]. Dopiero Pius IX w 1846 r. obdarzył synów Izraela — o których mawiał, że przecież są naszymi bliźnimi — większą swobodą, „uwolnił od upokarzającego pochodu na Kapitol, pozwolił im sprowadzić z Jerozolimy rabina Mojżesza Izraela Kassana, chciał nawet po strasznej powodzi r. 1846 wyznaczyć im inną dzielnicę, a tymczasem kazał rozszerzyć getto, którego bramy już się odtąd nie zamykały"[57]. Dopuszczono ich także do udziału w owocach zwyczajowej papieskiej jałmużny. Co więcej, Pius IX osobiście wspomagał getto także finansowo i przyjmował Żydów na audiencjach.

Wyjątkowo głośnym echem odbiła się w świecie sprawa ochrzczonego żydowskiego chłopca Edgara Mortary, którego — jak mówiono — porwano za zgodą papieża z Bolonii i umieszczono w rzymskim seminarium, za co Pius IX krytykowany był przez część mediów i część żydowskiej zwłaszcza opinii publicznej nie tylko dawniej, lecz także obecnie. Sprawa Edgara odżyła w związku z beatyfikacją ostatniego papieża-króla i podejmowana była szeroko w prasie zachodniej, szczególnie włoskiej. Dziennikarz „Corriere dela Sera", Indro Montanelli skrytykował co prawda protest Izraela w związku z beatyfikacją Piusa IX, „twierdząc, że przypisywany mu antysemityzm, to w rzeczywistości antyjudaizm", a jest to — jak podkreślił — „zasadnicza różnica", lecz tenże sam nestor włoskiego dziennikarstwa skrytykował także samą decyzję Jana Pawła II o beatyfikacji papieża Mastai „wbrew włoskiej opinii publicznej"[58].

Kwestię żydowskiego dziecka, późniejszego zakonnika i kapłana, Edgara i rolę, jaka przypadła w niej papieżowi, szeroko omówił w polskiej literaturze znany biograf Piusa IX, biskup Józef Pelczar[59]. Z całego kontekstu zdarzeń wynika jasno,

---

[56] *Ibidem*, s. 284.

[57] *Ibidem*, s. 284. „Radość w Izraelu była ogromna — pisze bp Pelczar. Trzynastego lipca 1846 r. przybyli z podzięką do Kwirynału, niosąc w darze starożytną urnę. Pius IX przyjął ich mile, a oglądnąwszy urnę, wręczył deputacji 1 000 skudów, co spotęgowało cześć dla szlachetnego papieża. Wszyscy wielbili jego imię, nazywając go Ojcem ludu i Mojżeszem; gorętsi pytali się nawet: »Może to Mesjasz?«. Sam rabbi Kassan na osobnym posłuchaniu wynurzył wdzięczność swoją, a w synagodze poezją biblijną opiewał czyny Piusa. Uwielbienie to dzielili ich współwyznawcy za granicą, tak że pewien bogaty kupiec w Liwornie, umierając, zapisał testamentem Piusowi IX 30 000 skudów. Pius chciał tę kwotę oddać pozostałym krewnym, lecz oni jej nie przyjęli, przeznaczył ją tedy na wsparcie ubogich mieszkańców getta" (*ibidem*, s. 284).

[58] *Włoskie polemiki wokół beatyfikacji Piusa IX*, „Wiadomości Kai". Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej, 7 września 2000, nr 37, s. 27. Por. także: *Własne oblicze i misja*, „Tygodnik Powszechny" 10 września 200, nr 37, s. 11: „W proteście [przeciw beatyfikacji Piusa IX — przyp. K. L.] uczestniczyli, obok liberałów i zwolenników lewicy, Żydzi, protestanci i członkowie ruchu »Jesteśmy Kościołem«".

[59] *Pius IX i jego pontyfikat, op. cit.*

że decyzje papieża w tej sprawie były najpierw konsekwencją postępowania samych rodziców Edgara, a następnie wiernością Piusa IX zasadom Kościoła i przepisom zarówno prawa kanonicznego, jak i prawa świeckiego w Państwie Kościelnym. Otóż ojciec Edgara zatrudniał służącą chrześcijankę, na co prawo cywilne nie zezwalało. W obliczu śmiertelnej choroby jednorocznego dziecka służąca ochrzciła je potajemnie. Po upewnieniu się co do faktu chrztu, władze kościelne, w asyście policji rzeczywiście odebrały rodzicom dziecko, by zgodnie z ustawodawstwem kościelnym, wychować po katolicku ochrzczone już dziecko. Pius IX, któremu kwestia Edgara przysporzyła nie mniej kłopotów niż rodzicom dziecka, uważał, kierowany prawdopodobnie także gorliwością pasterską, że nie może odstąpić od zasad katolickich. Nakazał wychowywać dziecko w duchu miłości do rodziców, pozwalał się z nimi widywać, sam także przyjął ojca Edgara na audiencji, lecz od raz podjętej decyzji nie odstąpił. W środowiskach, zwłaszcza liberalnych w Europie, a nawet w Ameryce, papież spotkał się z niebywałą krytyką, wręcz atakami prasy i rządów. Nawet niektórzy monarchowie przysłali mu noty protestacyjne w tej kwestii. Protestował nawet cesarz Napoleon III, którego wojska chroniły przecież Państwo Kościelne przed wchłonięciem do jednoczących się Włoch. Cesarz Francuzów uważał, że papież tym razem naruszył wolność religijną. Z kolei austriacki kaiser arcykatolicki Franciszek Józef doradzał Ojcu Świętemu aby ustąpił. Pius IX, podobnie jak w wielu innych sprawach, pozostał nieugięty. Należy jednak zaznaczyć, że ani rząd papieski, ani sam papież nie nakazywały nigdy chrzcić dzieci żydowskich wbrew woli rodziców, a dawne prawo kościelne pozwalało to czynić tylko w dwóch przypadkach: w razie porzucenia dziecka lub w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Konsekwentną postawę Piusa IX doceniali sami Żydzi, niektórzy z nich nawet w tym tak przykrym dla nich momencie. Właśnie w tym czasie rabini niemieccy pisali w liście do Ojca Świętego z 21 IX 1858: „My dla imienia Piusa IX mamy tylko cześć i miłość, wiemy bowiem, jakie dobrodziejstwa braciom naszym od początku swoich rządów świadczyłeś"[60].

Sam Pius IX, oskarżany wręcz o okrucieństwo, nie ugiął się pod lawiną ataków. „Synu, wieleś mnie ty boleści kosztował" — powiedział później do Edgara Mortary[61]. Powtarzał, że nie odda żadnej duszy chrześcijańskiej w ręce niechrześcijan. W rozmowie z Ludwikiem Veuillot powiedział: „skoro żądają od papieża: wydaj mi jedną duszę, żadna siła na świecie nie wymusi jego zezwolenia i żadne niebezpieczeństwo nie skłoni go do ustępstwa, bo dla Namiestnika Chrystusowego nic nie ma droższego nad dusze należące do Jezusa Chrystusa. Widzę niebezpieczeństwo, widzę działa wymierzone, widzę zaślepienie ludzi opła-

[60] Cyt. za: J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, *op. cit.*, t. II, s. 216.
[61] *Ibidem*, s. 217.

kańsze jeszcze niż złośliwość niektórych, którzy nie wiedzą, co czynią, i to mnie przejmuje boleścią"[62].

Mortara, któremu przy liturgicznym uzupełnieniu ceremonii chrztu przez pamięć dla papieża nadano imię Pius, wstąpił później do zakonu kanoników regularnych lateraneńskich. Kiedy w 1867 r. składał wraz z grupą swych współbraci wizytę Piusowi IX jemu właśnie przypadła rola wygłoszenia przemowy. W odpowiedzi usłyszał te słowa: „Jesteś mi bardzo drogi, mój synu, bo cię nabyłem dla Chrystusa za wielką cenę. Tak jest, znaczny okup za ciebie dałem. Twoja to sprawa wywołała powszechną burzę przeciwko mnie i tej Stolicy Apostolskiej. Rządy i ludy, możni tego świata i dziennikarze, ci mocarze współcześni, wydali mi wojnę. Nawet monarchowie wyruszyli do boju i przez swoich ambasadorów nadesłali mi noty dyplomatyczne, a wszystko z przyczyny ciebie...". Z kolei odpowiadając na zarzuty, że skrzywdzono rodziców Mortary, Ojciec Święty przypomniał, że nikt nie protestował, gdy car wywoził z Polski dzieci do Rosji, by je poddać rusyfikacji i wychować w prawosławiu, i że nikt nie protestował gdy katolicy, zwłaszcza unici, siłą przeciągani byli w Polsce na prawosławie. „Żalono się — mówił — na krzywdę wyrządzoną twoim rodzicom, iż zostałeś odrodzony łaską chrztu świętego i otrzymałeś naukę wedle woli Bożej. Tymczasem nikt nie ubolewa nade mną, ojcem wszystkich wiernych, gdy odszczepieństwo wyrywa mi tysiące dzieci w Polsce, by je zepsuć zgubnymi naukami. Ludy i rządy milczą, podczas gdy ja wołam i jęczę nad dolą tej części mojej owczarni, którą pustoszą opryszki wśród białego dnia. Nikt się nawet nie ruszy, by nieść pomoc ojcu i dzieciom"[63].

Gdy zmarła matka Mortary, był on już księdzem i wybitnym kaznodzieją, nie zdołał jednak nawrócić jej na chrześcijaństwo przed śmiercią, przy której był obecny. Za to przypadła mu rola wielokrotnego obrońcy Piusa IX przed atakami zwłaszcza kół liberalnych jeszcze po śmierci swego protektora.

W związku z rozpoczęciem Soboru Watykańskiego I dwaj księża katoliccy, bracia bliźniacy Joseph i Augustin Lémann z Lyonu, Żydzi, którzy w wieku osiemnastu lat nawrócili się na katolicyzm, wysunęli postulat przygotowania apelu do Żydów, by ci uznali Jezusa za Mesjasza i Zbawiciela. W tym celu księża-konwertyci opracowali *Postulatum pro Hebraeis*, które spotkało się z życzliwym przyjęciem Piusa IX oraz większości Ojców Soboru. Na 766 biskupów obecnych w Rzymie aż 518 złożyło swe podpisy pod owymi postulatami. Projekt braci wyrażał przekonanie iż „Święty Sobór okaże Izraelitom współczucie", a „to życzenie miłości i poszanowania zostanie, z pomocą Ducha Świętego, dobrze

[62] *Ibidem*, s. 217.
[63] *Ibidem*, s. 217–218.

przyjęte przez wielu synów Abrahama, ponieważ przeszkody, które ich zatrzymały aż do obecnej chwili, wydają się powoli zamykać od momentu, kiedy upadł antyczny mur rozdzielenia"[64].

Wręczając projekt dokumentu Piusowi IX, bracia Lémann oznajmili: „Uosabiając nasz naród, byliśmy Żydem Wiecznym Tułaczem; Żyd Wieczny Tułacz ukończył swą wędrówkę, wstępując po schodach wszystkich biskupów świata. W Rzymie po raz ostatni dokonaliśmy podróży dookoła świata"[65]. Niestety, do rozpatrzenia supliki na soborze nie doszło z powodu niesprzyjających okoliczności. W związku z przeszkodami, na jakie natrafiał dogmat o nieomylności papieskiej, projekt *Postulatum pro Hebraeis* postanowiono przenieść na sesję następną, łącząc go ze schematem o misjach. Jednak następna sesja już się nie odbyła, gdyż z powodu wojny francusko-pruskiej, Pius IX sobór zawiesił na czas nieokreślony. „Skądinąd intencje braci Lémann spotkały się z ostrą krytyką ze strony Żydów i nie-Żydów: zwracano m.in. uwagę, że przecież w papieskim Rzymie Żydzi wciąż żyli w getcie"[66]. Natomiast formalny kres wszelkiej dyskryminacji Żydów w papieskim Rzymie przyniósł dekret papieża Piusa IX z 13 października 1870 r. (teoretycznie, gdyż od przeszło trzech tygodni Państwo Kościelne już nie istniało)[67].

7. W OCZACH NASTĘPCÓW I W PAMIĘCI POTOMNYCH

Ostatnie lata Piusa IX pełne były cierpienia także z powodu postępującej choroby i słabości związanych z wiekiem. Na kilka miesięcy przed śmiercią przestał się praktycznie poruszać. Na spotkania z pielgrzymami przynoszono go na krześle. Wyjątkowo zaufanych, jak św. Jan Bosko, przyjmował, leżąc w łóżku. Do końca przytomny pracował, odbywał narady z kardynałami i najbliższymi współpracownikami w sypialni lub, jeśli siły na to pozwalały, w prywatnym gabinecie. Jeszcze 2 II 1878 uroczyście obchodził jubileusz siedemdziesięciopięciolecia swej pierwszej Komunii św., a już 7 II o godzinie 16.40 zmarł, mając za sobą 86 lat życia i niespełna 32 lata papiestwa (najdłuższy pontyfikat w histo-

[64] G. Ignatowski, *Kościoły wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 13. Cyt. za: M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 181.

[65] P. Pierrard, *La démarche de deux juifs convertis auprés du premier concile du Vatican* [w:] *Homo Religiosus, autour de Jean Delumeau*, opr. zbiorowe, Paris 1997, s. 693. Cyt. za: M. Horoszewicz, *op. cit.*, s. 181.

[66] M. Horoszewicz, *op. cit.*, s. 181.

[67] Por. *ibidem*, s. 182.

rii). Przed śmiercią, rano, tak jak codziennie wyspowiadał się i przyjął sakrament Namaszczenia chorych oraz Święty Wiatyk. Do końca swych dni cieszył się niekłamaną i niespotykaną dotychczas na tak wielką skalę miłością wiernych. „Czuł, że cieszy się dużą popularnością w całym świecie, że trafił do wielu serc ludzkich, choć zdawał sobie sprawę, że jednocześnie przestano się z nim liczyć w gabinetach. Była to jednak klęska pozorna, papież przestał bowiem się liczyć jako siła polityczna, a zaczynał oddziaływać jako autorytet moralny i religijny"[68]. Należy zgodzić się z opinią ks. prof. Z. Zielińskiego, iż „słuszne było zapewne odwrócenie się Piusa IX od złudnych nadziei, iż sojusz z rządami uratuje prestiż katolicyzmu, natomiast nie do przyjęcia była bezwzględna negacja nowoczesności jako takiej"[69]. Natomiast trudno się zgodzić z opinią ks. prof. J. Kracika, że „Pius IX zdawał sobie sprawę z negatywnego bilansu swego pontyfikatu i w zgryzocie dożywał swoich dni"[70]. To prawda, że „ostatnie jego dni pełne były troski i nieukrywanego bólu"[71]. Papież jednak bolał przede wszystkich nad współczesnym światem, który coraz bardziej odchodził od Boga i Jego zasad, coraz mniej liczył się z Kościołem i głoszoną przez niego Ewangelią Jezusa Chrystusa. Pius IX istotnie „nie dostrzegł ani problematyki społecznej swoich czasów, ani wielkiej sprawy świeckich w Kościele"[72]; nie od razu jednak dostrzegł te kwestie również jego następca Leon XIII (encyklika *Rerum novarum* ukazała się dopiero w 1891 r., a więc w trzynastym roku jego pontyfikatu). „Żyjący przeczuciami i mistyką"[73] Pius IX nigdy przecież nie tracił ufności w lepsze jutro, trudno więc mówić o „zgryzocie" papieża, lecz raczej o świadomie przyjętym i znoszonym z heroicznym męstwem cierpieniu oraz o zrozumieniu jego chrześcijańskiego sensu.

Ojciec św. Pius IX umierał święcie, ubogo, pogodzony z wolą Bożą. Nie życzył sobie też wystawnego grobowca, lecz ofiary wiernych z całego świata sprawiły, że wystawiono mu piękne i bogate mauzoleum w bazylice św. Wawrzyńca za Murami, gdzie pragnął być pogrzebany. „Piusa IX szczerze żałowano, a ataki prasy liberalnej były raczej wyrazem niechęci do zasad i poglądów, jakie reprezentował zmarły papież. Pius IX zaskarbił sobie wiele wdzięczności ludzkiej. [...] Krytyka zmarłego papieża była po raz pierwszy w XIX w. minimalna, a co więcej, że nawet go żałowano. Następca miał więc w wielu dziedzinach ułatwione zadanie. Komplikowało je właściwie jedynie bolesne wyobcowanie z Kościoła

[68] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, *op. cit.*, cz. 1, s. 236.

[69] *Ibidem*, s. 236.

[70] J. Kracik, *Kosztowne „Non possumus" Piusa IX*, „Gazeta Wyborcza" z 26–27 sierpnia 2000, przedruk w: kwartalnik „Słowo" nr 50, Berlin, lato 2000, s. 12.

[71] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, *op. cit.*, cz. 1, s. 236.

[72] J. Dobraczyński, *op. cit.*, s. 281.

[73] *Ibidem*, s. 280.

warstw robotniczych"[74]. Tymczasem *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa funkcjonował w teorii i w praktyce już od roku 1841. Papieżowi Mastai dane więc było przez Opatrzność kierować Kościołem w przełomowym momencie dziejów Italii i Europy oraz samego Kościoła. Kończyła się jedna epoka, zaczynała druga, „a być człowiekiem zamykającym epokę nie jest łatwo"[75]. Jednak Pius IX nie tylko zamknął starą epokę, którą symbolicznie niejako wieńczył kończący się byt Państwa Kościelnego i dokonujące się dość gwałtownie przemiany kulturowe w zeświecczonym zresztą świecie europejskim, lecz także zdołał wprowadzić Kościół niezwykle umocniony, zwarty wewnętrznie i pełen żywotności i duchowych sił wewnętrznych w nową epokę, pełną wyzwań i trudności.

O Piusie IX powiedział jeden z historyków, że był „atletą jak Grzegorz VII, ofiarą jak Pius VI, łagodny i energiczny jak Pius VII, a wymowny jak Leon X"[76]. Jego polski biograf, bł. Bp Józef Sebastian Pelczar, napisał z kolei, że „Pius IX to jeden z największych papieży, jacy dotąd rządzili Kościołem — godny iście następca Grzegorza VII i Innocentego III..."[77]. Sąd to być może przesadny, trudno jednak nie przyznać wielkości Pasterzowi Kościoła Powszechnego, który przez niemal 32 lata przewodził Owczarni Chrystusowej w czasach dla Kościoła niezwykle trudnych i burzliwych z żelazną wolą i nieugiętą wiarą. Proces beatyfikacyjny Piusa IX rozpoczęty został na prośbę wielu biskupów, w tym również polskich, już za pontyfikatu św. Piusa X. Wznowiony po pewnej przerwie przez Piusa XII, zakończony został za pontyfikatu Jana Pawła II, który też 3 IX 2000 dokonał jego beatyfikacji.

Kończąc rozważania nad „łagodną i zdecydowaną postacią Piusa IX", żarliwego czciciela Niepokalanej, przyjaciela Polaków i wielkiego Pasterza Kościoła Powszechnego, przypomnę świadectwo, jakie złożył mu bł. Jan XXIII przemawiając 8 XII 1960 w Bazylice Santa Maria Maggiore: „Padająca na niego (Piusa IX) światłość Maryi Niepokalanej pozwala nam wyczuwać tajemnicę Boga w świętej służbie, którą ten papież zasłużył się Kościołowi.

Trzydzieści dwa lata pontyfikatu pozwoliły mu poruszyć wszystkie punkty doktryny katolickiej, zwracać się po ojcowsku, serdecznie i stanowczo do wiernych na całym świecie z odezwą o zachowanie niezłomnej dyscypliny, godnej postawy wobec narastających trudności, maskowanych i otwartych ataków, wyzwań rzucanych religii, której zwycięstwo poddawano w wątpliwość i której przepowiadano rychły koniec. [...]

---

[74] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, *op. cit.*, cz. 1, s. 237.

[75] J. Życiński, *Głos w dyskusji nad referatem L. Kołakowskiego: Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, „Tygodnik Powszechny" z 1 października 2000, nr 40, s. 9.

[76] Cyt. za: B. Kumor, *op. cit.*, cz. 7, s. 211.

[77] J. S. Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, t. I, s. V.

Jakże wyraźnie jego postać wyrasta przed Nami i ukazuje Nam słuszną drogę! Pragniemy, z pomocą Bożą, być zdolni go naśladować i będziemy go naśladować w naszej apostolskiej służbie, ze spokojem, z łagodnością, z niewyczerpaną cierpliwością i ze stanowczością, z żarem nadziei w zwycięstwo ducha — cokolwiek się Nam przydarzy. [...]

Rozmyślania nad łagodną i zdecydowaną postacią Piusa IX są dla Nas natchnieniem w gorliwej pracy przygotowawczej do wielkiego przedsięwzięcia, jakim jest Sobór Watykański II, który mamy przed sobą"[78].

Beatyfikując obydwu swych poprzedników, Ojciec Święty Jan Paweł II przypomniał słowa zapisane w 1959 r. przez Jana XXIII w jego *Dzienniku duszy* z okazji rekolekcji adwentowych: „Myślę stale o Piusie IX, świętej i chwalebnej pamięci, a naśladując go w poświęceniu, chciałbym stać się godny dokonania jego kanonizacji"[79].

Piusowi IX wypadło żyć i przewodniczyć Kościołowi w wyjątkowo trudnych czasach. „Jego bardzo długi pontyfikat faktycznie nie był łatwy — stwierdził Jan Paweł II — i musiał on niemało wycierpieć, by wypełnić swoją misję na służbie Ewangelii. Pius IX był bardzo kochany, ale również nienawidzony i oczerniany. Właśnie jednak pośród tych przeciwności błyszczało najsilniejszym blaskiem światło jego cnót: przeciągające się udręki zahartowały jego ufność w Bożą Opatrzność, o której panowaniu nad ludzkimi sprawami nigdy nie wątpił"[80]. Zwykł powtarzać swym bliskim: „W rzeczach ludzkich trzeba zadowalać się tym, by czynić najlepiej, co w naszej mocy; co do reszty to należy zdać się na Opatrzność, która uleczy wady i niedoskonałości człowieka"[81].

Postać i działalność Piusa IX była, jest i chyba jeszcze pozostanie przedmiotem sporów i kontrowersji, ale też i fascynacji historyków. Papież ten doczekał się wielu biografii i mnóstwa publikacji. Są wśród nich dzieła pełne pochwał pod adresem bł. Papieża, ale są też i prace na wskroś krytyczne. W 1979 r. w Niemczech ukazała się książka szwajcarskiego historyka, katolickiego księdza Augusta Bernharda Haslera *Wie der Papst unfehlbar wurde* (Jak papież stał się nieomylny), ze wstępem Hansa Künga. Jak trafnie zauważył ks. Adam Boniecki, „autor zebrał wszystko lub prawie wszystko co złego powiedziano o papieżu Mastai, także informacje nie całkiem sprawdzone (lojalnie przedstawione hipotezy). Na 269 stronicach nie ma ani jednego dobrego słowa o papieżu, o którego beatyfikacji myśleli Jan XXIII i Paweł VI, i którego Jan Paweł II 3 września

[78] Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 37–38.

[79] Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 1967, s. 303.

[80] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy beatyfikacyjnej Piusa IX*, cyt. za: „Wiadomości Kai" 2000, nr 37, s. 23.

[81] *Ibidem*, s. 23.

wyniósł na ołtarze. [...] Pius IX z pewnością nie był — jak chce Hasler — ani potworem, ani szaleńcem. Nie był także koryfeuszem wolności myśli ani pluralizmu. Był dzieckiem epoki i swego środowiska. Dziś Kościół jest w miejscu, w którym wiele gestów i słów papieża Mastai trudno pojąć"[82]. Pius IX był jednak wielkim obrońcą wiary i Kościoła, dla którego synów i córek stał się wzorem miłości ojcowskiej. Ich kochał, ich bronił, z nimi cierpiał i za nich — gdyby zaszła taka potrzeba — gotów był oddać swe życie. Cnoty chrześcijańskie praktykował w sposób heroiczny. Aktem beatyfikacji Kościół w osobie Jana Pawła II uznał świętość jego życia i spłacił dług wdzięczności jednemu z — ośmielam się to powiedzieć — najwierniejszych i największych swych synów i przewodników zarazem. Tu właśnie tkwi sedno tajemnicy świętości i miłości zarazem Kościoła-Matki i Jego dzieci.

Zusammenfassung

Der vom Johannes Paul II seliggesprochener Papst Pius IX, leitete der Kirche in den Jahren 1846–1878. Es war bisher das längste Pontifikat in der Geschichte. Den päpstlichen Thron übernahm er inmitten der paneuropäischen Revolution, bei der auch der Kirchenstaat nicht unverschont blieb. Ganz am Anfang wurde der Papst mit der italienischen nationalen Unabhängigkeits — und Einigungsbewegung konfrontiert. Der wirtschaftliche und politische Liberalismus wurde immer mehr ideologisiert und machte sich auf der kulturellen Ebene bemerkbar. Zu derselben Zeit konnte man die ersten Phänomene des gerade entstehenden katholischen Liberalismus feststellen. All diesen Ereignissen widersetzte sich entschlossen der fest am katholischen Boden stehende Pius IX. Durch den römischen Zentralismus, und dank der Unterstützung von der Seite der Ultramontanisten, konnte er die inneren Kräfte der Kirche stärken und sie auf ihrer rein religiösen Tätigkeit konzentrieren lassen. Als erster der Päpste konnte er beweisen, dass man die Kirche wirksam führen kann ohne sich dabei die weltliche Macht in Anspruch zu nehmen. Man muss aber zugeben, dass Pius IX die s.g. soziale Frage übersehen hatte, er brachte dazu auch keine positive katholische Stellung zum Ausdruck. Er war der Ansicht, die Demokratie und die mit ihr stark verbundenen modernen kulturellen Erscheinungen wären ohne jegliche Bedeutung. Abgesehen davon muss man unterstreichen, dass dieser sehr beliebter, frommer, gütiger und sanftmutiger Papst nicht nur zur Stärkung des Apostolischen Stuhls den nationalen Episkopaten gegenüber beigetragen, sondern auch die Beziehung zum Volk ausgebaut hatte. Die Diskussion um ihn und um seine Stellung zu den modernen Wandlungen in der neuen Welt bleibt offen. Gerade die obengenannten Unstimmigkeiten ermöglichen, den Papst Mastai immer neu, gründlicher und objektiver zu entdecken.

[82] A. Boniecki, *Błogosławiony papież Mastai*, „Tygodnik Powszechny" z 10 września 2000, nr 37, s. 3.

SEMINARE
2002, 18

Ks. Marek T. Chmielewski SDB
Dk. Jarosław Wąsowicz SDB

ŚW. JAN BOSKO (1815–1888) NA TLE EPOKI. TABELE SYNOPTYCZNE

1. POWRÓT DO KORZENI CHARYZMATU SALEZJAŃSKIEGO

W długi ciąg przemian politycznych, ekonomicznych i społecznych, jakie w ostatnich latach miały miejsce w naszej Ojczyźnie, wpisuje się także bardzo dynamiczny rozwój dzieł prowadzonych przez Zgromadzenie Salezjańskie[1]. Radością napawa fakt, że towarzyszy mu coraz częściej wypowiadane i precyzyjniej artykułowane pytanie o ich tożsamość charyzmatyczną, o to, czy proponowane w nich duszpasterstwo i wychowanie odbywają się w duchu św. Jana Bosko, założyciela salezjanów. Salezjanie są bowiem coraz bardziej świadomi, że nie tyle wielość i rozmach materialny dzieł, co raczej wierność charyzmatowi ks. Bosko zapewni Zgromadzeniu zajęcie własnego miejsca w Kościele i przyniesie spodziewane owoce prowadzonej przez nich działalności wychowaczo-duszpasterskiej.

Bodźcem do podejmowania tego typu refleksji stało się niewątpliwie otwarcie granic naszej Ojczyzny. Dzisiaj salezjanie mają często okazję do spotkań i wymiany doświadczeń ze swymi współbraćmi z innych krajów. Do Polski zaczęły

[1] Salezjanie powrócili do pracy w szkole: ponownie przejęli opiekę nad niektórymi szkołami zabranymi im w okresie PRL-u, otworzyli nowe, zainicjowali działalność burs i internatów. Podjęli szereg inicjatyw na rzecz młodzieży szczególnie potrzebującej, zakładając domy młodzieży i świetlice terapeutyczne. Do dawnej świetności — za sprawą Ruchu Programowo-Metodycznego *Dęby* — powróciła salezjańska obecność w harcerstwie, ugruntowana w strukturach Związku Harcerstwa Rzeczpospolitej. Przy wielu salezjańskich placówkach działają lokalne Stowarzyszenia *Salos*, zajmujące się wychowaniem młodzieży przez sport. Salezjańskie Wspólnoty Ewangelizacyjne — *Pustynia Miast*, *Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna* i *Saruel* — na stałe wpisały się w krajobraz duszpasterstwa salezjańskiego. Pierwsze owoce wydaje powstały przed kilku laty *Salezjański Wolontariat Misyjny*. Swój renesans przeżywają coraz sprawniej działające oratoria parafialne. Od dwóch lat na rynku wydawniczym zagościł dwumiesięcznik *Don Bosco. Magazyn salezjański*, polski odpowiednik założonego przez Księdza Bosko *Bollettino Salesiano* i kontynuator tradycji *Pokłosia Salezjańskiego*, *Wiadomości Salezjańskich* i *Nostry*.

docierać regularnie dokumenty Zgromadzenia, wskazania przełożonych generalnych i inne publikacje salezjańskie[2].

W ostatnich kilku latach w działalność dzieł salezjańskich została włączona liczna grupa ludzi świeckich: nauczycieli, wychowawców, katechetów, animatorów, instruktorów i trenerów. To kolejny bodziec do podjęcia refleksji nad tożsamością salezjańską. Autentyczna współodpowiedzialność świeckich za realizację misji Księdza Bosko — na co zwraca uwagę Kapituła Generalna 24 Zgromadzenia Salezjańskiego [odtąd: KG 24] — domaga się nie tylko odpowiedniego przygotowania merytorycznego, ale także właściwej formacji duchowej, a co za tym idzie poznania i przyjęcia za swoje pewnych elementów duchowości salezjańskiej.[3] Przed salezjanami staje więc kolejne wielkie wyzwanie: już nie tylko samemu zgłębić własną duchowość, nie tylko proponować ją wychowankom, ale podzielić się jej bogactwem z najbliższymi współpracownikami.

Tożsamość salezjańska jest tematem bardzo żywo dyskutowanym wśród młodych salezjanów, zwłaszcza tych znajdujących się na etapie formacji początkowej[4]. W naturalny sposób do takich refleksji popycha ich świadomość odpowiedzialności za powierzone im w przyszłości dzieła. W nie mniejszym jednak stopniu skłania ich do tego osobista potrzeba samorealizacji. Tak jak ich rówieśnicy, którzy wybrali drogę życia w rodzinie i karierę zawodową, klerycy salezjańscy stawiają na szali powołania całe swoje młode życie. I jeśli decydują się na drogę z ks. Bosko, to muszą wiedzieć, dlaczego to czynią. Także w ich przypadku odpowiedź na bardzo interesowne, typowe dla współczesnej młodzieży pytania: „a po co mi to wszystko, co to wnosi w moje życie, czemu to służy?", musi znaleźć odpowiednią dla nich, przekonywającą i — na ile to w duchu wiary możliwe — uzasadnioną odpowiedź.

Odnosi się wrażenie, że w polskim środowisku salezjańskim dokonuje się dzisiaj — z racji uwarunkowań historycznych — nieco spóźniony w stosunku do całego Zgromadzenia Salezjańskiego — powrót do korzeni, o którego potrzebie

[2] Mamy na myśli przede wszystkim ukazujące się w języku polskim *Dokumenty Rady Generalnej* oraz dokumenty końcowe ostatnich kapituł generalnych, a także dokumenty wydawane przez poszczególne dykasteria odpowiedzialne za animację życia salezjańskiego na skalę światową.

[3] Por. Dokument końcowy KG 24, *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di Don Bosco*, Roma 1996, s. 85–99.

[4] Czego świadectwem są np. prace seminaryjne i magisterskie przygotowywane przez alumnów seminariów salezjańskich w Lądzie nad Wartą, w Łodzi i w Krakowie, a także dyskusje odbywające się przy okazji dorocznego programowania życia wspólnot formacyjnych, gdzie młodzi współbracia wraz z przełożonymi żywo dyskutują wymiar duchowy, duszpasterski, wspólnotowy i salezjański formacji.

mówił Sobór Watykański II[5]. Wierność charyzmatowi instytutu i odwaga szukania odpowiedzi na wyzwania współczesnych czasów domagają się od salezjanów, między innymi, „wiernego rozeznania i zachowania ducha i właściwych zamiarów Założyciela"[6]. Z tej właśnie racji znaczenia nabierają wszystkie próby — zwłaszcza te poparte odpowiednimi źródłami, opracowaniami i studiami — przybliżenia środowisku salezjańskiemu w Polsce osoby Ks. Bosko. Ta właśnie potrzeba stała się impulsem do opracowania tabel synoptycznych ukazujących życie założyciela salezjanów na tle jego epoki. W rękach tych, którzy zechcą się do nich odwołać, mogą one stać się cennym narzędziem w mozolnym szukaniu odpowiedzi na pytania o tożsamość salezjańską, a co za tym idzie, współczesną wierność charyzmatowi salezjańskiemu.

2. UŻYTECZNE NARZĘDZIE

Już pierwszy rzut oka na tabele synoptyczne pozwala zauważyć, że są one jasne i przejrzyste. Aby się nimi posługiwać, nie potrzeba żadnej specjalnej instrukcji obsługi. Źle by się jednak stało, gdyby z racji ich prostoty, ktoś posądził je o banalność. Wypada zatem wskazać przynajmniej kilka przestrzeni, w których to narzędzie może być z powodzeniem zastosowane.

Właściwy obraz ks. Bosko: pomiędzy legendą a prawdą historyczną

Druga część *Konstytucji* Towarzystwa Salezjańskiego poświęcona jest duchowi salezjańskiemu. Dokument w artykułach od 10 do 21 przedstawia jego charakterystyczne elementy[7]. Prezentację tę zamyka wskazanie na Księdza Bosko jako

[5] Na poziomie światowym Zgromadzenia Salezjańskiego proces ten rozpoczął się już pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku i poprzez doświadczenie Kapituły Generalnej Specjalnej z 1971 r. doprowadził w 1983 r. do odnowy *Konstytucji Salezjańskich* oraz do nowego spojrzenia na wychowanie młodzieży do wiary i na relacje salezjanów do świeckich. Choć dokumenty Zgromadzenia z tego czasu docierały do Polski, to z racji sytuacji wewnętrznej naszego kraju, która w znacznym stopniu ograniczała możliwości działania salezjanów w ich własnym stylu, wprowadzenie w życie programu proponowanego przez zarząd centralny było faktycznie niemożliwe.

[6] *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis"*, 2 b.

[7] Dokument rozpoczyna prezentację od miłości duszpasterskiej, aby potem zwrócić uwagę na Chrystusa Dobrego Pasterza, na zjednoczenie z Bogiem Ojcem, zmysł Kościoła, miłość do młodzieży, dobroć, ducha rodzinnego, optymizm i radość, pracę i umiarkowanie, umiejętność dostosowania się do warunków życia, system prewencyjny i na ks. Bosko, jako wzór przeżywania ducha salezjańskiego.

„ojca i nauczyciela", którego salezjanie „poznają, naśladują" i w którym podziwiają „zgodność natury i łaski"[8]. Intencja salezjańskiej Reguły Życia jest jasna: ks. Bosko to najlepsze wcielenie, swoista ikona ducha salezjańskiego i wzór jego przeżywania. Aby dzisiaj żyć jego duchem, „trzeba — jak podpowiada oficjalny komentarz do *Konstytucji* — odwoływać się do jego życiorysu"[9].

Ks. Juan Edmundo Vecchi, obecny przełożony generalny Zgromadzenia Salezjańskiego, podczas rekolekcji wygłoszonych do polskich salezjanów w Krakowie w 1999 r., komentując artykuł 21 *Konstytucji*, wydobył tę samą myśl. „Można poznać jakąś duchowość — mówił — za pośrednictwem biografii kogoś, kto przeżył w prosty i pełny sposób. [...] W przypadku duchowości salezjańskiej biografia, w której możemy ją coraz bardziej kontemplować, to biografia Księdza Bosko. [...] Każdy salezjanin nosi w sobie obraz Księdza Bosko, jaki stworzył sobie przez lata w oparciu o doświadczenie, lekturę, rozmyślanie i wybory. Czasami te osobiste obrazy wyolbrzymiają ponad miarę jakiś szczegół zależnie od własnych preferencji, a inne, potwierdzone przez historię, pozostawiają w cieniu. [...] Relacja pomiędzy tymi dwoma obrazami, obiektywnym i osobistym, jest dynamiczna — wzajemnie się one ubogacają i korygują. Prawdziwy jest ten obraz, który nosimy w środku, ponieważ kształtuje się w pewnej życiowej relacji do Księdza Bosko. Ona zaś ubogaca się, koryguje i uzupełnia również w oparciu o opracowania udokumentowane historycznie"[10].

To właśnie tutaj, w procesie duchowego rozeznawania ikony ks. Bosko i kontemplacji jego biografii znajduje się przestrzeń, w której możemy posłużyć się tabelami synoptycznymi. Wydaje się, że w rzeczywistości polskiej stanowić one mogą skuteczną pomoc w indywidualnym konfrontowaniu osobistego, subiektywnego obrazu ks. Bosko z tym, co w jego życiu było istotne, potwierdzone przez historię, a przez wielu salezjanów zwyczajnie nieznane, niezauważane lub niefrasobliwie pomijane. Choć nierzadkie, są to przecież postawy najczęściej niezawinione.

Większość salezjanów polskich wychowała się przecież na starszych lub nowszych biografiach ks. Bosko, które — z pewnością w dobrej wierze — uwypuklały fakty nadzwyczajne, sny, wizje i cuda, a trudy jego dzieciństwa, życia młodzieńczego i pracy kapłańskiej prezentowały w formie pobożnego opowia-

---

[8] *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 21.

[9] *Program życia salezjanów Ks. Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, tłum. z j. hiszp. J. Kurowski, Kraków 1997, s. 164.

[10] J. E. Vecchi, *Duchowość Salezjańska. Pogłębienie głównych tematów. Rekolekcje wygłoszone przez Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. Kraków (Polska) 19-25 września 1999*, tłum. z j. wł. M. Brzezinka, Warszawa 1999, s. 22–23.

dania[11]. Tak rodziła się legenda, swoisty mit ks. Bosko. Przez lata ów mit wystarczał nie tylko, aby przyciągnąć młodych ludzi w szeregi salezjańskie, ale także aby znajdować oparcie w ks. Bosko przez całe salezjańskie życie.

Tymczasem w nurcie soborowego powrotu do źródeł Zgromadzenie Salezjańskie dołożyło ogromnego wysiłku, aby przybliżyć wszystkim krytyczną biografię Świętego. Studia Pietro Stelli, Pietro Braido i Francisa Desramauta przyczyniły się do demitologizacji ks. Bosko[12]. Wyników i poszukiwań nie wolno absolutyzować, zwłaszcza w tym, co odnosi się do delikatnej sfery duchowego budowania w sobie obrazu ks. Bosko. Nie można jednak nie brać ich zupełnie pod uwagę. Obraz duchowy Świętego znajduje się bowiem gdzieś pomiędzy mitem a prawdą historyczną. Tabele synoptyczne są między innymi po to, aby łatwiej można było go odnaleźć.

Ks. Bosko: wzór do naśladowania dla całego Kościoła

W 1935 r. odbyła się kanonizacja ks. Bosko. W ten sposób — jak podkreśla Luigi Giussani — stał się on „pedagogicznym paradygmatem w dążeniu do autentycznej relacji z Tajemnicą" i „przewodnikiem, bez którego obecności, podążanie w kierunku miłości Bożej wydaje się niemożliwe"[13]. W tym sensie ks. Bosko przynależy do całego Kościoła. Zadaniem zaś Zgromadzenia Salezjańskiego, a wraz z nim całej Rodziny Salezjańskiej[14], jest popularyzowanie jego sposobu na świętość. To jest kolejna przestrzeń, w której zagospodarowaniu mogą przydać się tabele synoptyczne.

---

[11] Do klasyków w tym względzie należą A. Auffray, *Św. Jan Bosko*, Kraków 1977, s. 248; T. Bosco, *Spełniony sen. Opowieść biograficzna o świętym Janie Bosko*, Rzym 1980, s. 365; W. Hunermann, *Apostoł młodych. Święty Jan Bosko*, (=*Seria Niebieskiej Biblioteki Polskiej*, 28), Londyn 1977, s. 254; *Sny-wizje Świętego Jana Bosko Apostoła Młodzieży*, Łódź 1984, s. 222.

[12] W tym miejscu wypada przywołać przynajmniej następujące pozycje Pietro Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, (=*Istituto Storico Salesiano — Roma, Studi*, 11), Rzym 1999, s. 439; Francis Desramaut, *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, tłum. z j. fr. T. Jania, Warszawa 1990, s. 256; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (=*Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Sudi storici*, 3), Rzym 1979², s. 303.

[13] Por. L. Giussani, wprowadzenie do Cyril Martindale, *Santi*, tłum. na j. wł. L. Krasnik, (=*Già e non ancora*, 229), Mediolan 1992, s. 25.

[14] Rodzina salezjańska to ruch na rzecz wychowania i duszpasterstwa młodzieży w duchu ks. Bosko. W jej skład wchodzą zgromadzenia zakonne, instytuty świeckie i stowarzyszenia wiernych świeckich, które w swoim oddziaływaniu odwołują się do charyzmatu ks. Bosko. Por. Dicastero per la Famiglia Salesiana, *La Famiglia Salesiana di Don Bosco*, Roma 1988, s. 147.

Nie brak dziś osób, które w świętości dopatrują się zdarzeń, faktów i darów nadzwyczajnych. Kiedy do nich dotrą, cieszą się nimi bardzo krótko. Taka wiedza o świętym nie wytrzymuje bowiem próby starcia się ze współczesną kulturą silnie naznaczoną racjonalizmem i materializmem. Z tego względu trzeba wciąż szukać sposobów na to, aby pokazać w świętym najpierw nie to, co w nim nadzwyczajne, ale raczej to, co jest proste, zwyczajne i bliskie powszechnym doświadczeniom ludzkim. Stają się wtedy jednymi z nas. Jeśli tak się stanie, to nie sposób będzie ich opuścić wtedy, gdy „przebywając z nimi duchowo", spostrzeżemy się, że to, co na pozór zwyczajne, ma posmak głębi, trudnej koherencji życiowych wyborów, wyważonych i roztropnych sądów, niepowtarzalnego stylu. Wtedy, być może ze zdumieniem, przyjdzie nam zawołać: „To naprawdę jest święty". Tym razem jednak nie będzie on już odległy i niedościgły, a stanie się wzorem i przyjacielem na drodze do jego naśladowania[15].

W tym sensie tabele synoptyczne stanowią doskonały materiał do pogłębionej prezentacji życia ks. Bosko. Nie ma wątpliwości co do tego, że nie zabrakło w nim doświadczeń tak bliskim ludziom jak rodzina, nauka, praca, wyrzeczenie, bieda, wierność własnym zasadom i wyborom. Tabele synoptyczne są tak skonstruowane, że nie pozwolą nam zatrzymać się jedynie na faktach z życia Świętego. Odnoszenie tego, co przeżywał do wydarzeń politycznych, społecznych, na polu relacji państwa do Kościoła, na niwie wychowania, pozwoli ukazać etapy, rytm i integralność jego życiowej drogi, jego wzrostu w wierze i w powołaniu[16]. Użyte w ten sposób, stanowią solidny materiał do katechezy, kazań, rekolekcji, spotkań z młodzieżą czy kierownictwa duchowego.

Formacja salezjanów

W obliczu przedstawionych uprzednio wyzwań stojących przed salezjanami, łatwiej zdać sobie sprawę z odpowiedzialności, jaka spoczywa na nich w związku z takim ustawieniem procesu formacji, aby właściwie zrozumieli i odczytali ks. Bosko i jego przesłanie. Dokument Zgromadzenia Salezjańskiego, który reguluje zasady procesu formacji, wskazuje zasadniczo na dwa rodzaje doświadczeń formacyjnych w tym względzie. Po pierwsze, młodych salezjanów trzeba

[15] Por. Paweł VI, *Allocuzione per la beatificazione di Leonardo Murialdo, 3 novembre 1963* [w:] Dicastero per la formazione, *Sussidi*, 3: *Per una lettura di Don Bosco. Percorsi di storia salesiana*, Frascati 1989, s. 61–62.

[16] Por. A. Castellani, *Leonardo Murialdo*, t. I, Roma 1966, cytuję za: Dicastero per la formazione, *Sussidi*, 3, s. 63.

wdrożyć w historię ks. Bosko i jego dzieła oraz system prewencyjny. Natomiast od wykładowców prowadzących zajęcia z filozofii, nauk wychowania, nauk o człowieku i teologii wymaga się konfrontowania i integrowania przekazywanych przez nich treści z wartościami powołania salezjańskiego[17].

Tabele synoptyczne stanowią w tym względzie cenną pomoc. Wprost i w całości można je wykorzystywać podczas zajęć z historii dzieła salezjańskiego. Odwołanie się natomiast do zawartych w nich informacji z zakresu historii Kościoła i Polski, relacji państwa do Kościoła, kultury ogólnej może okazać się cennym ubogaceniem wykładów, np. z historii Kościoła, historii filozofii, wstępu do filozofii, pedagogiki, teologii dogmatycznej i eklezjologii.

Współodpowiedzialność świeckich

Od kilkunastu lat wzrasta systematycznie liczba osób świeckich zaangażowanych w działalność wychowawczą w dziełach salezjańskich. KG 24 zwróciła uwagę na to, aby ich obecność nie ograniczała się jedynie do fachowego wypełniania zobowiązań wynikających np. ze stosunku pracy, ale aby coraz bardziej wprowadzać świeckich we współodpowiedzialność za pełnienie misji ks. Bosko[18]. Aby do tego doprowadzić, wskazuje się między innymi na potrzebę odpowiedniej formacji świeckich współpracowników. Dzięki temu świeccy będą mogli lepiej poznać historię dzieła salezjańskiego oraz przybliżyć sobie, a nawet przyjąć za swoją, salezjańską duchowość.

Tabele synoptyczne mogą okazać się cenną pomocą także w tym względzie. I to nie tylko dlatego, że pokazują w sposób uporządkowany historię życia ks. Bosko. Wskazanie na szereg faktów z historii powszechnej, Kościoła Polski, informacji z zakresu kultury ogólnej, historii nauki, podkreślenie elementów charakterystycznych dla romantyzmu, liberalizmu czy oświecenia stanowi przecież odwołanie się do dziedzin bliskich np. nauczycielom i katechetom szkół salezjańskich. Dzięki odwołaniu się do tabel synoptycznych merytoryczna wiedza tych osób może zostać ubogacona — i to w bardzo prosty sposób — o całą gamę informacji z zakresu szeroko pojętej salezjańskości.

[17] Por. *La formazione dei salesiani di Don Bosco. Principi e norme*, Roma 2000, n. 240–243, 406, 454, 590, 601.

[18] Por. KG 24, *Salesiani e laici*, s. 85–99.

Salezjańska Duchowość Młodzieżowa

W 1988 r. ojciec św. Jan Paweł II nadał ks. Bosko tytuł *Ojca i Nauczyciela Młodzieży*. W uzasadnieniu tego kroku stwierdził, że ks. Bosko „jest twórcą prawdziwej szkoły nowej i pociągającej duchowości apostolskiej"[19]. W 1990 r. Kapituła Generalna 23 Zgromadzenia Salezjańskiego [odtąd: KG 23] postawiła sobie pytanie o odpowiedni dla współczesnych czasów sposób proponowania młodym duchowości ks. Bosko. Długa i pogłębiona refleksja nad tym problemem przyniosła owoc w postaci odnowionego modelu salezjańskiej duchowości młodzieżowej. Dokument końcowy Kapituły wskazuje na jej pięć istotnych wymiarów: dowartościowanie codzienności, promocja autentycznej radości i optymizmu, postawienie w centrum przyjaźni z Chrystusem, rozbudzanie świadomości Kościoła i wdrażanie w odpowiedzialną służbę[20].

Duszpasterze i wychowawcy, którzy na co dzień szukają sposobów na promowanie wśród młodych salezjańskiej duchowości młodzieżowej mogą odwoływać się do treści proponowanych w tabelach synoptycznych. Krótki rzut oka na wydarzenia z życia ks. Bosko i zestawienie ich np. z wydarzeniami politycznymi, z informacjami na temat relacji państwa do Kościoła, może stać się cennym materiałem do dyskusji, konferencji czy pogadanki na temat świadomości Kościoła. Uważne prześledzenie dzieciństwa i młodości ks. Bosko pozwoli na prostych przykładach zilustrować jego trudne doświadczenia utraty ojca, biedy i niemożności podjęcia nauki. To przecież dobry materiał do tego, by wywołać dyskusję na temat wartości życia codziennego. Przykłady można mnożyć.

Bibliografia

W opracowaniu tabel synoptycznych posługiwano się następującymi pozycjami:

Aubert R. i inni, *Historia Kościoła od 1848 do czasów współczesnych*, t. 5, Warszawa 1985, s. 612.
Barzaghi G., *Rileggere Don Bosco nel quadro della Restaurazione cattolica*, Milan 1989, s. 174.
Braido P., *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, (=*Istituto Storico Salesiano — Roma, Studi*, 11), Roma 1999, s. 439.
Desramaut F., *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, Warszawa 1990, s. 256.
Dicastero per la formazione, *Sussidi*, 1: *Il tempo di Don Bosco*, Frascati 1986, s. 167.
Fiszer-Wollpert R., *Leksykon papieży*, Kraków 2000, s. 293.
Giraudo A., Biancardi G., *Qui è vissuto Don Bosco.Itinerari storico-geografici e spirituali*, Torino 1988, s. 288.

[19] Jan Paweł II, *List do Księdza Egidio Vigano, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Św. Franciszka Salezego w setna rocznicę śmierci Św. Jana Bosco „Ojciec i nauczyciel"*, Rzym 31.01.1988, n. 5.

[20] Por. KG 23, *Educare i giovani alla fede*, Roma 1990, s. 101–112.

Hellwig, G., Linne G., *Daten der Weltgeschichte. Von der Altsteinzeit bis heute*, München 1988, s. 551.
Kot S., *Historia wychowania*, t. 2, Lwów 1934, s. 373.
Kronika chrześcijaństwa, Warszawa 1998, s. 463.
Kronika ludzkości, Warszawa 1993, s. 1222.
Kronika techniki, Warszawa 1992, s. 655.
Pajewski J., *Historia powszechna 1871–1918*, Warszawa 1987, s. 536.
Prellezo J. M., *Valdocco nell'Ottocento tra reale e ideale (1886-1889). Documenti e testimonianze*, (=*Istituto Storico Salesiano — Roma. Fonti — Seconda serie*, 3), Roma 1987, s. 336.
Rogier L. J. i inni, *Historia Kościoła 1715–1848*, T. IV, Warszawa 1987, s. 524.
Stella P., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (=*Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Sudi storici*, 3), Roma 1979², s. 303.
Don Bosco nella storia economica e sociale (1815–1870), (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 8), Roma 1980, s. 336.
Wirth M., *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000)*, (=*Studi di Spiritualità*, 11), Roma 2000, s. 624.
Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1983, s. 671.
Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1997, s. 660.

Riassunto

San Giovanni Bosco (1815–1888) e la sua epoca. Tavole sinottiche

Questo breve testo spiega le idee che hanno dato origine alle tavole sinottiche (seguono dopo) dedicate a don Bosco e ai suoi tempi. Esse sono considerate un valido strumento pronto ad aiutare a chi dovrebbe approfondire la conoscenza di Don Bosco. In Polonia, dove i salesiani stanno vivendo un momento di forte crescita quantitativa e qualitativa del personale e delle opere, le tavole sinottiche possono rendersi utili nella preparazione di una valida biografia di Don Bosco, nello sforzo per indicare Don Bosco come modello di santità, nell'insegnamento negli studentati filosofici e teologici, nella formazione dei laici e nella promozione della spiritualità giovanile salesiana.

ŚW. JAN BOSKO (1815–1888) NA TLE EPOKI
Tabele synoptyczne

Ks. Bosko Chronologia fundamentalna			Historia cywilna		Historia Kościoła	Historia Polski	Szkolnictwo	Turyn	Kultura ogólna
Wiek	Rok	Ks. Bosko Wydarzenia	Włochy Piemont	Wydarzenia międzynarodowe	Wydarzenia. Stosunki państwo – Kościół	Wydarzenia ogólne	Prawodawstwo. Inicjatywy	Statystyki. Wydarzenia lokalne	Nauka, sztuka, literatura
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	1815	Narodziny Giovanniego Melchiore Bosco [odtąd: J. B.], Becchi k. Morialdo Gmina Castelnuovo, Prowincja Aleksandria, do 1818 diecezja Astii, potem Turyńska.	1814: król Wiktor Emanuel I powraca do Turynu po okresie napoleońskim. W wyniku ustaleń Kongresu Wiedeńskiego Królestwo Ilirii i Królestwo Lombardzko-Weneckie przypadają Austrii. Królestwo Obojga Sycylii odzyskują Burbonowie. Ruch karbonariuszy ogarnia całe Włochy.	9.06: zakończenie Kongresu Wiedeńskiego. Początek Restauracji. 18.05: Waterloo 26.09: Święte Przymierze.	1814 — Pius VII wraca z Francji do Rzymu. Reaktywacja jezuitów. Odnowa innych zakonów.	Na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego utworzono Królestwo Polskie i Wolne Miasto Kraków oraz autonomiczne Wielkie Księstwo Poznańskie znajdujące się w obrębie Prus.	1816: Guggenmoos tworzy pierwszą szkołę dla upośledzonych.	Ludność: 88 tys. Kryzys po wojnie.	J. J. Berzelius zaproponował skrótowe określenia dla pierwiastków. 1816: *Cyrulik sewilski* G. Rossiniego.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
2	**1817**	W wieku 33 lat umiera Franciszek, ojciec J. B.	1817–1820: kryzys gospodarczy. Rozbiciu politycznemu Włoch towarzyszy słabość ekonomiczna. Ośrodkami żywego rozwoju narodowego w tym okresie stają się Lombardia, Piemont, Toskania i Neapol.	1819: Postanowienia karlsbardzkie pomiędzy Prusami i Austrią, mające na celu zduszenie ruchów narodowych i liberalnych. Francja znosi handel niewolnikami.	1817 — konkordat z Bawarią. 1818 — konkordat z Neapolem. Fryderyk Wilhelm III próbuje doprowadzić do zjednoczenia Kościoła luterańskiego i reformowanego.	Umiera T. Kościuszko.	W Polsce Staszic otwiera szkoły niedzielne dla młodzieży rzemieślniczej oraz organizuje Uniwersytet w Warszawie i Szkołę Górniczą w Kielcach. Ks. Falkowski zakłada instytut dla głuchoniemych.	1818: C. Chiaverotii biskupem Turynu.	R. T. H. Laennec zastosował stetoskop do diagnozy chorób serca i płuc. Powstanie Biblioteki J. M. Ossolińskiego we Lwowie. 1818: narodziny K. Marksa.
6	**1821**	J. B. uczy się katechizmu w Becchi.	Pierwsze ruchy rewolucyjne i nowe konstytucje państw włoskich. Abdykacja Wiktor Emanuel I. Na tron wstępuje Karol Feliks.	Okres rozwoju *tajnych stowarzyszeń* w Europie. Umiera Napoleon I.	Ożywienie działalności misyjnej. Papież ogłasza bullę potępiającą karbonariuszy. Konkordat z Prusami.	W. Łukasiński zakłada *Towarzystwo Patriotyczne*.	1820–1850: rozwój seminariów dla nauczycieli w Prusach. (A. Diesterweg).	7 IV: do Turynu wkraczają Austriacy.	1820: F. F. Bellingshausen i M. P. Łazariew odkrywają Antarktydę.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
7	1822			Brazylia uniezależnia się od Portugalii.	W Rzymie utworzono Kongregację Rozkrzewiania Wiary.	Aresztowanie Łukasińskiego.	Prawa szkolne Karola Feliksa.		Stolica Apostolska pozwala oficjalnie rozpowszechniać naukę Kopernika. A. Mickiewicz wydaje *Ballady i romanse.*
8	1823			Doktryna Monroego: ścisły rozdział między Starym a Nowym Światem. Restauracja absolutyzmu w Hiszpanii — na tronie król Ferdynand VII.	Wybór Leona XII.	Początek reformy uwłaszczeniowej w Wielkopolsce.			Pierwsza maszyna do pisania. Skroplenie chloru przez Faradaya.
9	1824	J .B. udaje się do ks. Lacqua z Capriglio, u którego rozpoczyna naukę pisania i czytania.		Ruchy wolnościowe w Ameryce Łacińskiej.	Reorganizacja studiów w Państwie Kościelnym. Konkordat z Królestwem Hanoweru.	W Wilnie zakończył się proces filomatów i filaretów.			Beethoven komponuje IX Symfonię. Umiera G. Byron, brytyjski poeta romantyczny.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
10	1825	Prawdopodobnie pierwsze pojawienie się „snu z dziewiątego roku życia".		Mikołaj I carem Rosji. Powstanie dekabrystów. Początki ruchu robotniczego w W. Brytanii, gdzie uznano legalność istnienia i działania związków zawodowych.	Rozwój ultramontanizmu (Maistre, Lammenais). Papież ogłasza uroczyste obchody Roku Świętego.	W Warszawie powstaje Towarzystwo Kredytowe Ziemskie.	W Prusach wprowadzone zostają obowiązkowe szkoły ludowe dla dzieci.		Wynalezienie fotografii przez dal Guerre. Anglia: pierwsza publiczna kolej pasażerska.
11	1826	11.02: umiera Margherita Zucca — babcia J. B. 26.03 — I Komunia Św. J. B. w Castelnuovo.			Bulla *Quo graviora* potępiająca wolnomularstwo.	Umiera S. Staszic.			Prawo Ohma.
12	1827	Zima: J. B. udaje się do pracy poza domem. Trafia do rodzin Campora (Serra di Buttigliera) i Moglia (Moncucco).			Konkordat z Królestwem Niderlandów.		W Piemoncie: Ferrante Aporti otwiera darmowe przedszkola.		Umierają L. van Beethoven i H. Pestalozzi. A. Manzoni publikuje *I promessi sposi.*
13	1828	J. B. parobkiem w rodzinie Moglia.		Wojna rosyjsko-turecka.	Wokół filozofa F. R. de la Mennais zawiązuje się Stowarzyszenie do Obrony Religii Katolickiej.				Umiera F. J. Goya i F. Schubert. Narodziny L. Tołstoja.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
14	1829	Listopad: J. B. powraca do Becchi. Spotyka ks. Givanni Calosso, kapelana z Murialdo.		Pokój adrianopolski pomiędzy Rosją i Turcją. W W. Brytanii następuje zrównanie w prawach katolików.	Wybór Piusa VIII.	W Szkole Podchorążych Piechoty w Warszawie P. Wysocki zakłada tajny związek, który będzie walczył o niepodległość.	L. Braille wprowadza do użytku pismo dla niewidomych.		Umiera T. Young, brytyjski lekarz i fizyk.
15	1830	Podział ojcowizny. 21.11: umiera ks. Calosso. J. B. udaje się do Sussambrino.	Na tron Królestwa Obojga Sycylii wstępuje Ferdynand II, zagorzały konserwatysta.	Niepodległość Grecji. Aneksja Algierii przez Francję. Rewolucja lipcowa we Francji. W Belgii rewolucja przeciw holenderskiemu panowaniu i uzyskanie niepodległości.	Objawienie Maryjne w klasztorze przy Rue du Bac w Paryżu.	Powstanie Listopadowe.			A. Comte: *Cours de la philosophie positive.*

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
16	1831	Grudzień 1830 – czerwiec 1831 r.: J. B. uczęszcza do szkoły publicznej w Castelnuovo. 3.11.1831 r.: zaczyna naukę w Chieri: 1931–33 — gramatyka; 1833–34 — humanistyka; 1834–35 — retoryka.	Druga fala ruchów rewolucyjnych. Po ich wygaśnięciu królem zostaje Karol Albert. Mazzini tworzy *La Giovane Italia* (Młode Włochy).		Wybór Grzegorza XVI. Niepokoje w Państwie Kościelnym. Rząd powstańczy w Bolonii ogłosił zniesienie władzy doczesnej papieża. Interwencja Austrii i Francji. Zarysowuje się bardzo jasno kryzys sumienia włoskiego. Pierwsze zwiastuny nadchodzącego powoli Risorgimento.	Upadek Powstania Listopadowego. Mikołaj I zaostrza politykę wobec Polaków. Początek Wielkiej Emigracji. W Paryżu utworzenie Komitetu Narodowego Polskiego.			Umiera G. W. F. Hegel. Pierwszy silnik elektryczny.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
17	1832	J. B. zakłada w Chieri Towarzystwo Wesołości.	W tym okresie krystalizują się dwie liberalne koncepcje zjednoczenia Włoch. Umiarkowana: na drodze legalnej stworzyć federację państw włoskich, które miałyby pozostać monarchiami konstytucyjnymi. Radykalny: jego zwolennicy w papieżu upatrywali głównego przeciwnika zjednoczenia Włoch, opowiadali się za obaleniem monarchii i wprowadzeniem republiki (G. Ferrari, C. Cattaneo).	Zakaz niewolnictwa w Wielkiej Brytanii.	Potępienie poglądów Lamennais'go w encyklice *Mirari vos*. Encyklika *Cum primum* do wyższego duchowieństwa w Polsce, w której papież zajmuje stanowisko wobec powstania styczniowego.	Car wydaje Statut Organiczny: przekształca K. Polskie w jedną z prowincji C. Rosyjskiego. Na emigracji powstaje Towarzystwo Demokratyczne Polskie.		Mons. L. Fransoni biskupem Turynu.	Umiera J. W. Goethe. A. Mickiewicz: *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. J. Słowacki wydaje *Poezje*. M. Faraday — prawa elektrolizy.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
18	1833	4.08: bierzmowanie J. B. w Buttigliera. 21.09: święcenia kapłańskie Józefa Cafasso i jego prymicje w Castelnuovo. Początek przyjaźni z Luigim Comollo i Żydem Jonaszem.		Wojna domowa w Hiszpanii. W państwach niemieckich powstanie Związku Celnego wprowadzającego jednolity obszar gospodarczy w 18 państwach.	Powstanie Konferencji św. Wincentego à Paulo, (F. Ozanam) zajmującego się działalnością charytatywną.	Nieudana próba wywołania powstania w zaborze rosyjskim.	We Francji: ustawa o szkołach elementarnych. Każda gmina ma posiadać taką szkołę. W Hamburgu J. H. Wichern otwiera zakład wychowawczy dla młodzieży zagrożonej.		Powstanie pierwszej gazety codziennej w Nowym Yorku.
19	1834	Zawody z linoskoczkiem. J. B. zgłasza się na rozmowę dopuszczającą do przyjęcia w szeregi franciszkanów w Turynie. Mieszka u krawca Cumino w Chieri.	Próba zdobycia Genui przez rewolucjonistów, wśród których znalazł się Giuseppe Garibaldi, gorący zwolennik zjednoczenia Włoch, przeciwnik papiestwa. Schwytany i skazany na śmierć, ucieka do Ameryki Południowej. Walczy w Brazylii i w Urugwaju.	Z inicjatywy G. Mazziniego w Bernie powstaje Młoda Europa, programowo walcząca ze Świętym Przymierzem.		W skład Młodej Europy wchodzi Młoda Polska. Organizacja Prowadzi ożywioną działalność na emigracji.	Ustawy Guizota o szkołach wyższych we Francji.		Umiera generał La Fayette. W Europie dominują romantyzm i idealizm. Prądy te biorą swój początek w Niemczech i rozpowszechniają się w całej Europie. J. Słowacki: *Kordian*. A. Mickiewicz: *Pan Tadeusz*.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
20	1835	25.10: obłóczyny J. B. w Castelnuovo. 30.10: J. B. wstępuje do seminarium w Chieri.		Wojna domowa w Hiszpanii. Cesarzem Austrii zostaje Ferdynand I.	Konkordat z Neapolem. Reaktywowanie Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium.	Powstają Gromady Ludu Polskiego.			Niemcy: otwarcie pierwszej linii kolejowej.
21	1836	J. B. kończy I klasę filozofii			Lambruschini sekretarzem stanu. Okres reakcji.	Towarzystwo Demokratyczne Polskie ogłasza *Wielki Manifest*. Postuluje sojusz z między siłami demokratycznymi całej Europy.	Fröbel zakłada ogródki dla dzieci: Kindergarten. T. Fliedner otwiera szkołę dla pielęgniarek ewangelickich.		Anglia: wprowadzenie do użytku znaczka pocztowego. Umiera A. M. Ampère, francuski fizyk i matematyk.
22	1837	J. B. kończy II klasę filozofii.		W Anglii wstępuje na tron Wiktoria. Początek ery wiktoriańskiej; kolonialne imperium brytyjskie.			Wydanie pierwszej książki napisanej alfabetem Braille'a.		Umierają: A. Puszkin i włoski poeta romantyczny, G. Leopardi.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
23	1838	J. B. kończy I klasę teologii.			Wycofanie wojsk francuskich i austriackich z Państwa Kościelnego.	W Paryżu powstaje Biblioteka Polska. Aresztowanie Sz. Konarskiego i rozbicie jego spisku przez policję carską.			Początki rejsów transatlantyckich. Umiera francuski mąż stanu Ch. de Talleyrand. Urodziny J. Matejki.
24	1839	2.04 — umiera L. Comollo. „Kryzys predestynacji" i ciężka choroba J. B., II klasa teologii.	Inicjatywy rewolucyjne ruchu konspiracyjnego G. Mazziniego i jego upadek.		Kanonizacja Alfonsa Liguoriego. Włączenie unitów do prawosławia moskiewskiego.			Początek oświetlenia gazowego.	J. Słowacki, *Balladyna*.
25	1840	J. B. kończy III klasę teologii i zdaje egzaminy z zakresu kl. IV.							S. Morse: alfabet telegraficzny. Umiera N. Paganini.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
26	1841	J. B. kończy V kl. teologii. 5.06: święcenia kapł. J. B. 10.06: Prymicje w Castelnuovo. J. B. przez kilka miesięcy jest wikariuszem w Castelnuovo. 3.11: J. B. wstępuje do Konwiktu Kościelnego w Turynie. 8.12: spotkanie z Bartłomiejem Garelli.		Wojna opiumowa: Brytyjczycy zajmują Hongkong.		Inauguracja Bazaru w Poznaniu. Instytucja ta wspiera polską gospodarkę w Prusach.		Ludność: 120 tys. 55,8% to analfabeci.	Feuerbach: *Wesen des Christentums.* J. Słowacki, *Beniowski.* Umiera J. F. Herbart, filozof.
27	1842	W Chieri umiera ks. Giuseppe Cottolengo. Ks. Cafasso sugeruje ks. J. B., aby nie jechał na misje.			Protest papieża przeciw polityce cara. Powstaje polskie Zgromadzenie Księży Zmartwychwstańców.	Początki Hôtelu Lambert w Paryżu. Na czele staje A. Czartoryski.			Narodziny E. Orzeszkowej, pisarki pozytywistycznej.
28	1843	Ks. J. B. rozwija działalność oratorium przy kościele Św. Franciszka z Asyżu.	Cesare Balbo wydaje *Nadzieje Włoch,* gdzie opowiada się za tzw. reformami piemonckimi: ekonomiczne, prawne i wojskowe. Przeprowadził je Karol Albert, król Piemontu.	Izabela królową Hiszpanii.	Ks. V. Giobertii publikuje: *Del primato morale e civile degli italiani.* Sugeruje zjednoczenie Włoch pod egidą papieża.				S. Kierkegaard: *Albo – albo.* Pierwsze leki w tabletkach.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
29	1844	Ks. J. B. mianowany kapelanem w zakładzie św. Filomeny markizy Barolo na Valdocco. Spotkania oratorium w zakładzie markizy Barolo.			W katedrze w Trewirze po raz pierwszy wystawiono tunikę Jezusa, znaną dziś jako *Całun Turyński.*	Spisek ks. P. Ściegiennego.		Pierwszy publiczny omnibus.	Austriacka kolej wprowadza oświetlenie w wagonach.
30	1845	Po krótkim okresie gromadzenia się chłopców przy kościele Św. Piotra w Okowach i po majowej inauguracji Schroniska Barolo, ks. J. B. zmuszony jest prowadzić swe dzieło w formie oratorium wędrownego: od lipca do listopada jego uczestnicy gromadzą się przy młynach nad Dorą, w grudniu w domu Moretta (początek szkół wieczorowych). W tym czasie ks. J. B. publikuje *Storia Ecclesiastica.*	Powstanie mazzinistów w Rimini. Umiarkowanie liberalny *Manifest* Karola Fariniego, do „monarchów i ludów" Europy. Karol Albert przejmuje inicjatywę w ruchu zdążającym do zjednoczenia Włoch.		Pojednanie między papieżem a carem. Siedem katolickich kantonów szwajcarskich tworzy Sonderbund — związek, mający chronić je przez kantonami o tendencjach liberalnych i wolnomyślicielskich. H. Newman przechodzi na katolicyzm.	Pastor G. Gizewiusz staje w obronie j. polskiego na Mazurach: *Polska kwestia językowa w Prusach.*			Newman: *Essay on the Development of Christian Doctrine.*

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
31	1846	W marcu oratorium gromadzi się na łące Filippich. 12.04: otwarcie oratorium w szopie Pinardiego. 12.05: ultimatum markizy Barolo. 3.11: ks. J. B. wraz z mamą Małgorzatą zamieszkuje definitywnie na Valdocco (dom Pinardiego). Następuje przeniesienie szkoły wieczorowej do domu Pinardiego.	Mazzini publikuje *Il papa e la questione italiana.*	Głód w Irlandii. Wielka emigracja Irlandczyków do USA.	Wybór Piusa IX. Objawienia Maryjne w La Salette. Papież ogłasza amnestię dla więźniów politycznych.	Rabacja galicyjska chłopstwa. Powstanie krakowskie. Po jego stłumieniu Kraków zostaje włączony do Austrii.			Narodziny H. Sienkiewicza. W. G. Amstrong buduje maszyny hydrauliczne. A. Laurent wprowadza do nauki pojęcia molekuły, atomu i równoważnika. USA: pierwsze naziemne silosy na zboże.
32	1847	W maju powstaje Towarzystwo Św. Alojzego. W grudniu otwarte zostaje Oratorium Św. Alojzego na Porta Nuova oraz internat.	Piemont, Toskania i państwo Kościelne zawierają umowę co do ustanowienia w przyszłości unii celnej. C. B. Cavour zakłada pismo „Il Risorgimento"		Konkordat z Rosją.				Umiera F. Mendelssohn. J. Simpson zastosował chloroform. Rozwój chirurgii.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
33	1848	Ks. J. B. wychodzi cało z kilku zamachów. Oratorium przeżywa kryzys wewnętrzny.	I wojna o niepodległość: w marcu w Mediolanie i Wenecji austriackie wojska okupacyjne zostały pokonane przez miejscową ludność. Król Karol Albert proklamuje Konstytucję i wzywa do „świętej wojny" przeciw Austriakom.	Wiosna ludów. *Manifest komunistyczny.*	Wprowadzenie lub poszerzenie zakresu wolności religii w wielu krajach. Ucieczka Piusa IX z Rzymu do Gaety. Encyklika *In suprema Petri.* Początek zgromadzenia Ojców Ducha Świętego.	Powołanie w Prusach Komitetu Narodowego Polskiego. Mickiewicz Organizuje we Włoszech Legion Polski, który walczy po stronie G. Garibaldiego.	Piemont: Prawo Boncompagni. Szkoły elementarne przechodzą spod kurateli Kościoła pod zarząd gmin.	Kryzys ekonomiczny.	R. Ch. Böttger: bezpieczne zapałki z masą zapłonową na jednym końcu i masą ciemną na drugim. L. Yale z USA: nowoczesny zamek.
34	1849	18.01: umiera Antoni, przyrodni brat ks. J. B. Przez osiem miesięcy ks. J. B. wspiera dwutygodnik polityczno-religijny *L'amico della gioventù.* W październiku zostaje dyrektorem Oratorium Anioła Stróża w dzielnicy Vanchiglia (Poprowadzi go aż do 1866 r.).	Proklamowanie Republiki w Rzymie. Austriacy po zwycięskiej bitwie pod Navarą zdławili powstanie w Lombardii. Reakcja zwycięża w Wenecji, Modenie i Parmie. Sardyńsko-piemoncka monarchia zawiera upokarzający pokój. Karol Albert abdykuje na rzecz syna Wiktora Emanuela II, włoskie dążenia wolnościowe załamują się.	Sytuacja w Europie stabilizuje się. W Anglii na tronie pozostaje Wiktoria. We Francji w grudniu 1848 r. prezydentem republiki wybrany zostaje Ludwik Napoleon. W Rosji nadal panuje car Mikołaj I, a monarchią austriacką rządzi Franciszek Józef. W Prusach od 1840 panuje Fryderyk Wilhelm IV.	Interwencja Francji w Państwie Kościelnym. Papież powraca do Rzymu. Proklamacja Republiki Rzymskiej. Wychodzi pierwszy numer „Civiltà Cattolica".	W powstaniu na Węgrzech walczy J. Bem. Generał W. Chrzanowski dowodzi armią piemoncką w wojnie z Austrią. L. Mierosławski objmuje komendę na Sycylii.		Epidemia cholery.	Umierają F. Chopin i J. Słowacki. USA, W. Hunt: pierwsza agrafka.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
35	1850	Kryzys zewnętrzny Oratoriów.		W Wielkiej Brytanii epidemia cholery: 20 tys. ofiar w samym tylko Londynie. W Chinach wybucha powstanie chłopskie. Autonomia dla Australii.	Prawa Siccardiego: następuje ograniczenie liczby świąt kościelnych, zniesienie niezależności kleru od sądów i tzw. prawa do azylu oraz ograniczenie prawa darowizn na rzecz Kościoła. Zniesiono też instytucję trybunałów kościelnych w Piemoncie.	Zniesienie granicy celnej pomiędzy Królestwem Polskim i Rosją.		Bp Fransoni wygnany do Lyonu.	Umiera H. de Balzac. W. C. Bond i W. de la Rue fotografują po raz pierwszy Księżyc.
36	1851	Ks. J. B. kupuje dom Pinardiego i przylegający do niego teren.		Zamach stanu we Francji. L. Bonaparte rozwiązuje Zgromadzenie Narodowe i aresztuje czołowych polityków opozycji.	Konkordat z Hiszpanią.				Ukazał się po raz pierwszy dziennik amerykański „The New York Daily Times".

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
37	1852	31 marca arcybiskup Fransoni mianuje ks. J. B. dyrektorem oratoriów turyńskich. W czerwcu ma miejsce inauguracja kościoła Św. Franciszka Salezego. Michał Rua zamieszkuje na stałe w Oratorium.	C. B. de Cavour zostaje premierem Królestwa Sardynii. Dąży konsekwentnie do zjednoczenia Włoch pod władzą dynastii sabaudzkiej. Przekonuje do swoich idei m.in. Garibaldiego. Inspiruje Stowarzyszenie Narodowe dążące do zjednoczenia całego kraju. Wprowadza ustawodawstwo cywilne, częściowo sekularyzuje własność kościelną.	L. Bonaparte wstępuje na tron Francji jako Napoleon III. Proklamacja Cesarstwa.	Konkordat z Gwatemalą. We Francji powstają saletyni.		Umiera pedagog F. Fröbel.	Wielki wybuch prochu na Borgo Dora.	Umierają: L. Braille i M. Gogol. Otwarcie Ermitażu w Petersburgu. A. Dumas: *Dama Kameliowa.* M. Faraday odkrywa pole siłowe elektromagnesu.
38	1853	Początek publikacji *Letture Cattoliche.* Zaczynają działać warsztaty dla szewców i krawców.		Wojna krymska.	Encyklika *Inter multiplices.* Powstanie Societé Chrétienne Orientale w Rzymie.		Piemont: Instrukcje Cibario, czyli wprowadzenie programu nauczania religii.	Powstanie Mazzinie go. Inaugura cja kolei Turyn – – Genua.	I. Łukasiewicz: pierwsza lampa naftowa.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
39	1854	Inauguracja introligatorni na Valdocco. Ks. J. B. proponuje M. Rua, G. Cagliero i dwóm innym chłopcom przystąpienie do stowarzyszenia prywatnego, które w przyszłości stanie się Zgromadzeniem Salezjańskim. Na Valdocco przybywa Dominik Savio.		W Niemczech Bundestag zakazuje wszelkich stowarzyszeń robotniczych o cechach socjalistycznych lub komunistycznych. W USA powstaje Partia Republikańska.	Ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu.			Epidemia cholery.	Pierwsza górska kolej w Europie, Semmering. Nowa droga połączyła Wiedeń ze Styrią.
40	1855	Pierwsze śluby kl. M. Rua. Wycieczka więźniów z La Generala.	Królestwo Sardynii (w tym Piemont) przystępuje do wojny krymskiej po stronie Francji, Anglii i Turcji.	Umiera car Mikołaj I, jego następcą zostaje Aleksander II.	Konkordat z Austrią.				Umierają: S. Kierkegaard i A. Mickiewicz.
41	1856	Rozbiórka domu Pinardiego. Budowa nowego skrzydła. Otwarcie stolarni. Inauguracja I i II kl. gimnazjum. Powstanie Towarzystwa Niepokalanej. 25.11: umiera Mama Małgorzata.	C. B. Cavour na Kongresie paryskim stawia sprawę wyzwolenia i zjednoczenia Włoch.	Pokój paryski z Rosją, koniec wojny krymskiej.	Wprowadzenie święta Najświętszego Serca Jezusa w Kościele powszechnym.	Uruchomienie pierwszej rafinerii w Polsce.	Otwarcie Politechniki w Zurichu.		J. K. Fuhlrott znajduje kości neandertalczyka. Umiera R. Schumann.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
42	1857	9.03: w Mondonio umiera Dominik Savio. Na Valdocco powstaje Towarzystwo Najświętszego Sakramentu i młodzieżowa Konferencja Św. Wincentego à Paulo.	Kryzys handlowo-przemysłowy na Półwyspie Apenińskim.	Powstanie sipajów w Indiach przeciw Brytyjczykom.	Konkordat z Portugalią.		Piemont: Prawo Lanza. Wszystkie szkoły średnie przechodzą pod zarząd państwa.		USA: pierwsza winda w wieżowcu.
43	1858	Pierwsza podróż ks. J. B. do Rzymu. Towarzyszy mu kl. Rua. W marcu mają miejsce pierwsze audiencje u Piusa IX.	Rozruchy antyaustriackie w Padwie i Pawii. Wzmagają się nastroje rewolucyjne. Tajny układ między C. B. Cavourem a Napoleonem III. W zamian za Sabaudię i Niceę, Francja ma udzielić pomocy Królestwu Sardynii w wyzwalaniu prowincji lombardzko-weneckiej i przyłączenia jej pod panowanie Wiktora Emanuela II.	Rozwiązanie kampanii Wschodnio-Indyjskiej przez Wielką Brytanię.	Objawienia maryjne w Lourdes.	Powstanie Towarzystwa Rolniczego. Wprowadzenie j. polskiego do szkół w guberni wileńskiej, grodzieńskiej i kowieńskiej. Zniesienie stanu wojennego w K. Polskim.			H. B. Stowe, *Chata wuja Toma*. S. Moniuszko, *Halka*. J. Plücker odkrywa promienie katodowe.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
44	1859	W Oratorium działa po raz pierwszy pełne pięcioletnie gimnazjum. Powstaje Towarzystwo Św. Józefa. 18.12: ma miejsce konferencja przynależności do Zgromadzenia Salezjańskiego.	II wojna o niepodległość: w Piemoncie na czele ochotników staje Garibaldi. Klęski Austriaków pod Magentą i Solferino. Powstania wybuchają w Toskanii, Parmie, Modenie i legacjach papieskich. Wszędzie ludzie oczekują połączenia z Piemontem. Pokój w Zurychu.		Utrata dużej części terytorium Państwa Kościelnego na rzecz jednoczących się Włoch.	W Warszawie grupa młodych działaczy narodowych zakłada komitet spiskowy, konspiracyjną organizację przeciw zaborcy.	Piemont: Prawo Casati. Regulacja prawna całego systemu szkolnego.		Darwin: *O powstawniu gatunków.* Umiera Z. Krasiński, poeta romantyk. Wielka Brytania: opatentowano maszynę do dmuchania butelek.
45	1860	W czerwcu umiera ks. Józef Cafasso. W lipcu M. Rua przyjmuje święcenia kapłańskie.	Zjednoczenie Włoch pod egidą Piemontu. Przyłączenie Nicei i Sabaudii do Francji. Garibaldi protestuje przeciw zaistniałej sytuacji, ponieważ traci dla Włoch rodzinną ziemię: Niceę. Wywołuje powstanie, wkracza do Neapolu i obejmuje dyktatorską władzę.		Klęska wojsk papieskich pod Castelfidardo. Encyklika *Nullis certe verbis* potępia walkę patriotów włoskich o zjednoczenie Włoch. Powstanie w Państwie Kościelnym. Wojska Piemontu zajmują Państwo Kościelne. Rzym pozostaje wolny.	Pogrzeb wdowy po generale Sowińskim przekształca się w wielką manifestację narodową.		Ludność: 218.000. Stolica zostaje przeniesiona do Florencji. Kryzys w Turynie.	Włoski fizyk A. Pacinotti zbudował pierwszy silnik na prąd stały. Niemiecki chemik, E. Erlenmeyer wprowadza rozróżnienie na nasycone i nienasycone związki chemiczne.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
46	1861	Otwarcie drukarni na Valdocco. W Zgromadzeniu Salezjańskim pojawiają się pierwsi koadiutorzy.	Sardyński monarcha Wiktor Emanuel II zostaje królem Włoch —koniec pierwszego etapu procesu Risorgimento. Poza zjednoczonym państwem włoskim pozostały jedynie Wenecja i Państwo Kościelne.	Wojna secesyjna w Stanach Zjednoczonych Ameryki.	Wychodzi pierwszy numer „L'Osservatore Romano".	Umierają: A. Czartoryski, przywódca emigracji z ośrodka Hôtelu Lambert, J. Lelewel prezes Towarzystwa Patriotycznego. Ukaz carski o uwłaszczeniu chłopów i zniesieniu poddaństwa.		Umiera C. B. Cavour.	Philipp Reis: konstruuje telefon. Francja: powstanie dziennika „Le Temps". Anglia: fizyk J. C. Maxwell, system barw oparty na trzech podstawowych kolorach.
47	1862	W maju mają miejsce pierwsze trzechletnie śluby zakonne salezjanów. Święcenia kapłańskie przyjmuje J. Cagliero. Otwarcie kuźni. Ks. Bosko ogłasza: „Dotąd czciliśmy Niepokalaną, teraz będziemy czcić Wspomożycielkę".	Garibaldi na czele ochotników ląduje w Kalabrii w celu walki o wyzwolenie Rzymu spod władzy papieża. Przeciwstawiają mu się wojska Wiktora Emanuela II.	Otto von Bismarck staje na czele rządu Prus. Powstaje Księstwo Rumunii.	Encyklika *Amatissimus humani generis Redemptor.*	A. Wielopolski z nominacji cara staje na czele rządu cywilnego K. Polskiego.			W. Hugo, *Nędznicy* Anglia: A. Parks, tworzywo sztuczne.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
48	1863	Oficjalne otwarcie Kolegium w Mirabello, pierwszego dzieła salezjańskiego poza Turynem. Dyrektorm został ks. Rua. Pierwszych pięciu salezjanów uzyskuje dyplomy nauczycielskie na Uniwersytecie Turyńskim. Rozpoczęcie budowy Bazyliki Wspomożycielki Wiernych.		Zniesienie niewolnictwa przez Lincolna.	Konkordat z Ekwadorem.	Powstanie styczniowe.			W Genewie powstaje Czerwony Krzyż.
49	1864	W lipcu Stolica Apostolska wydaje *Decretum Laudis* dla Zgromadzenia Salezjańskiego. Otwarto dzieło w Lanzo. Dyrektorem zostaje ks. Ruffino.	Układ między Francją i Włochami o ewakuacji Rzymu. Francja zobowiązuje się usunąć wojska w ciągu 2 lat, natomiast Włochy obiecują nie naruszać terytorium papieskiego, bronić je przed atakiem z zewnątrz oraz przejąć część jego długów.	Londyn: Pierwsza Międzynarodówka. Wojna niemiecko-duńska.	Encyklika *Quanta cura* z aneksem *Syllabus errorum*. Beatyfikacja Małgorzaty Marii Alacoque.	Upadek Powstania Styczniowego. Stracenie Romualda Traugutta. Car Aleksander II wydaje ustawy uwłaszczeniowe dla Królestwa Polskiego.			Narodziny S. Żeromskiego. S. Kierbedź kończy budowę żelaznego mostu przez Wisłę w Warszawie.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
50	1865	Ks. J. B. wdraża w życie projekt serii wydawniczej Biblioteca degli scrittori latini.	Stolica Włoch zostaje przeniesiona z Turynu do Florencji.	Zakończenie wojny secesyjnej. Prezydent USA, A. Lincoln zostaje zastrzelony.	Umiera A. Kolping założyciel Katolickiego Związku Czeladników.	Stracenie w Sokołowie Podlaskim ks. S. Brzóski, partyzanta, który najdłużej podtrzymywał walkę zbrojną na Podlasiu.			L. Pasteur: pasteryzacja.
51	1866	Ks. J. B. podejmuje się mediacji w sprawie wakujących stolic biskupich.	Układ sojuszniczy między Włochami a Prusami. Włochy zobowiązały się w wypadku wojny Prus z Austrią wypowiedzieć wojnę Wiedniowi. III wojna o niepodległość: Piemont z Prusami przeciw Austrii. 20.09: pokój wiedeński, w wyniku którego Austria odstępuje Włochom Wenecję.	Układ francusko-austriacki, w razie wojny Austrii z Prusami, Francja ma pozostać neutralna. Rozpoczyna się wojna niemiecka, zakończona pokojem w Pradze. Koniec Związku Niemieckiego. Wzrost potęgi Prus.	Papieska alokucja *Luctuosum et nunqam* wygłoszona na tajnym konsystorzu. Papież wyraził żal z powodu ucisku Kościoła w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim oraz potępił ruch powstańczy z 1863 r.	Nowy podział administracyjny K. Polskiego: 10 guberni. W Galicji A. Gołuchowski wprowadza język polski do administracji.			B. Ch. Tilghman opracowuje w Filadelfii metodę wytwarzania celulozy. H. Nestle uruchamia w Cham (Szwajcaria) pierwszą fabrykę skondensowanego mleka.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
52	1867	Druga podróż ks. J. B. do Rzymu.	Klęska Garibaldiego pod Mentoną w walce z połączonymi wojskami francuskimi i papieskimi.	USA kupują od Rosji Alaskę. Konferencja w Londynie gwarantuje neutralność i niezawisłość Wielkiego Księstwa Luksemburskiego.	Ustawy antyklerykalne we Włoszech: II prawo przeciw zakonom.	Włączenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego do Związku Północno-niemieckiego. Autonomia Galicji.		A. di Nero biskupem Turynu. Początek wielkiego przemysłu.	Umiera M. Faraday, Nobel: dynamit. K. Marks: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej.*
53	1868	Arcybiskup Turynu Riccardi di Nero konsekruje Bazylikę Maryi Wspomożycielki.		Rewolucja w Hiszpanii. Początek monarchii konstytucyjnej. Chorwaci uzyskują autonomię w ramach Królestwa Węgierskiego.	Powstaje zgromadzenie Ojców Białych.	Wprowadzenie j. rosyjskiego do szkół i urzędów.			Urodziny W. Reymonta.
54	1869	19.02: Stolica Apostolska wydaje dekret aprobujący Zgromadzenie Salezjańskie. Ks. Bosko odwiedza Mornese: rozpoczyna się proces zakładania Córek Maryi Wspomożycielki.		Epidemia cholery we Francji.	Otwarcie obrad Soboru Watykańskiego I.	Zamknięcie Szkoły Głównej w Warszawie. W urzędach i sądach Galicji wprowadzono język polski.			Układ okresowy pierwiastków i tablica Mendelejewa. Oddanie do użytku Kanału Sueskiego.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
55	1870	Otwarcie dzieła w Alassio. Pierwszy dom salezjański poza Piemontem.	Upadek II Cesarstwa we Francji otwiera ponownie sprawę zjednoczenie Włoch. Francuzi wychodzą z Rzymu. Następuje zajęcie Państwa Kościelnego przez wojska włoskie i włączenie go do Królestwa Włoskiego (8 X). Rząd włoski jednostronnie reguluje stosunki z Kościołem.	Wojna francusko-pruska. We Francji dochodzi do upadku Drugiego Cesarstwa i proklamacji Trzeciej Republiki.	Konstytucja *Pastor aeternus*, definiująca dogmat o nieomylności papieskiej. Przestaje istnieć Państwo Kościelne, upadek świeckiej władzy papieża.	Powstaje Bank Handlowy w Warszawie.	Urodziny Marii Montessori, twórczyni systemu wychowania dzieci w wieku przedszkolnym. Piemont: Prawo Correnti. Religia staje się przedmiotem fakultatywnym w szkołach publicznych.		H. Newman: *Logika wiary.* Umiera A. Dumas, autor m.in. *Trzech Muszkieterów.*
56	1871	Działa już pięć dzieł salezjańskich: Valdocco, Borgo S. Martino, Lanzo, Alassio, Cherasco. Salezjanów jest 77. Otwarcie szkoły zawodowej w Marazzi (Genua).	Rzym zostaje ogłoszony stolicą zjednoczonych Włoch (21 I). Próby podboju Tunezji: flota włoska zmuszona jest wycofać się z tych zamiarów ze względu na stanowisko Anglii i Francji.	Powstaje Rzesza Niemiecka. Wihelm I zostaje Cesarzem Niemieckim. Zaczyna się *Kulturkampf* i niemiecka hegemonia w Europie. We Francji zawiązuje się Komuna Paryska.	Utworzenie Kościoła starokatolickiego. Rząd włoski jednostronnie gwarantuje papieżowi nietykalność, suwerenność i roczną rentę, do jego dyspozycji pozostawia pałace Watykanu i Lateranu oraz willę w Castel Gandolfo. Papież ogłasza się więźniem Watykanu.	W Komunie Paryskiej biorą udział J. Dąbrowski, W. Wróblewski, A. Okołowicz. Pozytywizm warszawski i Aleksander Świętochowski.	Umiera pastor Grundtvig, twórca uniwersytetu ludowego.	L. Gastaldi biskupem Turynu. Ludność: 212.000. Rusza tramwaj szynowy. Otwarcie tunelu Frejus. Połączenie kolejowe z Francją.	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
57	1872	5.08: obłóczyny pierwszych pięciu CMW. Ks. Bosko akceptuje przejęcie kolegium na Valsalice w Turynie.	Rządy sprawuje prawica popierana przez liberalną szlachtę z Piemontu i Lombardii (premierzy G. Lanza 1869–1873, M. Minghetti 1873–1876). Prawica dąży do ugruntowania jedności i utrwalenia potęgi państwa, wzmacnia armię i flotę, buduje jednolity aparat administracyjny.		C. de Malberg zakłada Zgromadzenie Córek św. Franciszka Salezego. Parlament Rzeszy zakazał działalności zakonu jezuitów.	Powstaje Towarzystwo Oświaty Ludowej w zaborze pruskim.	Prawa szkolne w Niemczech. Inspektoram i szkolnymi zostają wyłącznie świeccy urzędnicy państwowi.		Umiera S. Moniuszko. Paryż: nowe wzorce metra i kilograma.
58	1873	Początek konfliktu ks. J. B. z arcybiskupem L. Gastaldim.		Hiszpania Republiką. Układ Trzech Cesarzy skierowany przeciw Francji.	Ustawy majowe w Niemczech, poddanie Kościoła kontroli państwa.	1871–1873 spolszczenie Uniwersytetów w Krakowie i we Lwowie. Przekształcenie Towarzystwa Naukowego w Krakowie na Akademię Umiejętności.	Relegowanie z Uniwersytetu Turyńskiego Fakultetu Teologicznego. Spadek poziomu studiów kościelnych.	Kryzys bankowy.	Umiera A. Manzoni, romantyczny pisarz włoski. USA: J. Glidden opatentował drut kolczasty.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
59	1874	3.04: zostają definitywnie zatwierdzone Konstytucje Salezjańskie. Umiera ks. D. Pestarino. M. D. Mazzarello zostaje wybrana pierwszą przełożoną CMW.		Restauracja Burbonów w Hiszpanii. We Francji zostaje ogłoszona Konstytucja Trzeciej Republiki.	Pius IX proklamuje zasadę *non expedit*, zakazując katolikom włoskim uczestnictwa w wyborach politycznych. Ustawy dotyczące życia Kościoła w Austrii.	Prusacy aresztują abpa Ledóchowskiego.			J. C. Maxwell określa absolutny ciężar atomowy pierwiastków (wodór i uran).
60	1875	W listopadzie ma miejsce otwarcie domu salezjańskiego w Nicei, pierwszego dzieła poza Włochami. 11.11: wyrusza pierwsza salezjańska wyprawa misyjna. 21.12 misjonarze docierają do Buenos Aires. Salezjanów jest już 171.		W Bośni i Hercegowinie wybucha powstanie narodowe przeciw Turkom.	We Włoszech zastaje zainicjowane dzieło Opera dei Cogressi, przyszła Akcja Katolicka. Ustawa zakazująca działalności zgromadzeń zakonnych w Prusach. Powstaje zgromadzenie werbistów.	1874–75 prześladowania unitów w K. Polskim.			Umierają: G. Bizet, twórca opery *Carmen*, i H. Ch. Andersen, bajkopisarz.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
61	1876	Stolica Apostolska zatwierdza Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich.	Do władzy dochodzi lewica, złożona z przywódców politycznych, przeważnie z południa oraz dawnych działaczy republikańskich. Premierzy: A. Depretis 1876–78, 1881–87, F. Crispi w 1887–91. Lewicę popiera wielki przemysł i finanse.	Królowa Brytyjska Wiktoria przyjmuje tytuł cesarzowej Indii.	Utworzenie uniwersytetów katolickich we Francji. Wolność kultu w Hiszpanii.	W K. Polskim wprowadzono rosyjskie prawo i sądownictwo.		Kryzys rolny dosięga Piemontu.	M. Twain, *Przygody Tomka Sawyera*. N. Otto, silnik czterosuwowy.
62	1877	10.08: wychodzi pierwszy numer „Bollettino Salesiano". 5.09: rozpoczyna się I Kapituła Generalna Zgromadzenia. Bierze w niej udział 23 współbraci. Trwa do 5 października. Wyrusza pierwsza wyprawa misyjna CMW. Salezjanów jest 241.		Rumunia proklamuje pełną niepodległość. Wojna rosyjsko-turecka.			Włochy: Prawo Coppino. Wprowadza darmowe i obowiązkowe nauczanie na poziomie szkoły elementarnej. Nauczanie religii jest fakultatywne, na życzenie rodziców.		L. Tołstoj, *Anna Karenina*.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
63	1878	Ks. Bosko wygłasza pierwszą konferencję roczną do Współpracowników Salezjańskich.	W Rzymie umiera Wiktor Emanuel II, na tronie zasiada jego syn Umberto I.	Dziesięciolatnia wojna narodowowyzwoleńcza na Kubie kończy się klęską Kubańczyków. Wyspa pozostaje w rękach Hiszpanów. Kongres berliński w sprawie Bałkanów, rewizja pokoju rosyjsko-tureckiego.	Wybór Leona XIII. Encykliki *Inscrutabili Dei consilio* i *Quod apostolici muneris*.				J. Matejko maluje *Bitwę pod Grunwaldem*
64	1879	W lutym w Alassio ks. Bosko ogłasza projekt utworzenia inspektorii. 17.09: w San Benigno rozpoczyna się pierwszy regularny nowicjat salezjański.		Niemcy i Austria tworzą Związek Dwóch przeciwko Rosji.	Encyklika *Aeterni Patris*.				T. Edison: żarówka. E. W. von Siemens: tramwaj elektryczny.
65	1880	5.04: Leon XIII powierza ks. Bosko budowę kościoła Serca Jezusowego w Rzymie. 11.09: rozpoczyna się II Kapituła Generalna. Salezjanów jest 405.	Początek pierwszych strajków robotniczych.	Argentyna staje się państwem federalnym.	Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Lille. Otwarcie archiwów watykańskich dla historyków wszystkich wyznań.	W Genewie ukazała się „Równość", pierwsze polskie pismo socjalistyczne. 1880–90: emigracja ludności polskiej z zaboru rosyjskiego do USA.			Ukończenie budowy katedry kolońskiej (po 632 latach). F. Dostojewski *Bracia Karamazow*.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
66	1881	14.05: w Nizza Monferrato umiera M. D. Mazzarello. W lipcu Kapituła Generalna CMW wybiera M. Caterinę Daghero na przełożoną Zgromadzenia.		Zamordowanie cara Aleksandra II. Przymierze Trzech Cesarzy.	Encyklika *Diuturnum illud.*			Ludność: 252.000. Telefon publiczny.	Umiera F. Dostojewski.
67	1882	W październiku arcybiskup Turynu, Luigi Gastaldi konsekruje kościół Św. Jana Chrzciciela.	Umiera G. Garibaldi. Włochy przystępują do Związku Dwóch, wobec czego przekształca się on w Związek Trzech (Trójprzymierze). Rozpoczyna działalność Włoska Partia Robotnicza.	W Europie następuje wzrost antysemityzmu. Po pogromach Żydzi opuszczają Rosję, osiedlają się w Palestynie i w USA.	Wychodzi pierwszy numer dziennika „La Croix".	Ponowne otwarcie seminariów duchownych. L. Waryński tworzy partię Proletariat. W Galicji powstaje Macierz Szkolna.	Ustawy szkolne we Francji. Zniesienie obowiązkowej nauki religii.		Umiera K. Darwin. J. D. Rockefeller tworzy korporację naftową Standard Oil Trust. Narodziny: Maritaina i Le Senna.
68	1883	We wrześniu na Valsalice zbiera się III Kapituła Generalna. Uczestniczy w niej 35 salezjanów. Zgromadzenie liczy 520 członków. W październiku Valdocco odwiedza ks. Achilles Ratti, przyszły Pius XI.		We Francji ogłoszono prawo wolnego zawiązywania związków zawodowych.				Umiera bp L. Gastaldi. Kardynał Alimonda biskupem Turynu.	F. Nietzche: *Tako rzecze Zaratustra* Umierają: K. Marks, R. Wagner, C. K. Norwid. Rodzą się: F. Kafka i K. Jaspers. Rusza *Orient Express.*

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
69	1884	W lutym zostaje otwarty dom w Sarrià (Barcelona). W czerwcu Stolica Apostolska wydaje dekret przyznający przywileje Zgromadzeniu Salezjańskiemu. W grudniu w bazylice Wspomożycielki Wiernych w Turynie odbywa się konsekracja biskupia ks. Cagliero.			Encyklika przeciwko masonerii: *Humanum Genus.*		W Rosji powstają szkoły cerkiewne.	Wystawa Powszechna.	Umiera G. Mendel, twórca podstaw genetyki. Rodzą się: R. Bultmann i G. Bachelard.
70	1885	Ks. J. B. udaje się do Franacji. Mianuje ks. M. Ruę swoim wikariuszem z prawem następstwa.	Włochy zajmują port Massaua w Erytrei nad M. Czerwonym. Rozpoczyna się proces dążenia Włoch do objęcia protektoratu nad Etiopią.		Encyklika *Immortale Dei.* A. de Mun otrzymuje zakaz utworzenia partii katolickiej.	Wydalenie z W. Księstwa Poznańskiego i z Prus ok. 20 tys. Polaków pochodzących z K. Polskiego i Galicji.		Kryzys bankowy.	W Chicago ukończono budowę pierwszego drapacza chmur. Próbne jazdy motocyklem. Umiera W. Hugo.
71	1886	Ks. Bosko udaje się do Barcelony. We wrześniu na Valsalice obraduje IV Kapituła Generalna. Udział w niej bierze 68 salezjanów. Zgromadzenie liczy 632 członków.			Konkordat z Portugalią.				Nowym York: Statua Wolności. Umiera F. Liszt. Pierwsze auto Daimlera.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
72	1887	14.04: ma miejsce konsekracja kościoła Serca Pana Jezusa w Rzymie. 16 kwietnia ks. Bosko odprawia Mszę Św. przy ołtarzu Wspomożycielki. 18 kwietnia po raz ostatni wyjeżdża z Rzymu. 6 grudnia ks. Bosko żegna wyprawę misyjna — ostatnią za swego życia — do Ekwadoru. 24 grudnia przyjeżdża z Ameryki bp Cagliero, udziela ks. Bosko namaszczenia chorych.	1887–1900 wojna Włoch przeciw Etiopii. Odnowienie Trójprzymierza.	Wschodnie trójprzymierze (Austro-Węgry, Włochy, Wielka Brytania). Koniec *Kulturkampfu*.	Konkordat z Kolumbią. Otwarcie Kolegium św. Anzelma w Rzymie. Bracia Szkół Chrześcijańskich zakładają związek zawodowy pracowników handlu i przemysłu. We Włoszech: prawo o zniesieniu dziesięcin z sakramentów oraz seria praw o nadużyciach przeciw wolności kultu. Umiera bp Ketteler. Wywarł decydujący wpływ na kształt katolicyzmu społecznego w Niemczech.	Z. Miłkowski zakłada w Szwajcarii Ligę Polską (późniejsza Narodowa Demokracja). Zniesienie nauki języka polskiego w szkołach ludowych w Poznańskiem, w Prusach Wschodnich, na Pomorzu.			Umiera J. I. Kraszewski. Założenie Johannesburga. E. Berliner: gramofon. H. R. Hertz: fale elektromagnetyczne G. Verdi: *Otello*.
73	1888	31.01: godz. 4.30 ks. J. B. umiera. 6 lutego odbywa się jego pogrzeb. Zostaje pochowany na Valsalice.		Wilhelm II cesarzem Niemiec.	Encyklika o prawdziwym sensie wolności *Libertas praestantissimum*. Adam Chmielowski zakłada albertynów.	Powstanie II Proletariatu.		Ludność: 270.000.	1889: ukończono budowę Wieży Eiffla.

SEMINARE
2002, 18

EUGENIUSZ SAKOWICZ

KARDYNAŁ AUGUST HLOND JAKO PROMOTOR LAIKATU

Kościół ukazuje ochrzczonemu drogi apostolskiego zaangażowania. Wspiera go w trudzie urzeczywistnienia w sobie Obrazu Bożego, a także w budowaniu ładu Bożego, czyli Królestwa Chrystusowego w świecie, w społecznościach, we wszystkich narodach. Kościół na ziemi jest zapowiedzią, antycypacją Kościoła w Niebie, czyli wspólnoty zbawionych, „oglądających" Boga przez całą wieczność, adorujących Jego nieskończoną Miłość. Eschatologiczny, „przyszłościowy" wymiar Kościoła, jest Jego cechą charakterystyczną, stanowi o naturze i przeznaczeniu „Zgromadzenia Boga" (w języku greckim taki jest odpowiednik polskiego terminu Kościół). Kościół pragnący urzeczywistniać Królestwo Boże, choć „nie jest z tego świata", jest w tym świecie. Prawda ta implikuje konieczność zaangażowania się Kościoła we wszystkie sprawy człowieka, w to, co jest jego radością i smutkiem, w to, co stanowi o jego wielkości i jego małości. Kościół wpisuje się w nadzieje i w obawy człowieka, niosąc mu „światło prawdy". Przeciwnicy Kościoła chcieliby zneutralizować Jego wpływ na całokształt życia. Najchętniej ograniczyliby całą aktywność Kościoła do przyświątynnych placów (w dawnym polskim nazewnictwie określanych cmentarzami) czy też do przysłowiowej „zakrystii". Wrogowie Ewangelii czynili i, nie łudźmy się, wciąż czynią wszystko, by poróżnić pasterzy Kościoła i świeckich.

Kościół pierwszych wieków, pamiętający czasy Chrystusa i Jego Apostołów, był głęboko wpisany w kontekst kulturowy, we wszelkie problemy i sprawy ówczesnego człowieka. Był „ewangelicznym zaczynem" chcącym przemienić całą ówczesną kulturę na wzór Chrystusowy, czyniąc ją coraz bardziej chrystoforyczną, czyli — „niosącą Chrystusa". To wielkie duchowe dziedzictwo Kościoła i jego zadanie przemieniania świata, niejako stwarzania go na nowo poprzez odniesienie do Boga, podjął Sobór Watykański II (1962–1965). Sobór ten, zwołany przez „Proboszcza Świata", jak zwykło się nazywać Jana XXIII, i kontynuowany przez

„Papieża Dialogu" — Pawła VI, podjął wielkie dzieło „uwspółcześnienia" Kościoła.

Kościół w pełni „uwspółcześni się", gdy będzie powracać nieustannie do swoich pierwszych wieków istnienia, gdy będzie odczytywał prawdy określające chrześcijańską tożsamość, które zapisane zostały w Księgach Nowego Testamentu i w Tradycji. Jednym ze „znaków czasu" Kościoła epoki Vaticanum II jest uświadomienie fundamentalnej prawdy, iż odpowiedzialni za Kościół są nie tylko duchowni (biskupi, prezbiterzy, diakoni) i osoby stanu zakonnego, ale wszyscy bez wyjątku ochrzczeni świeccy. Sobór wskazał na świeckich jako tych, którzy wprowadzać mają ducha Ewangelii we wszelkie „przestrzenie" społecznego i kulturowego życia. Celebrowana w świątyniach Eucharystia ma oddziaływać na całe życie, na jego kontekst i środowisko, ma kształtować chrześcijańskie myślenie i wartościowanie. „Duchowość Eucharystyczna", której cechy ukazywał papież Jan Paweł II w czasie Kongresów Eucharystycznych organizowanych na różnych „krańcach ziemi", wśród różnych narodów, nie jest zastrzeżona dla duchownych. Świeccy, których „godzina wybiła" w czasie Soboru, dziś mają świadomie i odpowiedzialnie kształtować swoją codzienność, wnosząc weń „blask prawdy" Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Wielkie wyzwania skierowane do laikatu przez Sobór Watykański II przypomina dziś Najwyższy Pasterz Kościoła — Jan Paweł II. Nauczanie papieża o świeckich w Kościele i w świecie ma niewzruszoną, bo teologiczną podstawę. Papież odwołuje się i rozwija, dokumentuje niejako, wypowiedzi Ojców Soboru (sam był jako biskup Krakowa uczestnikiem Vaticanum II) o laikacie. Wśród soborowych dokumentów „przywoływanych" przez Jana Pawła II wyjątkową rangę zajmuje Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, dokument mocno posadowiony w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. O pragmatycznym wymiarze powołania świeckich traktuje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, do których to tekstów również odwołuje się obecny Biskup Rzymu.

W 1987 r. odbyło się VII Zwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone „Powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze". Materiału do prac Synodu dostarczyły wypowiedzi Episkopatów całego świata na temat roli świeckich w poszczególnych Kościołach partykularnych i w Kościele powszechnym. Owocem Synodu jest posynodalna adhortacja Jana Pawła II — *Christifideles laici*. W dokumencie tym papież, odwołując się do wypowiedzi Soboru Watykańskiego II, zakreślił naukę Kościoła o świeckich, ukazując jej biblijne źródła.

Dziś, kiedy „wybiła godzina świeckich", nikt chyba już nie ma wątpliwości, jak wielkie zadanie spoczywa na ich sumieniach. Jednym z prekursorów apostol-

skiego, czynnego zaangażowania świeckich w życiu Kościoła i świata jest Sługa Boży kardynał August Hlond. Powinniśmy dostrzec wyjątkowy charyzmat tego, który nie tylko był promotorem laikatu w Kościele polskim i Kościele powszechnym, ale również prekursorem nowego myślenia o świeckich, o ich roli i zadaniach w Kościele i w państwie, w życiu eklezjalnym i w życiu obywatelskim. Prymas Hlond był wielkim społecznikiem znającym człowieka i jego „środowisko", jego „tu i teraz". Mówi się coraz powszechniej o Hlondzie jako o „proroku naszych czasów". Wieloraka troska Prymasa o Kościół implikuje temat laikatu w jego różnorodnych odniesieniach i zaangażowaniach. Wystarczy przestudiować podstawowe „świadectwa" Prymasa Hlonda zebrane w książkach: *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, Nowy Jork 1951; *Daj mi dusze. Wybór pism i przemówień 1897–1948*, Łódź 1980; *W służbie Bogu i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień 1922–1948*, Łódź 1982; *Z notatnika Kardynała Hlonda*, Poznań 1995, by dostrzec wyraźnie troskę o właściwe miejsce laikatu w spełnianiu posługi w Kościele.

O roli i zadaniach świeckich w Kościele traktują wypowiedzi kardynała Hlonda, te „urzędowe" i te „mniej oficjalne". Tytuły listów pasterskich ukazują wyraźnie szereg problemów, czy raczej — cały ich splot, wobec których stoi Kościół, a które mogłyby być skutecznie rozwiązane jedynie przez odpowiedzialne i twórcze ich podjęcie przez pasterzy, solidarnych w sprawach Bożych z osobami świeckimi. Troska pasterska Hlonda odnosząca się do szerokiej przestrzeni obecności świeckich w Kościele znalazła wyraz m.in. w następujących listach pasterskich: *O życie katolickie na Śląsku*, Katowice, 1 marca 1924 r.; *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem*, Poznań, Środa Popielcowa 1932 r.: *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Poznań, 23 kwietnia 1932 r.; *O życiu parafialnym*, 1 marca 1933 r.; *O katolickie zasady moralne*, Poznań, 29 lutego 1936 r.; *O panowanie ducha Bożego w Polsce*, Poznań 18 lutego 1946 r., czy wreszcie w liście *Na 950-lecie śmierci męczeńskiej św. Wojciecha*, Warszawa 10 marca 1947 r.

Innymi źródłami, na podstawie których można „zrekonstruować" obraz Prymasa Hlonda jako promotora laikatu są: przemówienia, odezwy pasterskie, orędzia, pisma okolicznościowe czy też korespondencja. Nie sposób wypunktować wszystkie stosowne „miejsca teologiczne" w nauczaniu biskupa, arcybiskupa i kardynała, dotyczące świeckich w Kościele. Wśród przemówień na uwagę zasługują: *Na otwarcie III Śląskiego Zjazdu Katolickiego w Katowicach*, 5 września 1924 r.; *Na otwarcie III Zjazdu Katolickiego i I Kongresu Eucharystycznego w Inowrocławiu*, 25 czerwca 1927 r.; *Na Ogólnopolskim Zjeździe Katolickich Związków Polek w Poznaniu*, Poznań, 5 września 1929 r.; *Na obradach Rady Naczelnej Zjednoczenia Młodzieży Polskiej w Poznaniu*, Poznań, 3 lipca 1934 r.; *Na Zjeździe Asystentów Kościelnych Akcji Katolickiej Archidiecezji Gnieźnieńskiej*

i Poznańskiej, Poznań, 17 marca 1936 r.; *Na Zjeździe Katolickiego Związku Mężów na Jasnej Górze*, Jasna Góra, 18 września 1937 r.

Wśród odezw pasterskich kardynała Hlonda dostrzec należy *Odezwę z okazji I Międzynarodowego Kongresu Przeciwalkoholowego w Warszawie*, 15 sierpnia 1937 r. O laikacie traktują orędzia, w tym *Orędzie wielkopostne o zadaniach Kościoła w chwili obecnej*, Poznań, Środa Popielcowa 1932 r.

Wydobyte z powyższych dokumentów treści skupiające się na roli i zadaniach laikatu uwyraźniają prawdę nad wyraz dziś oczywistą i zrozumiałą, wcześniej, niestety, zapoznawaną: zaangażowanie apostolskie, czyli tzw. sprawa apostolstwa, budowanie, realizowanie na co dzień, w każdej sytuacji życia, w każdym „otoczeniu" Królestwa Chrystusowego, to „rzecz" i powołanie wszystkich członków Kościoła — duchownych i świeckich. Myśl ta, wyrażająca troskę o zaangażowanie świeckich, a nie bierną ich obecność w Kościele, troskę o nich jak o „źrenicę oka", stanowiła jeden z głównych wątków całego nauczania pasterskiego Augusta Hlonda. Myśl ta miała przede wszystkim wymiar pragmatyczny. Kardynał Hlond nie tylko głosił wzniosłe teorie o świeckich w Kościele. Wymiar teoretyczny nauczania był nieustannie potwierdzany rozlicznymi świadectwami na rzecz, powiedzielibyśmy, parafrazując pewne teologiczne określenie, „opcji preferencyjnej na rzecz świeckich w Kościele". Kilka danych faktograficznych niech będzie ilustracją pragmatyki Augusta Hlonda odnoszącej się do laikatu[1].

W 1923 r. Hlond zainicjował wydawanie „Gościa Niedzielnego. Tygodnika dla ludu katolickiego Administracji Apostolskiej Śląska Polskiego". W piśmie tym podejmowano problematyką światopoglądową, apologetyczną i misyjną. Poruszano kwestie narodowościowe oraz problemy związane z integracją Górnego Śląska z resztą ziem polskich. Koncentrując się na religijnych i społecznych problemach diecezji, kształtował „Gość Niedzielny" świadomość narodową diecezjan — obywateli niepodległej Polski. W 1924 r. Hlond powołał do istnienia diecezjalny sekretariat „Caritas" oraz „Ligę Katolicką", jak również „Ligę Antyalkoholową". Chcąc zakorzenić i pogłębić katolickie zasady społeczne w życiu diecezjan, erygował w 1927 r. Katolicką Szkołę Społeczną, Katolicką Szkołę Pielęgniarek, Studium Wychowawcze, a w 1938 r. Instytut Wyższej Kultury Religijnej.

Był Hlond „filarem" powstającej w okresie międzywojennym Akcji Katolickiej, dla której ułożył statut oraz ustanowił jej urzędowy organ — „Ruch Katolicki". Erygował naczelny Instytut Akcji Katolickiej w Poznaniu. Powołał do istnienia tzw. Studia Katolickie, by popularyzować zasady doktryny katolickiej wśród intelektualistów. Jako inicjator i organizator licznych kongresów oraz sympozjów położył wielką zasługę w rozwoju eklezjalnej świadomości laikatu. W 1927 r. pod

[1] Dane faktograficzne zaczerpnięte zostały z: S. Kosiński, *Hlond August SDB* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 1088–1090.

patronatem Hlonda miał miejsce w Poznaniu Międzynarodowy Kongres Misyjny. W 1930 r. zorganizował I Krajowy Kongres Eucharystyczny, następnie II Kongres Tomistyczny, a także III Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla.

August Hlond otoczył opieką duszpasterską emigrację polską. W 1929 r. został protektorem stowarzyszenia Opieka nad Rodakami na Obczyźnie. Każdego roku ogłaszał odezwy z okazji Dni Opieki nad Rodakami. W 1929 r. założył w Poznaniu Seminarium Zagraniczne, a w 1932 r. utworzył Towarzystwo Chrystusowe, które za główny cel działania postawiło sobie apostolstwo wśród Polonii świata. Był współzałożycielem „zakonu" Służby Bożej, który jako tzw. pobożne stowarzyszenie ludzi świeckich, pracował nad kształtowaniem chrześcijańskiej formacji wiernych. Z całym zaangażowaniem popierał bractwa trzeźwości. W czasie II wojny światowej, przebywając w Rzymie i we Francji, opiekował się uchodźcami i żołnierzami w obozach jenieckich. W 1946 r. został specjalnym delegatem Stolicy Apostolskiej dla wiernych obrządku grecko-katolickiego na ziemiach Polski. Jako mecenas sztuki popierał katolickich artystów, pisarzy i naukowców. Każda wskazana przestrzeń pasterskiego zaangażowania Augusta Hlonda z całą pewnością mogłaby być szczegółowo rozwinięta i omówiona. Nie ulega wątpliwości, iż tak szerokie spektrum zagadnień, w które zaangażowany był Prymas Hlond wskazuje na fenomen tego człowieka, który „czuł" z Kościołem, który rozumiał świeckich, wiedząc, iż nie może być ani w Kościele, ani poza Kościołem terenów niezagospodarowanych.

Podkreśla się dziś szczególne zasługi Hlonda w organizowaniu nowoczesnego apostolstwa emigracyjnego[2]. Mówi się o kardynale jako twórcy odnowy katolicko-społecznej w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym[3]. Z całości nauczania wydobywa się Jego wizję rodziny[4]. W tym miejscu można by zwrócić uwagę na znamienną wypowiedź zawartą w liście pasterskim z 1 marca 1924 r., gdzie Hlond pisał, iż w rodzinach katolickich „nastąpiło rozluźnienie obyczajów. Rozwielmożniło się pijaństwo. Poczęła znikać miłość chrześcijańska i uczciwość, a natomiast szerzyły się kradzież, krwawe rozboje i samolubstwo obrzydłe". Obecnie, w czasie coraz bardziej „jawnych" i otwartych dyskusji o masonerii, próbuje się przedstawić stanowisko kardynała wobec idei wolnomyślicielskich[5]. Mówi

[2] J. Bakalarz, *Kardynał August Hlond. Prekursor nowoczesnego apostolatu emigracyjnego*, Poznań 1989.

[3] C. Strzeszewski, *Kardynał Hlond jako twórca odnowy katolicko-społecznej w Polsce dwudziestolecia międzywojennego*, „Chrześcijanin w świecie" 12(1980), nr 11–12, s. 180–188.

[4] J. Ozdowski, *Rodzina w pismach kardynała Augusta Hlonda*, „Chrześcijanin w świecie" 11(1979), nr 10, s. 42–50.

[5] J. Konieczny, *Kardynał August Hlond wobec idei wolnomyślicielskich w latach 1922–1939*, Lublin 1994 (maszynopis).

się o specyfice moralnego wychowania młodzieży według Hlonda[6]. Podejmuje się nadto próby „przebadania" działalności duszpasterskiej prymasa[7].

Przedstawiając kardynała Hlonda jako promotora laikatu, należy zwrócić uwagę na rozumienie przez Niego idei apostolstwa świeckich[8]. Większość wypowiedzi Hlonda o laikacie jawi się w kontekście szerszej refleksji na temat Akcji Katolickiej, jak również organizacji katolickich wchodzących w jej skład. Obecność świeckich w Kościele to nie tylko określone ich role i zadania do spełnienia, lecz także odniesienia między nimi a hierarchią. Interakcja: świeccy – duchowieństwo budzi zawsze szereg emocji czy opinii, którym często brakowało poparcia jakiejkolwiek prezentacji oficjalnego nauczania Kościoła. Kardynał Hlond określał świeckich następującymi terminami: laik, mąż, niewiasta, katolik, apostoł laików, katolik stanu świeckiego, świecki współpracownik, działacz świecki, katolik, katolik świecki.

Zadania świeckich wyznaczały takie określenia jak: apostolstwo świeckich, „Liga Katolicka", „Akcja Katolicka". Najczęściej używanym przez kardynała Hlonda terminem było słowo — laik. Terminy te wskazują na specyfikę powołania świeckich, na ich rolę w posłannictwie Kościoła, przede wszystkim zaś na ich godność. W liście pasterskim *O życiu parafialnym* (Poznań, 1 marca 1933 r.) kardynał wypowiedział znamienne, profetyczne wręcz zdanie: „Katolicy świeccy nie są poza Kościołem i nie można ich uważać za jakiś dodatek do Kościoła, jak gdyby tylko hierarchia Kościół tworzyła [...] Laicy są w Kościele pełnymi obywatelami na prawach »wolności, którą nas Chrystus wolnymi uczynił« [...]". Dziś powiedzielibyśmy, komentując słowa kardynała, iż w imię wolności trzeba przyznać właściwe miejsce świeckim w Kościele. Ołtarz nie dzieli kapłanów i świeckich.

Zgromadzeni wokół ołtarza są wszyscy — i hierarchia, i świeccy. Uczestniczą zatem świeccy w specyficznej „koncelebrze", ofiarując swoje życie za Chrystusa i Kościół.

Jako pełni obywatele Kościoła nie są jakimiś osobnikami kategorii drugiej. Poza Kościołem nie ma świeckich — świeccy są w Kościele! Życie świeckich ma wymiar pneumatologiczny. W tym samym liście pasterskim „O życiu parafialnym" Hlond stwierdził bowiem: „Duch Święty uświęca również świeckich

[6] J. Gliściński, *Moralne wychowanie młodzieży w świetle pism Kardynała Augusta Hlonda*, Lublin 1974 (maszynopis). Zob też P. Gajda, *Reakcje prasy polskiej w latach 1936–1939 na list pasterski kard. Augusta Hlonda „O katolickie zasady moralne"*, Lublin 1995 (maszynopis).

[7] D. Kempa, *Działalność duszpasterska Kardynała Augusta Hlonda w latach 1945–1948*, Lublin 1992 (maszynopis).

[8] Podstawowym źródłem, z którego czerpano przy opracowywaniu niniejszego tekstu, jest nieopublikowana praca: B. Marecik, *Rola i zadania laikatu w Kościele według nauczania Prymasa Hlonda*, Lublin 1988 (maszynopis).

i prowadzi ich, na szczyty doskonałości [...]". Doskonałość chrześcijańska, wypełnianie rad ewangelicznych nie jest zarezerwowana i możliwa tylko dla duchownych. Świeccy dzięki Duchowi Świętemu dochodzą do świętości na świeckiej drodze życia. Chociaż nie duchowni, są duchowi. „Laicy, w tym samym liście konstatował Hlond, mają zatem swoje zadanie w Kościele z racji swego doń powołania i mają udział w jego ideałach, pracach, zdobyczach, zmaganiach i triumfach. Idzie przez Kościół to tchnienie Ducha Świętego, które budzi uśpione energie laikatu".

Świeccy powołani są do Kościoła. Myśl ta, tak bardzo prosta w swej wymowie, wskazuje na głębię duchowości świeckich. Jako powołani do Kościoła swoim codziennym życiem powinni dawać świadectwo wierności powołania. W stwierdzeniu tym odkrywamy istotę tożsamości ludzi świeckich będących w samym centrum Kościoła dzięki wyzwaniom powołania, czyli daru samego Boga. Kardynał Hlond posłuszny natchnieniom Ducha Świętego budził „uśpione energie religijne laikatu". W kontekście upływu blisko 70 lat od wypowiedzenia tego zdania, wypadałoby zapytać, odważnie i głośno: Czy „uśpione energie religijne laikatu" faktycznie zostały obudzone? Czy dzieło budzenia tych energii — będące koniec końców — dziełem samego Ducha Świętego, znajduje wśród wszystkich duchownych zrozumienie?

Zadaniem świeckich jest pełne zaangażowanie w życie parafii. Słowami wskazanego wcześniej listu *O życiu parafialnym* Hlond przekonywał: „Parafie nie będą miały pełnego życia, dopóki współpraca laików nie będzie uzupełniała działalności proboszczów". Współpracownicy są współodpowiedzialni za prowadzone dzieło. Nie mogą być zatem biernymi „obserwatorami" życia parafialnego czy też widzami stojącymi na zewnątrz, na przyświątynnym placu, owym przykościelnym „cmentarzu", czy pod przysłowiowym chórem. Świeccy mają być, według kardynała, przede wszystkim „pomocnikami kapłanów w szerzeniu zasad Chrystusowych". W liście pasterskim *O życie katolickie na Śląsku* (Katowice, 1 marca 1924 r.) August Hlond pisał, iż „świeccy biorą udział w posłannictwie Kościoła i u boku księży spełniają pomocnicze apostolstwo kapłańskie".

W 1929 r., w czasie konferencji biskupów polskich, obradującej w Poznaniu, a podejmującej temat i zakres działania ogólnopolskiej Akcji Katolickiej odczytany został list kardynała sekretarza stanu P. Gaspariego do Hlonda o zadaniach Akcji Katolickiej. W liście tym powołał się Gaspari na encyklikę *Ubi arcano Dei* ogłoszoną przez papieża Piusa XI, który uważał, że „współpraca ludzi świeckich z duchowieństwem stanowi dziś poniekąd część życia chrześcijańskiego i posłannictwa kapłańskiego". „Pomocnicze apostolstwo kapłańskie" to udział w posłannictwie kapłańskim będącym zadaniem każdego bez wyjątku ochrzczonego. Ta myśl wypowiedziana w połowie lat dwudziestych była konsekwentnie rozwijana

w późniejszym nauczaniu Hlonda. Swój najgłębszy wyraz znalazła we wspomnianym liście z 1933 r.

August Hlond w swoich wypowiedziach częstokroć używał słowa: apostoł, apostolstwo. Apostołami Chrystusa, posłanymi i posyłanymi przez Niego są wszyscy ochrzczeni i bierzmowani. Tytuł ten, według Hlonda, przysługiwał szczególnie tym, którzy prowadzili działalność w ramach Ligi Katolickiej i Akcji Katolickiej. W 1920 r. powstała w Poznaniu Liga Katolicka. W piśmie do prof. Pawła Gentkowskiego i ks. prałata Józefa Prądzyńskiego (Poznań, 18 września 1934 r.), wspominając to ważne wydarzenie, Hlond pisał o działalności świeckich apostołów: „Jakżeż nie wspomnieć [...] o skutecznej walce ze ślubami cywilnymi i rozwodami [...] Nie wolno też zapomnieć o tym, ze Liga Katolicka pierwsza rzuciła myśl katolickiego dziennika apolitycznego i celowo broniła sprawy prasy katolickiej".

W liście pasterskim z 1 marca 1924 r. Hlond napisał: „Akcja Katolicka to nasza święta wyprawa, a Liga Katolicka to wojsko nasze ludowe, które z krzyżem i Matką Boską Częstochowską na tę wyprawę rusza." Jest „to dzieło święte [...], to dzieło chwalebne [...], to wyprawa o wyswobodzenie ludu naszego z niewoli i pęt ducha". „Akcja Katolicka nie jest niczym innym jak dziełem odrodzenia katolickiego, prowadzonym systematycznie i jednolicie przez ludzi świeckich w łączności i zależności od Kościoła i w jego duchu". Z kolei w orędziu w sprawie Akcji Katolickiej z 29 listopada 1930 r. wskazywał Hlond na „zorganizowaną armię działaczy Chrystusowych". W tym samym orędziu mówił: „Akcja Katolicka ma wprowadzać Chrystusa w życie jednostek i w rodzinę, w powikłane zagadnienia i formy życia zbiorowego, i we wszystkie czynniki cywilizacji chrześcijańskiej. Apostolstwo Akcji Katolickiej ma to do siebie, że nie jest prywatne, lecz publiczne i urzędowe, bo jest udziałem w apostolstwie duchowieństwa". Widzimy w tym stwierdzeniu prawdę nad wyraz oczywistą, którą kardynał Hlond wyjaśnił w piśmie z 1 marca 1933 r., a mówiącą, iż nie tylko duchowieństwo jest powołane do zajmowania się sprawami Kościoła. W czasie rekolekcji w Goli (21 lutego — 24 lutego 1932 r.) prymas konstatował: „Kościół Apostołów uznawał wielką współpracę hierarchii i laikatu, wszak listy św. Pawła nie są zwrócone do biskupów, a do świeckich katolików, do nich stosuje się wezwanie o apostolstwo dalsze wiary".

Świeccy — pomocnicy kapłanów, którzy wraz z nimi troszczą się o rozszerzanie Królestwa Bożego — są apostołami. „»Przyjdź Królestwo Twoje« powinno być naszym ulubionym i serdecznym westchnieniem w całej pracy", pisał Hlond w orędziu z 29 listopada 1930 r. Świeccy jako apostołowie zabiegają o „odnowienie wszystkiego w Chrystusie". Kardynał Hlond uważał, iż wszystkich świeckich działaczy kościelnych powinna charakteryzować apolityczność oraz posłuszeństwo wobec władzy Kościoła. Warunki te stawiał poszczególnym jednostkom,

jak również organizacjom, które wchodziły w skład Akcji. Mówiąc o zadaniach Akcji Katolickiej, Hlond równocześnie wytyczał zadania dla konkretnej osoby świeckiej odpowiedzialnej za życie Kościoła. Akcja Katolicka miała chronić przed laicyzacją życia społecznego, miała budzić z religijnego zobojętnienia, usuwać nastroje antykościelne, bronić wolności Kościoła. Stawiała sobie także za cel obronę i odnowienie ducha chrześcijańskiego w rodzinie. Krzewiła nadto katolickie zasady społeczne, chcąc przeniknąć duchem katolickim całe życie publiczne. Akcja Katolicka wychowywała ludzi, którzy, zgodnie ze słowami listu pasterskiego z 1 marca 1924 r., mieli być „ludźmi katolickiego jutra".

W całości nauczania Augusta Hlonda na temat świeckich w Kościele uwyraźnia się specyficzna, wskazana wcześniej „zasada pomocniczości". Świeccy mają obowiązek pomagać duchowieństwu z racji przynależności do Kościoła katolickiego, z potrzeby chwili, z racji zagrożenia życia chrześcijańskiego przez różne prądy, czy też ruchy areligijne oraz jawnie antykościelne. Godne uwagi jest przemówienie Hlonda wygłoszone na zakończenie VII Dni Katolickich (Poznań, 26 października 1930 r.): „Kiedy spojrzymy na świat cały, kiedy widzimy ciągłe przewroty społeczno-polityczne i chaos bezkresny, zdaje mi się, że przyczyny tych zjawisk należy szukać nie gdzie indziej jak w rozwielmożnionych wpływach ateizmu. Idzie ta szatańska fala poprzez narody z całym rozpędem, opanowuje umysły i czyni niesłychane spustoszenie. W całej Europie rozpętały się po wojnie jak siły demoniczne, zdążające do bezwzględnej walki z Kościołem. I dziś nie ulega już najmniejszej wątpliwości, że cała Europa stoi przed jakąś ostateczną rozgrywką". W oświadczeniu z 11 lutego 1927 r. Hlond stwierdził: „Wobec naporu laicyzmu dążącego do zupełnego wyparcia religii z życia podkreślić należy tym silniej ducha Chrystusowego w tych dziedzinach życia, które bywają najwięcej zagrożone przez liberalizm i naturalizm, czyli nowoczesne pogaństwo". W czasie wspomnianych już wcześniej rekolekcji w Goli powiedział Hlond, iż „niebezpieczeństwami zagrażającymi Polsce są: ateizm, wolnomyślicielstwo, prądy amoralne, no i wpływy akatolickie".

Z kolei po II wojnie światowej w liście pasterskim *O panowaniu ducha Bożego w Polsce* (18 lutego 1946 r.) prymas Hlond przestrzegał przed sektami i herezjami: „Miejcie się na baczności przed zakusami sekt i herezji. Unikajcie sideł ich propagandy. Strzeżcie się błędów i zboczeń szerzonych przez obce duchowi polskiemu innowierstwo, które z zagranicy przychodzi i przez zagranicę jest podtrzymywane". Słowa te są echem wypowiedzi zawartej w odezwie biskupa Hlonda z okazji III Śląskiego Zjazdu Katolickiego: „Przeciwstawiamy się świadomemu zatruwaniu ducha śląskiego przez sekty, przez teozoficzno-okultystyczne bałamuctwa i przez lożę masońską. Wychodząc z konieczności czynu katolickiego, stworzymy pomiędzy innymi podwalinę pod systematyczną walkę z pijaństwem i niemoralnością na ulicy, w stroju, w tańcach, w należytym zrozumieniu miłości

bliźniego jako istotnego postulatu wiary Chrystusowej [...]". Świeccy powinni zaradzać tym wszystkim realnym zagrożeniom, w obliczu których stał Kościół. Powodowani troską o świętość Kościoła winni być obecni na wszelkich Jego drogach, by niestrudzenie prowadzać apostolską pracę.

Nowatorskim rysem w nauczaniu Hlonda, odnoszącym się do świeckich w Kościele, było podkreślenie roli i znaczenia ich zaangażowania w prowadzenie dzieł apostolatu. W liście pasterskim *O chrześcijańskie zasady życia państwowego* (Poznań, 23 kwietnia 1932 r.) kardynał Hlond wskazał na konieczność wprowadzania chrześcijańskich zasad etycznych w dziedzinę zaangażowania politycznego. W dokumencie tym stwierdzał: „Ideałem obywateli katolików i działaczy politycznych powinno być uzdrowienie życia politycznego z przywar, które je doprowadziły do opłakanego zdziczenia [...] Te szkodliwe przejawy powinny ustąpić pod działaniem etyki chrześcijańskiej, która, niestety, dziedziny życia publicznego jeszcze należycie nie przeniknęła".

Świeccy wprowadzający Chrystusowy porządek w świat i w jego wartości winni mieć świadomość, iż „Królestwo Chrystusowe — jak głosił Hlond w orędziu z 29 listopada 1930 r. — to łączność wewnętrzna duszy z Bogiem przez życie łaski i publiczna łączność narodów z Chrystusem przez wznowienie i uszanowanie jego prawa i nauki". Wcześniej, od Leona XIII do Piusa XI, zwracano uwagę w kościelnych wypowiedziach na wprowadzanie Królestwa Chrystusowego w życie jednostek i społeczeństw, nie zaś narodów. Świeccy troszczący się o „publiczną łączność narodów z Chrystusem" to w pewnym sensie odpowiedź na „łączących się, w imię klasowej nienawiści oraz areligijnych i antyreligijnych ideologii, proletariuszy wszystkich krajów". Warunkiem wiarygodności i skuteczności apostolatu świeckich było, według Augusta Hlonda, ich życie w stanie łaski uświęcającej.

Sumując, stwierdzić należy, iż w nauczaniu kardynała Augusta Hlonda uwyraźniła się szczególna troska o świeckich jako wiernych w pełni odpowiedzialnych za życie Kościoła. Zarówno słowa, jak i czyny prymasa były świadectwem ukazującym go jako promotora laikatu. Odczytując w świetle nauki Vaticanum II przesłanie Pasterza trudnych polskich czasów, widzimy, iż wiele jego intuicji sprzed kilkudziesięciu lat dziś jest wypełnianych przez Kościół i w Kościele.

Zusammenfassung

Kardinal August Hlond als Förderer des Laikats

Der Diener Gottes Kardinal August Hlond (1881–1948) förderte das aktive Engagement der Laien im Leben der Kirche. Er war der Wegbereiter eines neuen Denkens, was die Laien, ihre Rolle und ihre Aufgaben in Kirche und Staat betrifft.

Zu der im täglichen Leben realisierten apostolischen Berufung sind alle Glieder der Kirche aufgerufen — sowohl die Geistlichen als auch die Laien. Die Sorge um das Engagement der Laien in der Kirche, sozusagen um ihren „Augapfel", bildete eines der Hauptthemen der gesamten Pastorallehre von August Hlond. Er verkündete nicht nur hehre Theorien über die Laien, sondern bezeugte und bekräftigte sie auch durch zahlreiche pragmatische Taten.

Die meisten Äußerungen von Kardinal Hlond über das Laikat stehen im Kontext einer breiteren Reflexion über die Katholische Aktion und die ihr angehörenden katholischen Organisationen. Zur Gegenwart der Laien in der Kirche gehören nicht nur ihre bestimmten Rollen und zu erfüllenden Aufgaben, sondern auch die Beziehungen zwischen ihnen und der Hierarchie.

In der gesamten Lehre von August Hlond zum Thema der Laien in der Kirche steht das „Subsidiaritätsprinzip" im Vordergrund. Die Laien sind verpflichtet, den Geistlichen zu helfen, weil sie zur Kirche gehören, aus der Not des Augenblicks heraus, wegen der Bedrohung des christlichen Lebens durch verschiedene Strömungen bzw. durch nichtreligiöse und offen kirchenfeindliche Bewegungen.

In Kardinal August Hlonds Unterweisung kam seine besondere Sorge für die Laien zum Ausdruck, die für das Leben der Kirche verantwortlich sind. Sowohl die Worte als auch die Taten des Primas bildeten ein Zeugnis, das ihn als Förderer des Laikats zeigt. Wenn wir die Botschaft dieses „Hirten in einer für Polen schwierigen Zeit" im Lichte der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils betrachten, dann sehen wir, daß viele seiner vor Jahrzehnten geäußerten Intuitionen heute, an der Schwelle des dritten Jahrtausends, realisiert werden.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

SEMINARE
2002, 18

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

DUCHOWNI POLSCY — DOBRODZIEJE SALEZJAŃSCY Z LAT 1898–1938

WSTĘP

Genezy początków i rozwoju dzieła salezjańskiego w Polsce należy szukać między innymi w apostolstwie i ofiarności niektórych biskupów i księży diecezjalnych, którzy dostrzegali konieczność podejmowania działań społecznych. Swoją bezinteresowną pracą przyczyniali się do ulżenia doli mas i zmniejszenia analfabetyzmu. W najcięższym dla Ojczyzny czasie pod zaborami, podczas pierwszej wojny, czy światowego kryzysu w okresie międzywojennym ratowali młodzież od wynarodowienia, głodu i nędzy moralnej. Kto z tych wybitnych duchownych zetknął się z ks. Bosko czy atmosferą panującą w domach salezjańskich, ten powierzał mało znanemu jeszcze na ziemiach polskich zgromadzeniu swoje dzieło dobroczynne albo angażował je do pracy w diecezji. Dzięki nim salezjanie założyli trzy pierwsze placówki w Galicji, a kiedy tylko zaistniała możliwość legalnego działania w byłym Królestwie Kongresowym oraz zaborze rosyjskim i pruskim, otwierali dzieła szkolno-wychowawcze i podejmowali pracę duszpasterską.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowano w układzie chronologicznym krótkie biogramy dobrodziejów duchownych z pierwszych 40 lat pracy Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich, tj. od przybycia współbraci do Oświęcimia (1898), do zorganizowania domu w Kutnie-Woźniakowie (1938), ostatniej placówki otwartej w II Rzeczypospolitej.

Dwunastu ofiarodawców przyczyniło się do otwarcia aż piętnastu regularnych domów zakonnych. Wśród nich znajduje się dwóch błogosławionych: bp Józef Sebastian Pelczar — wyznawca i ks. Michał Woźniak — męczennik; jeden biskup diecezjalny — Wincenty Tymieniecki; trzech kandydatów na biskupów: Jan Siemiec, Ignacy Lasocki, Karol Lubianiec; trzech księży, którzy zginęli w obozach koncentracyjnych: Witold Sarosiek, Franciszek Szczygłowski, M. Woźniak, jeden zastrzelony przez Niemców — ks. K. Lubianiec. Przy wyborze dobrodzie-

jów brano pod uwagę tylko trwałe fundacje. Dlatego też w gronie dobrodziejów nie wymieniono przyjaciół i sympatyków dzieła salezjańskiego, jak bp. Anatola Nowaka i bp. Henryka Przeździeckiego.

WYBITNI DUCHOWNI I DOBRODZIEJE SALEZJANÓW

Na trwałe apostolat ks. Bosko na ziemie polskie z Włoch przeszczepił **ks. Andrzej Knycz**, ur. 15 października 1835 r. w Kozach koło Białej. Pochodził z ubogiej wiejskiej rodziny. Początkowo uczył się w Bochni, a następnie ukończył gimnazjum w Krakowie. Studia teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie i tam w 1860 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz parafialny w Rychwałdzie i w Oświęcimiu. Pierwszą jego samodzielną placówką duszpasterską była Polanica Wielka, gdzie przez 24 lata pełnił obowiązki proboszcza. Ostatnie 12 lat życia — od 1890 do 1902 — spędził pracowicie w Oświęcimiu. Już w seminarium duchownym przełożeni i wychowawcy doceniali jego pobożność, wybitne zdolności intelektualne oraz głęboką pokorę. Jednak ks. Knycz nie przyjął propozycji podjęcia za granicą dalszych studiów specjalistycznych. Z powodu pokory nie przyjął też godności kanonika Kapituły Katedralnej[1].

Jako proboszcz w Polanicy Wielkiej spotykał się często z ludźmi znajdującymi się w tragicznym położeniu. Trudną sytuację galicyjskiej wsi pogarszały powtarzające się nieurodzaje, głód i epidemie. Ksiądz Knycz na miarę swoich skromnych możliwości przychodził z pomocą potrzebującym. Zwracał też szczególną uwagę na młodzież, którą uwrażliwiał na konieczność kształcenia się. Dzięki zapobiegliwości i pomocy duszpasterza rodzice posłali wielu chłopców do różnych szkół[2]. Gorliwa i wyczerpująca praca odbiła się niekorzystnie na zdrowiu ks. Knycza. Zachorował on poważnie na oczy. Ponieważ opieka lekarska i modlitwy parafian nie wpływały na poprawę wzroku, chory zwrócił się listownie o pomoc do ks. Jana Bosko. Apostoł Młodzieży z Turynu odpisał, że dolegliwości szybko miną i przy okazji polecił proboszczowi „pamiętać o Zgromadzeniu Salezjańskim"[3].

---

[1] Por. *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis dioeceseos cracoviensis*, Cracovie 1893, s. 172; J. Ptaszkowski, *Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Oświęcimiu*, Oświęcim 1994, s. 39–41.

[2] *Wspomnienie pośmiertne. Nad grobem dwóch zasłużonych kapłanów. Ks. Andrzej Knycz*, „Wiadomości Salezjańskie" (WS) 6(1902), nr 12, s. 225–228.

[3] K. Szczerba, *Kontakty Polaków z Księdzem Janem Bosko*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne" 1987–1988, nr 9, s. 112.

Okazja do spłacenia długu wdzięczności stała się aktualna po 1890 r., gdy biskup krakowski Albin Dunajewski przeniósł ks. Knycza do Oświęcimia. Na nowym miejscu pracy oprócz świątyni parafialnej znajdowały się ruiny kaplicy św. Jacka, kościoła św. Krzyża i klasztoru podominikańskiego. Klasztor ten w 1783 r. skasował cesarz Józef II, a właścicielami i użytkownikami od 1872 r. stali się miejscowi Żydzi. Ksiądz Knycz od objęcia parafii marzył o przejęciu i zagospodarowaniu tego miejsca. Podczas procesji 31 maja 1894 r. na zakończenie nabożeństw majowych w oktawie Bożego Ciała rozeszła się wieść, że „Matka Boża objawiła się na ruinach świątyni". W 1894 r. z zebranych spontanicznie składek proboszcz odkupił i wyremontował kaplicę. Ponadto powołał Parafialny Komitet Społeczny, który zgromadził potrzebne pieniądze na wykup dalszych ruin i przyległego terenu[4]. Ponieważ dominikanie zrzekli się swojej byłej własności, a inne zakony odmówiły podjęcia się pracy w Oświęcimiu, dlatego też ks. Knycz za pośrednictwem Kurii Krakowskiej zwrócił się w 1896 r. z propozycją do salezjanów. Proboszcz zaproponował biskupowi Janowi Puzynie, żeby nowi użytkownicy otworzyli przy odbudowanym kościele zakład wychowawczy i szkołę rzemieślniczą[5]. Zarówno biskup krakowski jak i proboszcz oświęcimski wykazali się cierpliwością i wytrwałością, ponieważ z braku personelu objęcie placówki nastąpiło po kilku latach. Dopiero w sierpniu 1898 r. przełożony generalny ks. Michał Rua przysłał pierwszych współbraci do Oświęcimia. Początkowo salezjanie zamieszkali na plebani, korzystając z gościnności dobrodzieja. Przy pomocy ks. Knycza przystąpili do odbudowy ruin i organizowania placówki szkolno-wychowawczej. Z zachowanej korespondencji proboszcza i Kurii Krakowskiej z przełożonymi salezjańskimi widać ogromną jego troskę, aby zapoczątkowane dzieło nie upadło podczas „niefortunnej loterii fantowej"[6].

Działalność dobroczynna ks. Knycza w Oświęcimiu nie ograniczała się tylko do jednego przedsięwzięcia. Celem wspierania ubogiej młodzieży założył organizację charytatywną Towarzystwo św. Jadwigi. Zmarł nagle 15 października 1902 r. w zakrystii kościoła parafialnego, podczas dziękczynienia po mszy św., którą odprawił dla uczennic szkoły żeńskiej. W 1911 r. salezjanie upamiętnili ks. Knycza marmurowym popiersiem i tablicą umieszczoną w kościele Wspomożycielki, dawniej św. Krzyża[7].

---

[4] Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej (ASIK) Kronika Zakładu Salezjańskiego w Oświęcimiu od 21 VIII 1898 do 18 VIII 1907, s. 6–18; A. Fużyński, *Początki salezjanów w Polsce*, Kraków 1948, s. 177–178 (mps).

[5] Por S. Zimniak, *Salesiani di don Bosco nella Małopolska (1898–1919)* [w:] *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Tadeuszowi Śliwie*, red. J. Wołczański, Kraków – Lwów 1999, s. 138–141.

[6] Por. Archiwum Kurii Metropolii Krakowskiej (AKMK), t. 202, „Salezjanie".

[7] Por. *Odsłonięcie pomnika x. Prałata Andrzeja Knycza*, WS 15(1911), nr 12, s. 326; J. Ptaszkowski, s. 40.

Początki Daszawy, drugiego domu salezjańskiego na ziemiach polskich, związane są z działalnością patriotyczną proboszcza z Kochawiny, **ks. Jana Trzopińskiego**. Niestety, zebrane informacje o tym zacnym kapłanie są skromne i niepełne. Urodził 3 września 1854 r. we wsi Sidzinie koło Jordanowa (diec. krakowska). Po skończeniu szkoły podstawowej i średniej wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie. Jednak droga ks. Trzopińskiego do kapłaństwa była dość długa, a okresami trudna. Solidaryzując się z kolegą usuniętym z seminarium, sam opuścił Kraków i podjął studia w Karyntii, gdzie odczuwano brak miejscowych powołań[8]. Z powodu słabego zdrowia wkrótce wrócił do rodzinnej miejscowości. Nadal poszukiwał seminarium, celem zrealizowania powołania. Przyjęty wreszcie do WSD we Lwowie, w 1883 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako wikariusz parafialny pracował początkowo w Kamionce Strumiłowej, a następnie w Kochawinie, gdzie został proboszczem. Miejscowość ta była ważnym ośrodkiem religijnym związanym z cudownym wizerunkiem Matki Bożej. Proboszcz zbudował tam nową świątynię parafialną oraz miał duży wkład w przygotowanie uroczystości koronacyjnych. 15 sierpnia 1912 r. abp Józef Bilczewski koronował obraz Matki Boskiej Kochawińskiej koronami papieskimi. Ksiądz Trzopiński zmarł 8 stycznia 1931 r. i został pochowany na miejscowym cmentarzu[9].

W 1902 r. państwo Dewiczowie, właściciele majątku w Daszawie koło Stryja, z powodu kłopotów finansowych postanowili sprzedać swoją posiadłość. Ksiądz Trzopiński, chcąc zapobiec dalszej kolonizacji niemieckiej i wzmocnić żywioł polski na tamtych terenach, kupił ten majątek dworski i w latach 1902–1903 rozparcelował go między mieszkańców z Małopolski zachodniej: z Żywca, Niska, Baranowa. Ponieważ w Daszawie także planował zorganizować filię parafii Kochawina, dlatego też kilka hektarów ziemi razem z zabudowaniami przeznaczył dla przyszłych duszpasterzy[10]. W 1903 r. proboszcz zwiedził zakład salezjański w Oświęcimiu i zaproponował temu nowemu zgromadzeniu opiekę nad Polakami mieszkającymi wśród Ukraińców. Korzystną ofertę chętnie przyjęto, gdyż przełożeni szukali w Galicji nowego miejsca na nowicjat. Sprawę objęcia nowej placówki na ziemiach polskich przedstawił ks. Emanuel Manassero Radzie Generalnej (1903), natomiast w czerwcu 1904 r. przełożony generalny, ks. M Rua złożył we Lwowie wizytę abp. Józefowi Bilczewskiemu. Już w marcu 1904 r. pier-

[8] *Odeszli do Pana. Zgon gorliwego sługi i czciciela Maryi*, „Pokłosie Salezjańskie" (PS) 15: 1931, nr 3, s. 62.

[9] Por. W. Żurek. *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*. Kraków 1996, s. 41; *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. Jackowski, Kraków 1998, s. 135–136.

[10] *Pamiątka dwudziestopięciolecia zakładu salezjańskiego w Daszawie 1905–1930*, Warszawa 1930, s. 12; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 65.

wsi salezjanie przybyli do Daszawy, aby tam przygotować obiekt. Zgromadzenie w pełni wywiązało się z podjętych zobowiązań duszpasterskich. Początkowo dla okolicznej ludności zorganizowano kaplicę, później zbudowano nowy kościół, przy którym 29 grudnia 1923 r. abp Bolesław Twardowski utworzył parafię[11].

Wśród pierwszych dobrodziejów salezjańskich znalazł się także wybitny **biskup przemyski Józef Sebastian Pelczar**. Urodził się 17 stycznia 1842 r. w Korczynie koło Krosna nad Wisłokiem. Jego rodzicami byli zamożni rolnicy: Wojciech i Marianna z d. Mięsowicz. Naukę rozpoczął w miejscowej szkole parafialnej, a kontynuował w Rzeszowie. W 1856 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu, gdzie w 1860 r. zdał maturę, a w 1864 r. przyjął święcenia kapłańskie. Przez rok pracował jako wikariusz parafialny w Samborze. W latach 1865–1868 studiował w Rzymie, uzyskując doktoraty z teologii i z prawa kanonicznego. Po powrocie do diecezji został skierowany do duszpasterstwa parafialnego. Od października 1869 r. pracował w seminarium duchownym[12]. W latach 1877–1899 był zatrudniony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie powierzono mu Katedrę Historii Kościoła, a po trzech latach Katedrę Teologii Pastoralnej. Dodatkowo pełnił na tym wydziale funkcję dziekana, a także prorektora i rektora uniwersytetu[13].

W 1899 został mianowany biskupem pomocniczym diecezji przemyskiej, a już w następnym roku został jej ordynariuszem. Przeprowadził trzy synody diecezjalne oraz erygował niższe seminarium duchowne. Dla celów apostolsko-dobroczynnych założył Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego (sercanki). Był autorem cennych publikacji z zakresu historii Kościoła, prawa kanonicznego, teologii pastoralnej i teologii ascetycznej. Zmarł 28 marca 1924 r., beatyfikowany 2 czerwca 1991 r. w Rzeszowie przez Jana Pawła II[14].

Cały okres pasterskiej posługi bp. Pelczara znamionowała troska o diecezję, zarówno o poziom intelektualno-moralny duchowieństwa, jak i o podniesienie religijności wiernych. Doceniał znaczenie działalności społecznej, a odzwierciedleniem tego były powstające stowarzyszenia, tanie kuchnie, ochronki, kasy chorych itd. Zaangażowanie biskupa wypływało z żarliwej pobożności i troski o człowieka, szczególnie młodego i potrzebującego. W tym celu kupił w lewobrzeżnej

[11] Archiwum Metropolii Lwowskiej Ob. Łac. T. Daszawa. Dekret utworzenia parafii L. 9605; S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Societa di S. Francesco di Sales (1868 ca.–1919)*, Roma 1997, s. 124–125.

[12] Por. Ks. T. Śliwa, *Błogosławiony ks. Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski (1842–1924)*, Premislia Christiana, t. 4, Przemyśl 1990/1991, s. 19.

[13] G. Karolewicz, *Biskupi polscy okresu międzywojennego na katedrach uniwersyteckich*, „Roczniki Teologiczne" 43(1996), z. 4, s. 117–118.

[14] S. Gajewski, *Pelczar Józef Sebastian* [w:] *Słownik Biograficzny Katolicyzmu Społecznego w Polsce*, K-P, Lublin 1994, s. 181–182.

części Przemyśla 10 morgów ziemi razem z domem parterowym, zabudowaniami gospodarczymi, po czym nieruchomość tę przekazał salezjanom na własność, aby zajęli się młodzieżą robotniczą i zorganizowali tam duszpasterstwo parafialne. Pierwsi współbracia przybyli już w lipcu 1907 r. na Zasanie. W ofiarowanym domu przygotowali pomieszczenia na kaplicę i oratorium świąteczne. Ponadto szybko przystąpili do budowy gmachu młodzieżowego i kościoła. Biskupi przemyscy byli częstymi gośćmi salezjanów i w pełni popierali ich działalność. Na łamach — związanego z Kurią — czasopisma „Echo Przemyskie" reklamowano powstające nowe dzieło oraz odpierano ataki socjalistów, zniesławiające apostolat ks. Jana Bosko[15]. Rozpoczęta działalność oratoryjna na Zasaniu stała się początkiem dzieła szkolno-wychowawczego i duszpasterskiego. Biskup Pelczar wspierał też budowę nowej świątyni, przekazując dochód uzyskany z publikacji czterech swoich książek[16]. Na prośbę ordynariusza salezjanie w Przemyślu zorganizowali i prowadzili (1916–1963) szkołę organistowską o zasięgu ogólnokrajowym. Wielki Społecznik poparł projekt zorganizowania schroniska (Dom św. Józefa) dla opuszczonych chłopców, którzy z powodu zniszczeń wojennych zostali pozbawieni najbliższych i dachu nad głową. Powołane Stowarzyszenie Opieki nad Młodzieżą wynajęło na ten cel budynek przy ul. 3 Maja. W 1917 r. salezjanie podjęli się prowadzenia tej instytucji. Dom św. Józefa (Zdrzałki) funkcjonował do drugiej wojny światowej[17].

Duży wkład w rozwój dzieła salezjańskiego na terytorium byłej „Kongresówki" miał **ks. kan. Antoni Bożek,** syn Franciszka i Marianny, ur. 13 czerwca 1870 w Kołaczkowicach. W latach 1881–1884 uczęszczał do gimnazjum w Pińczowie. W 1886 r. został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, a po pięciu latach wysłano go na dalsze studia (1891–1895) do Akademii Duchownej w Petersburgu. Tam też 27 grudnia 1894 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w roku następnym uzyskał tytuł magistra teologii[18]. Następnie był prefektem szkolnym, wikariuszem w Szczekocinach, proboszczem w kilku parafiach: Sielc (1908–1913), Czeladź (1913–1916), Kielce — św. Krzyż (1916–1918), Pobiednik (1919–1923)[19].

Na początku XX wieku ks. Bożek zaangażował się w działalność społeczną na terenie Zagłębia Śląsko-Dąbrowskiego, gdzie pełnił obowiązki proboszcza

[15] *Salezjańskiego zakładu wychowawczego w Przemyślu 25-letnie dzieje 1907–1932*, Warszawa 1932, s. 5–7.

[16] *Wśród dzieci ludu. Przemyśl*, WS 15(1911), nr 4, s. 116–117.

[17] Por. „Echo Przemyskie" 25 XI 1917, s. 87; S. Wilk. *Salezjanie* [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 745; M. Wacholc, *Ks. Antoni Hlond (Chlondowski). Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, t. 1, Warszawa 1996, s. 121.

[18] Archiwum Diecezji Kieleckiej (ADK). Syg, OP-X/14. k. 37, *Życiorysy kapłanów 1876–1939*.

[19] ADK. Syg, XB-41, *„Akta księdza Antoniego Bożka R. 1895–1923". Wspomnienie pośmiertne. Ś.p. ks. kanonik Antoni Bożek*, PS 8(1924), nr 1, s. 9–10.

w Czeladzi. Tam też poznał salezjanów z Oświęcimia. Duszpasterz zakładał najpierw Narodowy Związek Robotniczy, ale po kilku latach popierał już Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich. Nie było ono organizacją polityczną, lecz religijno-moralną i zawodowo-samopomocową. Poza tym intensywnie popierał prasę narodową: „Polaka" i „Pochodnię". Za sympatie do endecji (Narodowej Demokracji) naraził się na represje ze strony władz carskich[20]. Przeniesiony w 1916 r. do Kielc, objął nową parafię Świętego Krzyża wraz z budującym się neogotyckim kościołem. Jako proboszcz wyczulony na nędzę materialną i moralną młodych ludzi, zawiesił nawet prowadzenie prac budowlanych przy świątyni, aby tym skuteczniej przyjść z pomocą potrzebującym. Ksiądz Bożek zorganizował na terenie parafii Ochronkę św. Antoniego dla biednych chłopców, których przybywało z powodu działań wojennych. Kwotę 5 tys. rubli na zakup na ten cel piętrowego domu, z oficyną i ogrodem, wyłożył biskup kielecki Augustyn Łosiński[21].

Ksiądz Bożek zamierzał przekazać ochronkę i kościół salezjanom, aby zajęli się młodzieżą i zorganizowali dla niej szkołę zawodową. Parafia miała stanowić według proboszcza zaplecze materialne dla istniejącego dzieła dobroczynnego. Plany te zaakceptował biskup razem z Kapitułą Katedralną i już 5 lutego 1918 r. salezjanie stali się właścicielami wyżej wymienionych obiektów, co 9 grudnia 1919 r. zatwierdziła Stolica Apostolska. Nowi duszpasterze podjęli trud dokończenia budowy świątyni. Dla chłopców uruchomili pracownię szewską i krawiecką, a od 1920 r. szkołę stolarską[22]. Dotychczasowy proboszcz został w 1918 r. kanonikiem Kapituły Katedralnej. Jeden raz jako zastępca swojego biskupa uczestniczył w Konferencji Episkopatu Prowincji Warszawskiej (20 i 21 VI 1918), której przewodniczył Wizytator Apostolski ks. Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI. Mimo że ks. Bożek pracował w Kurii, to nadal pozostał czynnym współpracownikiem salezjańskim. Zmarł 6 września 1923 r.[23]

Ksiądz Franciszek Szczygłowski, syn Jana i Julianny z Załęskich, ur. 7 września 1876 r. w Radomsku. Pochodził z wielodzietnej rodziny, miał trzech braci i dwie siostry, a rodzice zajmowali się prowadzeniem gospodarstwa rolnego. Pierwsze dwie klasy ukończył w prywatnej szkole miejskiej, następnie uczył się w gimnazjum w Piotrkowie Trybunalskim. W 1895 r. wstąpił do Wyższego Seminarium

[20] Por. S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990, s. 84–85.

[21] *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 53.

[22] ASIK T. Kielce, *Bp A. Łosiński do Stolicy Apostolskiej o przekazanie salezjanom parafii św. Krzyża*, Kielce 11 II 1918; K. Szczerba, *Salezjańskie szkoły zawodowe w Polsce 1901–1939*, Lublin 1973, s. 25–26 (mps ASIK); S. Zimniak, *Don Pietro Tirone (1911–1919)*, „Ricerche Storiche Salesiane" 9(1990), nr 2, s. 328–329.

[23] Por. S. Wilk, *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 57, *Achilles Ratti (1918–1921)*, v. 1, Romae 1995, s. 188.

Duchownego we Włocławku, gdzie 27 maja 1900 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Henryka Piotra Kossowskiego, sufragana diecezji kujawsko-kaliskiej (od 1925 włocławskiej)[24].

Jako młody kapłan, ks. Szczygłowski angażował się w pracę oświatową. Jego pierwszą samodzielną placówką duszpasterską był Aleksandrów Kujawski (1907–1920), który początkowo należał do parafii Służewo. Dopiero w 1918 r. bp Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki utworzył tam nową parafię. Od 1896 r. funkcjonowała w Aleksandrowie kaplica, którą w latach 1905–1908 rozbudowano w stylu neogotyckim[25]. Z inicjatywy ks. Szczygłowskiego, kapelana kolejarzy aleksandrowskich i proboszcza, przy pomocy materialnej władz i ludności w 1913 r. podjęto budowę dużego dwupiętrowego gmachu dla celów kulturalnych i oświatowych. Do rozpoczęcia pierwszej wojny światowej budynek był już w stanie surowym. Został on prowizorycznie ukończony przez Niemców i przystosowany na kasyno żołnierskie, tzw. „Soldatenheim". Na skutek starań ks. Szczygłowskiego władze okupacyjne w 1916 r. pozwoliły w części budynku otworzyć czteroklasową szkołę średnią (Szkoła Realna Polskiej Macierzy Szkolnej)[26].

Proboszcz pragnął rozwoju zapoczątkowanego dzieła, dlatego w porozumieniu z ordynariuszem przekazał gimnazjum i kaplicę Towarzystwu Salezjańskiemu. Zachował się list z dnia 19 lipca 1919 r. biskupa pomocniczego Wojciecha Owczarka do inspektora ks. Piotra Tirone, w którym biskup prosił, aby salezjanie objęli placówkę jak najszybciej. Ponaglenie to motywował troską o właściwe przygotowanie do rozpoczęcia nowego roku szkolnego. 13 sierpnia 1919 r. przybyli pierwsi współbracia: ks. Piotr Wiertelak, ks. Kazimierz Masłowski i ks. Walenty Wieczorek. W latach 1920–1928 salezjanie prowadzili także parafię aleksandrowską[27]. Nowi gospodarze pamiętali o swoim dobrodzieju. Podczas poświęcenia i otwarcia nowego internatu (26 VI 1927) uroczystościom przewodniczył prymas Polski kard. August Hlond. Odczytał on dekret papieża Piusa XI, który mianował ks. kan. Szczygłowskiego swoim tajnym szambelanem[28].

Kolejnym jego miejscem pracy była Słupca, gdzie przez ponad 20 lat (od 11 VII 1920 do 7 XII 1940) pełnił obowiązki proboszcza i dziekana. Od począt-

[24] Por. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 504; M. Jarecki, *Ksiądz Prałat Franciszek Szczygłowski 1876–1941*, Słupca 2000, s. 18, 22; *Rocznik Diecezji Włocławskiej 1991*, Włocławek 1991, s. 415.

[25] ADW (Archiwum Diecezji Włocławskiej). Pers. 338. Ks. F. Szczygłowski, *Moja praca duszpasterska i społeczna 1900–1938*, Słupca 12 VI 1938; *Kolegium Kujawskie X.X. Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim. Jednodniówka 1927*, s. 4–7.

[26] Por. A. Marchewka, *Kolegium Kujawskie Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim (1919–1955)*, Lublin 1988, s. 14–16 (mps Biblioteka WSD w Lądzie).

[27] *Ibidem*, s. 16.

[28] „Kronika Diecezji Włocławskiej" 21(1927), nr 7–8, s. 239; PS 11(1927), nr 7–8, s. 87–88.

ku zainteresował się stanem oraz możliwością zabezpieczenia zabytkowego kościoła i klasztoru pocysterskiego w Lądzie nad Wartą. Szybko przekonał się, że pracujący tam od czerwca 1919 r. oliwetanie nie spełnią jego oczekiwań, dlatego też zaproponował bp. S. Zdzitowieckiemu, aby zwolnił dotychczasowych „opiekunów", a obiekt przekazał Zgromadzeniu Salezjańskiemu. Biskup diecezjalny zaproponował listownie inspektorowi ks. P. Tirone przekazanie parafii razem ze zniszczonym klasztorem. Przełożony inspektorii w towarzystwie ks. Szczygłowskiego, ks. Jana Rabaty, dziekana z Zagórowa, oraz starosty dr Gutka 16 marca 1921 r. zapoznał się ze stanem zabudowań, a następnie pozytywnie odpowiedział ordynariuszowi. Samo usytuowanie miejscowości w pobliżu granicy byłego zaboru pruskiego dawało szansę rozwoju dzieła szkolno-wychowawczego. Trzech pionierów salezjańskich: ks. Wojciech Śmiłowski, ks. Jan Romanowicz i ko. Józef Trącik przybyło 20 kwietnia 1921 r. do Lądu. Zorganizowali oni małe seminarium oraz okresowo działający aspirantat i szkołę krawiecką dla sierot z Rosji[29].

Działalność dobroczynna ks. Szczygłowskiego nie ograniczała się tylko do sprowadzenia salezjanów do Aleksandrowa Kujawskiego i Lądu. Wspierał on materialnie obie placówki szkolno-wychowawcze oraz był ich częstym i mile widzianym gościem. Ponadto miał duży udział w wybudowaniu i wyposażeniu nowego budynku szkolnego w Słupcy. Za organizowanie pomocy żywnościowej i materialnej dla internowanych księży w obozie przejściowym w Lądzie, ks. Szczygłowski został aresztowany 7 grudnia 1940 r. przez Niemców i osadzony w więzieniu w Koninie, a następnie w Gnieźnie, gdzie torturowany i głodzony zmarł 27 lipca 1941 r. W maju 1947 r. ciało ekshumowano i przewieziono do rodzinnego grobowca w Radomsku[30].

Społeczna i ofiarna praca **ks. Jana Siemca** przyczyniła się do przybycia salezjanów do Warszawy. Syn Ignacego i Józefy z Obalskich, ur. 30 sierpnia 1846 r. w Działoszynie nad Wartą (pow. wieluński), jako dziewiąte dziecko w ubogiej rodzinie chłopsko-rzemieślniczej. Po skończeniu szkoły w Wieluniu w 1863 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie. Przez krótki czas studiował także w Warszawskiej Akademii Duchownej, a po jej likwidacji (1866)

[29] ASIK. Ks. P. Tirone, *La Congregazione Salesiana nel Nord-Est d Europa — Ispettorie Polacche*, Torino – Vigilla Moglia 1954, p. 72–74; M. Chmielewski, *Małe Seminarium Duchowne Księży Salezjanów w Lądzie nad Wartą w latach 1921–1952*, Lublin 1988, s. 24–26 (mps Biblioteka WSD Ląd); J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Lądzie pod opieką salezjanów*, Seminare 1997, nr 13, s. 282; S. Wilk, *Sto lat apostolstwa salezjańskiego w Polsce (1898–1998)*, Lublin – Warszawa 1998, s. 16.

[30] *Wspomnienie pośmiertne*, „Nostra" 3(1947), nr 7, s. 12–13; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947, s. 145–146; J. Wąsowicz, *Lądzcy męczennicy*, Ląd 2000, s. 13–14.

kontynuował naukę w Akademii Duchownej w Petersburgu, którą ukończył w 1871 r. uzyskaniem tytułu magistra teologii. Święcenia kapłańskie przyjął 5 września 1869 r. Przez następne kilka lat (1871–1878) pełnił obowiązki wikariusza w parafii św. Aleksandra w Warszawie[31]. Kolejne osiem lat (1878–1886) pracował w seminarium duchownym, gdzie był wicerektorem, wykładowcą i wychowawcą alumnów. Dodatkowo od 1881 r. pełnił obowiązki administratora parafii Mistrzewice. W 1886 r. mianowany proboszczem w Łodzi (dzielnica Bałuty), bardzo szybko zbudował duży neogotycki kościół parafialny Najświętszej Maryi Panny. Od 1889 r. ponownie pracował w Warszawie jako proboszcz parafii św. Antoniego. Z inicjatywy i przy współpracy ks. Siemca zbudowano w stolicy kościół Najświętszego Zbawiciela (1901–1907). Władze duchowne, doceniając pracowitość i zasługi proboszcza, wyróżniły go tytułem szambelana pap. Leona XIII (1895), a w 1913 r. abp Aleksander Kakowski mianował ks. Siemca kanonikiem Kapituły Metropolitalnej[32].

Duszpasterz obok pracy parafialnej rozwinął w Warszawie intensywną działalność społeczną i charytatywną. Pracę dobroczynną na Powiślu ks. Siemiec rozpoczął w 1897 r. od zorganizowania w wynajętym domu Sali dla ubogich chłopców i kupna placu między ulicami Dobrą, Wiślaną, Browarną i Lipową pod budowę domu wychowawczego. Do tego celu potrafił zgromadzić i zaangażować ludzi świeckich, tworząc z nimi Towarzystwo Dobroczynności dla Nieletnich. Dzięki ich pomocy już wiosną 1900 r. ukończono budowę pierwszego gmachu przy ul. Lipowej. W Zakładzie Wychowawczym pod wezwaniem św. Józefa mieściła się szkoła podstawowa i szkoły: rzemiosł, stolarska i ślusarska oraz internat dla 30 biednych chłopców. Dla nich ks. Siemiec zbudował kaplicę, a później (1898—1905) świątynię Najświętszej Rodziny. Rektorem tego kościoła, poświęconego 1 września 1901 r., był wikariusz parafii św. Antoniego[33].

Wielki społecznik dostrzegał też potrzebę zajęcia się biednymi dziewczętami z Powiśla. W kilku pokojach przy kościele św. Rodziny zorganizował dla nich

[31] A. Fajęcki, *Ś.p. ks. kan. J. Siemiec*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 9(1919), nr 5, s. 152–153; A. J. Szteinke, *Siemiec Jan*, Polski Słownik Biograficzny, t. 37, Warszawa 1996, s. 7.

[32] S. Mystkowski, *Ks. Prałat Jan Siemiec. Wielki Jałmużnik Warszawy* [w:] *Materiały historyczne do dziejów Kościoła katolickiego na Mazowszu. Opracowanie Millenijne. Dział II*, Warszawa 1966, s. 382–391 (mps Biblioteka WSD Warszawa); Ks. W. Malej, *Sylwetki* [w:] *Szkice do dziejów archidiecezji warszawskiej*, red. W. Malej, Rzym 1966, s. 277–278; A. J. Szteinke, *Kościół Świętego Antoniego i Klasztor Franciszkanów — Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990, s. 341–342.

[33] *Dziesięciolecie Działu Grafiki Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł im. Ks. Siemca w Warszawie 1923–1933*, /brw/, s. 7–9; K. Kostrzewski, *Wielki Jałmużnik przedwojennej Warszawy. Ks. Jan Siemiec*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 39(1957), s. 542–548.

szwalnię z internatem. Opiekę nad tym dziełem zlecił siostrom miłosierdzia (szarytkom). Z dobrowolnych ofiar mieszkańców Warszawy proboszcz rozpoczął budowę domu dla ubogich dziewcząt. 16 sierpnia 1911 r. biskup pomocniczy Kazimierz Ruszkiewicz poświęcił tam kamień węgielny[34].

Odczuwając braki kadry wychowawczej, ks. Siemiec od dłuższego już czasu szukał instytucji, która kontynuowałaby i rozwijała zorganizowany przez niego zakład dobroczynny. W 1907 r. udał się do Oświęcimia i zaproponował Towarzystwu Salezjańskiemu przyjęcie Domu Pracy dla Nieletnich. Z powodu zdecydowanego sprzeciwu władz carskich sprawa ta mogła być aktualna dopiero w wolnej Polsce. Mimo trudnej sytuacji wojennej udało się ks. Siemcowi w 1917 r. uczynić Komitet Zarządzający właścicielem prowadzonego dzieła. Ostateczną decyzję o przekazaniu zakładu dobroczynnego Towarzystwu Salezjańskiemu podjęto w grudniu 1918 r. Wtedy dobrowolnie kilku członków Komitetu zrezygnowało z tej funkcji, a na ich miejsce powołano siedmiu salezjanów. 10 maja 1919 r. nagle zmarł ks. Siemiec. Na podstawie umowy z 19 sierpnia 1919 r. zawartej między Komitetem Zarządzającym a Towarzystwem Salezjańskim przejęli oni od 1 września 1919 r. kościół i zakład dobroczynny Wielkiego Jałmużnika Warszawy[35].

Trzecią placówkę w 1919 r. przyjęli salezjanie polscy w Różanymstoku k. Grodna (diec. wileńska). Miejscowość ta słynęła z sanktuarium maryjnego oraz barokowego dużego kościoła z klasztorem podominikańskim[36]. Pierwszym proboszczem parafii różanostockiej w odrodzonej Polsce został 28 listopada 1918 r. **ks. Witold Sarosiek.** Urodzony w 1888 r., święcenia kapłańskie przyjął w 1911. Przed objęciem Różanegostoku był wikariuszem w pobliskiej Dąbrowie Białostockiej. Biskup wileński Jerzy Matulewicz upoważnił ks. Sarosieka do odebrania z okolicznych kościołów wyposażenia, które przed zniesieniem parafii nale-

[34] S. Mystkowski, *Ks. Prałat Jan Siemiec. Wielki Jałmużnik*, s. 386–387.

[35] ASIW (Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej). T. Dokumentacja ks. Siemca. Nieruchomości; *25-lecie*, s. 62–63; W. Nowaczyk, *Rozdział podwójnie zamknięty*, t. 1, Warszawa 1985, s. 1, 6 (mps ASIW).

[36] W latach 1663–1846 kustoszami sanktuarium byli dominikanie. Abp S. B. Siestrzeńcewicz utworzył w 1811 r. parafię w Różanymstoku. Po kasacie klasztoru dominikanów przez carat, duszpasterstwo do 1866 r. prowadzili księża diecezjalni. W ramach represji po upadku powstania styczniowego zlikwidowano parafię, a obiekty katolickie przekazano mniszkom prawosławnym, celem propagowania Cerkwi. W połowie sierpnia 1915 r. zakonnice uciekły na wschód przed wkraczającymi wojskami niemieckimi. Żołnierze ci przeznaczyli świątynię na magazyn siana i słomy oraz stajnię dla koni. Przez trzy lata ludność katolicka starała się u władz o zwrot kościoła. Dopiero pod koniec przegranej wojny Niemcy 13 listopada 1918 r. przekazali biskupowi wileńskiemu kościół i beneficjum parafialne. Por. W. Sarosiek, *Kościół Różanostocki w pow. Sokólskim Ziemi Grodzieńskiej*, Grodno 1919, s. 10–11; T. Krahel, *Różanystok. Sanktuarium Maryjne*, Białystok 1981, s. 12–25.

żało do świątyni różanostockiej. W archiwum parafialnym zachował się spis przedmiotów rewindykowanych przez proboszcza[37]. Duszpasterz zajął się także samym obiektem sakralnym, usuwał elementy prawosławne i na nowo przystosowywał kościół do potrzeb kultu katolickiego. Należało jeszcze zagospodarować i właściwie wykorzystać klasztor i inne budynki po wcześniejszych właścicielach i użytkownikach, tj. dominikanach i mniszkach prawosławnych. Jednak potrzeby te przerastały możliwości jednego człowieka, dlatego proboszcz zaproponował biskupowi przekazanie całego obiektu zakonnikom. Ponieważ dominikanie nie wykazali zainteresowania Różanymstokiem, więc bp Matulewicz upoważnił ks. Sarosieka do poszukiwania zgromadzeń zakonnych w Małopolsce. 3 września 1919 r. proboszcz różanostocki przybył do Oświęcimia i przedstawił salezjanom propozycję objęcia kościoła, parafii z beneficjum, razem ze wszystkimi zabudowaniami i gruntami. W następnym miesiącu inspektor ks. P. Tirone zapoznał się na miejscu z ofertą i złożył wizytę biskupowi w Wilnie. Sprawy posuwały się dość szybko, skoro już 10 listopada 1919 r. pierwszych trzech salezjanów przybyło do Różanegostoku. Przez miesiąc korzystali oni z gościnności dotychczasowego proboszcza. Pod koniec grudnia ogłoszono w kościele nabór chłopców do klasy wstępnej, przygotowującej do gimnazjum. Zgłosiło się wtedy ponad stu chętnych[38].

Na początku 1920 r. ks. Sarosiek otrzymał nominację na proboszcza parafii Brzostowica Wielka. Podczas drugiej wojny światowej był duszpasterzem w Kundzinie. Pomoc Żydom przypłacił aresztowaniem w 1944 r., więzieniem w Białymstoku i obozem koncentracyjnym w Gross-Rosen, gdzie zginął prawdopodobnie 14 grudnia 1944 r.[39]

Przybycie w 1923 r. do Czerwińska zawdzięczają salezjanie głównie **ks. Eugeniuszowi Gruberskiemu**. Urodził się on w Płocku 28 grudnia 1870 r., był synem Wiktora, organisty i dyrygenta miejscowego chóru katedralnego, i Zofii ze Szpekowskich. Jego brat Władysław (1873–1933) był znanym artystą rzeźbiarzem. Szkołę elementarną i gimnazjum Eugeniusz ukończył w rodzinnym mieście. Przez rok (1886/1887) uczył się w Instytucie Muzycznym w Warszawie. W 1887 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku i 3 kwietnia 1893 r.

[37] ASIW, *Kronika zakładu salezjańskiego w Różanymstoku 1919–1954* (rękopis); W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium*, z. 4, Warszawa 1978, s. 216; J. Łętowski, *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1993, s. 101–104.

[38] *Historia cudownego obrazu, kościoła, parafii w Różanymstoku*, Różanystok 1966, s. 67–72 (mps ASIW); *Kronika parafii różanostockiej 1919–1963*, Różanystok 1964, s. 3–4 (mps ASIW).

[39] *Kronika parafii*, s. 6; W. Jacewicz, J. Woś, *op. cit.*, s. 216; T. Krahel, *Archidiecezja wileńska* [w:] *Życie religijne pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, red. Z. Zieliński, Katowice 1992, s. 50, 54.

przyjął święcenia kapłańskie. Następnie pełnił obowiązki wikariusza w katedrze i uczył śpiewu w seminarium duchownym[40].

Studia specjalistyczne odbył w Ratyzbonie (1897), będącej wtedy centrum odradzającej się muzyki kościelnej. Przez prawie pół roku zatrzymał się w Rzymie, Florencji i Pradze. Po powrocie do Płocka rozwinął intensywną działalność muzyczną i kompozytorską. Tworzona przez niego muzyka religijna miała charakter użytkowy. Przyczynił się do przeprowadzenia reformy śpiewu i muzyki sakralnej w Polsce. Był także wiceprezesem prowadzonych „lekcji muzyki kościelnej" przy Warszawskim Towarzystwie Muzycznym i członkiem zarządu Płockiego Towarzystwa Muzycznego, w którym kierował akcją dokształcania organistów. W latach 1902–1907 redagował pisma muzyczne: dwutygodnik „Śpiew Kościelny" i „Rocznik dla organistów". Biskup Apolinary Wnukowski, doceniając pracę ks. Gruberskiego, mianował go w 1905 r. honorowym kanonikiem Kapituły Katedralnej[41].

Ostatni okres życia, lata 1907–1923, ks. Gruberski spędził na probostwie w Czerwińsku. Jako artysta wybrał to miejsce ze względu na jego historyczną przeszłość, cenny zabytkowy kościół z cudownym obrazem Matki Bożej, klasztor oraz malownicze położenie nad Wisłą. Jako proboszcz nadal zajmował się działalnością pedagogiczną, prowadząc w Czerwińsku szkołę dla organistów. Program nauczania był taki sam jak w Płocku. Po czteroletnim kursie chłopcy zdawali egzamin na świadectwo drugiej lub trzeciej klasy, upoważniające do podjęcia pracy organisty[42]. W wyniku starań ks. Gruberskiego powstała w Czerwińsku poczta, ochronka dla dzieci, zbudowano schody kamienne, prowadzące do kościoła i do przystani wodnej na Wiśle. Artystyczna wrażliwość proboszcza wyrażała się troską o architektoniczne i malarskie piękno zabytków dawnego opactwa. Uporządkował on wnętrze świątyni i kruchty oraz zabezpieczył ruiny klasztoru przed dalszą dewastacją. Ten gorliwy duszpasterz i patriota nie był sam w stanie odbudować klasztoru i utrzymać cennego obiektu na odpowiednim poziomie. Zamierzał więc przekazać kościół i klasztor zakonnikom, o czym poinformował bp. Juliana Antoniego Nowowiejskiego. Chociaż biskup początkowo odniósł się z rezerwą do

[40] E. Szewczak, *Gruberski Eugeniusz (1870–1923)* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, Wrocław 1960–1961, s. 37; W. Jezusek, *Ks. Eugeniusz Gruberski w trosce o reformę muzyki i śpiewu kościelnego*, „Studia Płockie" 1973, nr 1, s. 71–77.

[41] Por. A. J. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, wyd. 2, Płock 1930, s. 373; M. Grzybowski, *Gruberski Eugeniusz* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 597–598.

[42] Por. W. Jezusek, *op. cit.*, s. 99; Z. Malinowski, *Świetność muzyczna dawnego i nowego Czerwińska* [w:] *50 lat salezjanów w Czerwińsku*, red. Z. Malinowski, Czerwińsk 1974, s. 4–6 (mps ASIW).

tego projektu, to jednak proboszcz czynił starania, aby sprowadzić do Czerwińska salezjanów. Przełożony ks. P. Tirone, po zapoznaniu się ze stanem obiektu, wyraził życzenie, żeby wywiercono studnię i położono dach nad jednym skrzydłem klasztoru[43]. Z działalnością Towarzystwa Salezjańskiego ks. Gruberski zapoznał się z lektury „Wiadomości Salezjańskich". Ponadto w lipcu 1923 r. uczestniczył w obchodach srebrnego jubileuszu pracy tego zgromadzenia na ziemiach polskich. Zmarł nagle 13 września 1923 r. w Koszalówce koło Gąbina. Jego przedwczesna śmierć przyspieszyła objęcie Czerwińska przez salezjanów. Pierwsi współbracia przybyli 10 listopada 1923 r. i dwa dni później przejęli parafię z uposażeniem, z rąk dziekana wyszogrodzkiego, ks. Tomasza Skowrońskiego. Nowi gospodarze rozpoczęli pracę od przygotowań pomieszczeń dla potrzeb nowicjatu. W 1924 r. parafianie postawili pomnik ks. Gruberskiemu na grobie znajdującym się na cmentarzu przykościelnym, a w świątyni epitafium — tablicę pamiątkową[44].

Na początku XX wieku miłosierny apostolat wśród ubogiej młodzieży wileńskiej rozwinął **ks. Karol Lubianiec**. Urodził się w 1866 r. w majątku w Bieluńcach, na terenie Wileńszczyzny. Rodzicami jego byli Józef i Hermenegilda z Kozakowskich — średnio zamożni rolnicy. Wyświęcony na kapłana w 1898 r., jeszcze przez rok studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie zdobył tytuł magistra teologii. Po powrocie do diecezji został mianowany ojcem duchownym i profesorem WSD, a od 1905 wicerektorem. Powołany w 1906 r. na członka Kapituły Katedralnej, został dodatkowo wyróżniony przez biskupa godnością prałata (1935). W pracy duszpasterskiej dał się poznać jako gorliwy misjonarz wśród ludności prawosławnej[45]. Jako kapłan o niepospolitych walorach umysłowych i duchowych oraz wielki patriota, cieszył się dużym zaufaniem i szacunkiem społeczeństwa polskiego w Wilnie. Polacy na Litwie, a także polskie władze państwowe popierały ks. Lubiańca na sufraganię wileńską. Stolica Apostolska również poważnie traktowała jego kandydaturę, jednak nominacja ta nie doszła do skutku[46].

Ksiądz Lubianiec pod „płaszczem" ochronki i pracowni rzemieślniczych prowadził patriotyczną pracę charytatywną i oświatową. Ratował dzieci i młodzież od skrajnej nędzy i głodu. Przy wsparciu miejscowego społeczeństwa, a szcze-

[43] J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Czerwińsku. Przeszłość i teraźniejszość* [w:] *Dzieje klasztoru w Czerwińsku*, red. E. Olbromski, Lublin 1997, s. 126.

[44] Kronika 1923–1938; *Ś. p. Ks. prałat Eugeniusz Gruberski*, PS 8(1924), nr 1, s. 10–11; *Odsłonięcie pomnika ś. p. Eugeniusza Gruberskiego*, „Dziennik Płocki" 3(1924), nr 232, s. 1; J. Pietrzykowski, *Nowicjat salezjański w Czerwińsku 1924–1994*, „Seminare" 1995, nr 11, s. 243.

[45] M. Paszkiewicz, *Ks. Karol Lubianiec 1866–1942*, Białystok 1983, s. 10, 38–50.

[46] S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 33–34.

gólnie założonego przez siebie Zespołu Pań Komunii Świętej wynagradzającym — tzw. Trzydziestki, kupił plac w 1905 r. i przystąpił do organizowania ochronki przy ul. Dobrej Rady. Wtedy też powołał Towarzystwo Dobroczynne — Dom Serca Jezusowego, którego był stałym prezesem. W 1908 r. zbudował pierwszy piętrowy dom dla kilkunastu małych sierot obojga płci. Ponieważ instytucja ta rozwijała się pomyślnie, ks. Lubianiec stawiał kolejne budynki oraz wydzierżawiał lokale. Pod osłoną działających warsztatów — stolarskiego i szewskiego prowadzono konspiracyjnie polską szkołę dla wychowanków. Ponadto dla potrzeb mieszkańców zbudował w 1913 r. mały neogotycki kościół Opatrzności Bożej[47]. W 1921 r. przejął opiekę nad drugą instytucją dobroczynną w Wilnie: Towarzystwem „Powściągliwość i Praca". Jej założyciel ks. Napoleon Dyakowski, rektor kościoła św. Stefana (ul. Stefańska) oraz kapelan wojsk polskich w wojnie 1920 r., został pod Grodnem zamordowany przez bolszewików. Dzieło dobroczynne, mieszczące się przy ul. Stefańskiej zostało zalegalizowane w 1907 r., a w postawionym budynku na placu kościelnym utworzono koedukacyjny internat dla ubogiej młodzieży i warsztaty rzemieślnicze[48].

Celem zapewnienia tym zakładom rozwoju i stabilizacji, ks. Lubianiec zaproponował przekazanie ich Towarzystwu Salezjańskiemu. Biskup Matulewicz — chociaż niechętnie — zaaprobował ten plan. Jednak sam kościół św. Stefana zarezerwował dla duszpasterstwa Litwinów. Pertraktacje prowadzono już w 1922 r., ale z powodu braku personelu salezjanie przybyli do Wilna dopiero po dwóch latach. Na początku dość radykalnie skończyli oni z koedukacją. Sami zajęli się chłopcami, zgromadzonymi w domu przy ul. Dobrej Rady, a do opieki nad dziewczętami przy ul. Stefańskiej zaangażowali siostry salezjanki (Córki Marii Wspomożenia Wiernych). Zlikwidowanie systemu koedukacyjnego wpłynęło także na nowy podział warsztatów[49]. Po rezygnacji i usunięciu się bp. Matulewicza z Wilna (lipiec 1925 r.) ks. Lubianiec rozpoczął starania o przydział salezjanom kościoła św. Stefana. Sprawą tą zainteresował nawet Nuncjusza Apostolskiego w Warszawie, abp. Wawrzyńca Lauriego. Pierwszy arcybiskup wileński, Romuald Jałbrzykowski, 30 sierpnia 1928 r. — dopiero po śmierci swojego poprzednika (27 I 1927) — wyżej wymienioną świątynię oddał Zgromadzeniu Salezjańskiemu[50].

---

[47] *Dom Serca Jezusowego w Wilnie*, PS 10(1926), nr 2, s. 21–22; nr 3, s. 33.

[48] *Historia powstania i rozwoju zakładu „Powściągliwość i Praca" w Wilnie*, brw.; W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo*, s. 188.

[49] ASIW. T. Byłe Placówki na Wschodzie. Ks. Lubianiec, *Ostatnie lata kościoła św. Stefana w Wilnie; Kronika. Wilno.* PS 9(1925), nr 12, s. 136–138; *Salezjańska Szkoła Zawodowa w Wilnie, ul. Dobrej Rady 22*, PS 20(1936), nr 1, s. 31–32; A. Świda, *Ksiądz Wojciech Balawajder (1890–1947)*. Chrześcijanie, t. 7, Warszawa 1982, s. 264–265.

[50] ASIW, Kronika Domu Młodzieży w Wilnie; Ks. Lubianiec, *Ostatnie lata kościoła św. Stefana w Wilnie.*

Ksiądz Lubianiec przyczynił się także do objęcia przez salezjanów majątku Kurhan koło Lidy. Z jego rekomendacji, właścicielki — Maria i Helena Żórawskie przekazały swoją posiadłość w 1932 r. Towarzystwu Salezjańskiemu. Ponieważ majątek ten znajdował się na terenie rozległej parafii Białchruda, więc nowi właściciele zbudowali mały drewniany kościół, poświęcony 15 października 1935 r. przez abp. Jałbrzykowskiego[51].

Pod koniec życia ks. Lubianiec pracował w duszpasterstwie w Małoczadzi, gdzie był proboszczem i dziekanem. Podczas drugiej wojny światowej miał uprawnienia wikariusza generalnego nie tylko w swoim dekanacie, ale i na terytorium tej części archidiecezji wileńskiej, która znalazła się w granicach Białoruskiej Republiki. Za kontakty z partyzantką oraz udzielanie pomocy Żydom został przez Niemców aresztowany 22 lipca 1942 r. w Starej Wilejce, a 28 września tego roku rozstrzelany w pobliskim lesie[52].

Gorliwą pracą społeczno-charytatywną oraz osiągnięciami na polu rozwoju życia zakonnego w nowo utworzonej w 1920 r. diecezji łódzkiej wykazał się pierwszy jej **biskup — Wincenty Tymieniecki**[53]. Urodził się 3 kwietnia 1871 r. w Piotrkowie Trybunalskim, jako syn Bolesława i Natalii z d. Stolarskiej. Pochodził z rodziny ziemiańskiej. Seminarium duchowne ukończył w Warszawie i 6 stycznia 1895 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował przeważnie w duszpasterstwie parafialnym: jako wikariusz w Skierniewicach, Łodzi, Warszawie, a w charakterze proboszcza w Słomczynie (1902–1909) i Łodzi (1909–1921). Zbudował kościół w osadzie fabrycznej Jeziorna i przyszłą katedrę w Łodzi. Podczas pierwszej wojny światowej utworzył Komitet Niesienia Pomocy Biednym, który prowadził ochronki i schroniska dla ok. 1500 dzieci. Po delegalizacji Komitetu

[51] ASIW. T. Byłe Placówki na Wschodzie. Kronika domu salezjańskiego w Kurhanie; Wyciąg z wykazu hipotetycznego 23 II 1931; *Początkowe placówki salezjańskie w Polsce. Kurhan*, PS 20: 1936, nr 1, s. 54.

[52] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium*, z. 4, s. 212; F. Stopniak, *Archidiecezja wileńska w czasie II wojny światowej*, „Studia Teologiczne" Białystok – Drohiczyn – Łomża 1987–1988, nr 5–6, s. 333; T. Krahel, *Archidiecezja wileńska*, s. 18, 54.

[53] Z części archidiecezji warszawskiej, diecezja łódzka otrzymała dwa klasztory męskie: franciszkanów w Łagiewnikach (od 1918) i jezuitów w Łodzi (od 1920). Także tylko dwa klasztory znajdowały się na części terytorium diecezji włocławskiej, która została przyłączona w 1925 r. do łódzkiej: misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Pabianicach (od 1919) i bernardynów w Piotrkowie Trybunalskim (od 1923). Za rządów bp. Tymienieckiego do Brzezin wrócili reformaci (1921), w Łęczycy pracowali jezuici (1923), w Lutomiersku salezjanie (1926). W Łodzi założyli swoje domy zakonne: salezjanie (1922, 1927), bonifratrzy (1924), bernardyni (1930). Por. Z. Czosnykowski, *Duszpasterstwo w diecezji łódzkiej w okresie minionego pięćdziesięciolecia*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie" 45(1971), nr 1–2, s. 73; S. Grad, *Zarys dziejów diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1994, nr 4, s. 93; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Lutomiersku wczoraj a dziś*, „Seminare" 1996, nr 12, s. 296–298.

w sierpniu 1915 r., ks. Tymieniecki współpracował z Miejską Radą Opiekuńczą. Zorganizował Towarzystwo Schronisk św. Stanisława, ratujących dzieci od śmierci głodowej. Działalność dobroczynna przyszłego biskupa łódzkiego przekraczała granice „robotniczego miasta". Zaopatrywał on powstańców śląskich w pieniądze i odzież[54]. Z inicjatywy bp. Tymienieckiego powstała Resursa Rzemieślnicza, która skupiała cechy na terenie Łodzi. Celem propagowania katolickiej nauki społecznej wśród robotników założył on w 1930 r. Katolicki Uniwersytet Robotniczy. Ponadto powołał Diecezjalny Komitet Pomocy dla Najbiedniejszych. Popierał w diecezji rozwój zakonów męskich i żeńskich. Zakonnice (pasterki, służebniczki NMP, Zgromadzenie św. Rodziny) opiekowały się ochronkami, przytułkami oraz prowadziły pracę w szpitalach. Biskup zmarł 10 sierpnia 1934 r., został pochowany w katedrze łódzkiej[55].

Biskup Tymieniecki, niwelując smutną spuściznę zaborów, jakim był brak ośrodków życia zakonnego, troszczył się o powrót do diecezji starych zakonów oraz angażował do pracy nowe zgromadzenia zakonne. Za jego rządów powstało 30 nowych domów zakonnych, a salezjanie założyli aż trzy nowe placówki. Oprócz dzieł prowadzonych zgodnie ze swoim posłannictwem młodzieżowym (szkoła, internat, sierociniec), pozytywnie odpowiedzieli na zapotrzebowanie Kościoła lokalnego, podejmując pracę parafialną na obrzeżach miasta. W 1927 r. ordynariusz przekazał salezjanom 30 tys. zł na zakup placu — przy zbiegu ulic Pomorskiej i Zagajnikowej — pod przyszłą placówkę duszpasterską. Towarzystwo Salezjańskie dołożyło 38 tys. zł na remont budynku mieszkalnego oraz kupno modrzewiowego gotyckiego kościoła św. Wojciecha na Chojnach. Rok później (19 VII 1928) biskup ustanowił nową parafię, którą powierzył salezjanom[56].

Na terenie Płocka legalną działalność społeczną prowadził **ks. prałat dr Ignacy Lasocki**, syn Ignacego i Natalii Polemir-Stekert. Urodził się 15 września 1860 r. w Rycharcicach Wielkich koło Płocka. Pochodził ze znanej na Mazowszu rodziny ziemiańskiej. Początkowo uczył się w domu rodzinnym, następnie w Gimnazjum Filologicznym w Płocku. W latach 1878–1882 studiował w seminarium duchownym, a po przyjęciu subdiakonatu został skierowany na studia prawnicze do

[54] K. Dąbrowski, *Tymieniecki Wincenty* [w:] *Słownik Biograficzny Katolicyzmu Społecznego w Polsce*, R-Ż, Lublin 1995, s. 158–160.

[55] Z. Czosnykowski, *Biskup Wincenty Tymieniecki (1871–1934)* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, red. B. Bejze, Warszawa 1970, s. 294–302.

[56] Archiwum Diecezji Łódzkiej (ADŁ). T. Par. św. Teresy w Łodzi. Ks. A. Łatka do bp. W. Tymienieckiego, Łódź 29 XI 1927; S. Łukaszewski, *Na pamiątkę konsekracji dzwonów kościelnych parafii św. Teresy w Łodzi*, Łódź 1931, s. 7; R. Kopczyński, *Historia parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Łodzi 1928–1953*, Lublin 1993, s. 22 (mps ASTW); J. Pietrzykowski, *Wkład salezjanów w życie Kościoła (archi)diecezji łódzkiej 1922–1998*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 1998, nr 7, s. 308, 313.

Rzymu, które zakończył doktoratem z prawa kanonicznego. Wyświęcony na kapłana 30 sierpnia 1887 r., wrócił do diecezji i przez pewien czas był sekretarzem bp. H. Kossowskiego, a potem kolejno: proboszczem w Słupnie, Rokiciu, Boboszewie, sędzią w konsystorzu płockim, proboszczem w Różanie, Nasielsku[57]. W latach 1906–1917 ponownie pracował w konsystorzu płockim, w charakterze zastępcy oficjała sądu. Działalność ks. Lasockiego została doceniona przez władze duchowne i świeckie, a wyrazem tego były godności i odznaczenia. W 1902 r. został mianowany kanonikiem Kapituły Kolegiackiej w Pułtusku. Pięć lat później wszedł w skład Płockiej Kapituły Katedralnej. Dodatkowo w 1908 r. został papieskim prałatem domowym. Ponadto był kawalerem orderu św. Stanisława III klasy, a w 1923 r. przyjął order *Polonia Restituta*. Jako audytor bp. Nowowiejskiego dwukrotnie brał udział w Konferencjach Episkopatu Metropolii Warszawskiej (1909, 1910)[58]. Zawsze ks. Lasocki okazywał troskę o ludzi potrzebujących pomocy. Uzewnętrzniło się to szczególnie podczas epidemii cholery, która wybuchła jesienią 1905 r. w Różanie. Jako proboszcz zorganizował izolatkę dla chorych, zbiorową kuchnię dla biednych oraz „latające apteczki"[59]. W grudniu tego roku uczestniczył w Warszawie w zjeździe 417 księży społeczników. Jednak zebranie to opuścił, ponieważ odbywało się ono bez aprobaty episkopatu[60].

Najaktywniejszą działalność dobroczynną i oświatową prowadził w Płocku. Podczas pierwszej wojny światowej zbierał pieniądze dla biednych oraz wstawiał się skutecznie u władz rosyjskich i niemieckich za skazanymi na karę śmierci. Popierał wśród proboszczów organizowanie szkół elementarnych. Natomiast sam, nie żałując środków finansowych, przyczynił się do powstania w 1907 r. siedmioklasowej szkoły żeńskiej[61]. Dla zorganizowania pomocy materialnej i moralnej ubogim dzieciom, ks. Lasocki zarejestrował w 1907 r. Towarzystwo Dobroczynne

[57] M. Grzybowski, *Lasocki Ignacy* [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 301.

[58] *Ibidem*; Hospes, *Konferencje Episkopatu prowincji warszawskiej 1906–1918*, „Ateneum Kapłańskie" 1927, nr 13, z. 7, s. 115.

[59] Por. W. Kułak, *Prałat Ignacy Lasocki (1860–1933) — Kapłan i Obywatel*, Lublin 1994, s. 61–62 (mps Biblioteka WSD Łódź).

[60] R. Dąbrowski, *Wspomnienia o kardynale Aleksandrze Kakowskim. Metropolicie Warszawskim*, Acta Hlondiana, Dokumentacja życie i działalność Kardynała A. Hlonda Prymasa Polski, zebrał S. Kosiński, t. 6, cz. 5, Ląd 1969, s. 246–247; ks. Lasocki proponował otwarcie domu dla księży emerytów, domu wypoczynkowego dla księży w Ciechocinku. Opracował projekt taks *iura stolae*. Przyczynił się do zatwierdzenia przez władze rosyjskie Komitetu Obywatelskiego Miejskiego, którego został pierwszym prezesem. Ustępujący z Płocka przed wkraczającymi Niemcami gubernator rosyjski (1915), przekazał ks. Lasockiemu władzę nad miastem. Por. W. Kułak, *op. cit.*, s. 72, 80–81.

[61] S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914*, Lublin 1990, s. 150.

Opieki św. Stanisława Kostki. Początkowo gromadził dzieci w wynajmowanych kilku pokojach, lecz już pod koniec tego samego roku kupił budynek przy ul. Misjonarskiej. Uruchomił tam także szwalnię, wyposażając ją w odpowiednie maszyny do szycia i robienia pończoch. Instytucja ta rozwijała się, dlatego ks. Lasocki, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom społecznym, kupił w 1912 r. opuszczone koszary wojskowe. Odpowiednio przygotował znajdujące się tam trzy domy mieszkalne, a stajnię przebudował na kaplicę publiczną. Oprócz zabudowań nabył 50 morgów ziemi i 12 morgów sadu. W 1913 r. przeniósł zakład z ul. Misjonarskiej, a całość nowego obiektu przy Alejach Kilińskiego nazwał Stanisławówką[62]. Przez cały czas prowadzenia tego dzieła ks. Lasocki miał kłopoty finansowe. Z tych powodów, jak również w związku z problemami zdrowotnymi, w 1928 r. przekazał on Stanisławówkę diecezji, która rok później (28 VII 1929) powierzyła salezjanom prowadzenie tego dzieła dobroczynnego. Przy działającym sierocińcu i szkole z internatem salezjanie otworzyli także oratorium. Przy istniejącej kaplicy bp Nowowiejski erygował 1 października 1931 r. parafię p.w. św. Stanisława Kostki i przekazał ją Towarzystwu Salezjańskiemu. Wielki Społecznik Płocka zmarł 25 maja 1933 r. podczas drogi do szkoły i został pochowany na miejscowym cmentarzu[63]. Chociaż ks. Lasocki wprost nie zabiegał o sprowadzenie salezjanów do stolicy diecezji, to jednak jego praca w pełni przyczyniła się do tego.

Poczet duchownych dobrodziejów z pierwszego czterdziestolecia obecności salezjanów na ziemiach polskich zamyka błogosławiony **ks. prałat Michał Woźniak**. Urodził się 28 sierpnia 1875 r. w Suchym Lesie, na terenie parafii Pęcice koło Warszawy. Pochodził ze środowiska wiejskiego, a jego rodzicami byli Jan i Marianna z d. Laskus. Po ukończeniu szkoły podstawowej i średniej wrócił on do domu rodzinnego. Dopiero w 1902 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie i po pięciu latach (1907) — mając już 32 lata — przyjął święcenia kapłańskie. Zachwycony ks. Janem Bosko i rozwojem założonego przez niego zgromadzenia zakonnego, ks. Woźniak udał się do Turynu i przez rok obserwował pracę salezjanów wśród chłopców. Po powrocie do archidiecezji warszawskiej był przez dwa lata wikariuszem na ważnych placówkach duszpasterskich: Podwyższenia Krzyża w Łodzi i św. Antoniego w Warszawie. W 1910 r. został administratorem małej, liczącej 510 katolików parafii Wiśniew. Dzięki gorliwej pracy w ciągu roku około 100 mariawitów wróciło do Kościoła katolic-

[62] R. Bender, *Społeczne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim 1905–1918*, Lublin 1978, s. 126; W. Kułak, *op. cit.*, s. 112–114.

[63] A. J. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, s. 528; J. Ślósarczyk, *Historia salezjańskiej prowincji św. Jacka w Polsce*, t. 2, Pogrzebień 1960, s. 425–426 (mps).

kiego. Przez kolejne 10 lat (1911–1921) był proboszczem parafii Chojnata, a następnie w latach 1921–1925 duszpasterzem parafii Kamionna i dziekanem dekanatu jadowskiego[64].

Ostatnim etapem pracy ks. Woźniaka było Kutno (1925–1941), gdzie pełnił obowiązki proboszcza parafii św. Wawrzyńca i dziekana oraz egzaminatora synodalnego. Został odznaczony godnością szambelana papieskiego, jednak prawdopodobnie nigdy nie założył szat prałata. W pracy duszpasterskiej odznaczał się miłosierdziem wobec biednych i potrzebujących pomocy[65].

Podczas okupacji hitlerowskiej zarówno Kutno, jak i ponad dwadzieścia okolicznych parafii z archidiecezji warszawskiej, zostało wcielonych do Rzeszy. Na tych terenach Niemcy bezwzględnie niszczyli Kościół katolicki. Ksiądz Woźniak pozostał wśród swoich podopiecznych. Aresztowany 6 października 1941 r. razem z grupą księży z dekanatu kutnowskiego i żychlińskiego, przez około trzy tygodnie przebywał w obozie przejściowym w Lądzie nad Wartą. Przywieziony 30 października do obozu koncentracyjnego w Dachau, zmarł na skutek morderczej pracy 16 maja 1942 r. 13 czerwca 1999 r. w Warszawie został wyniesiony do chwały ołtarzy w gronie 108 błogosławionych męczenników, ofiar niemieckiego nazizmu[66].

Ksiądz Woźniak odznaczał się wielkim nabożeństwem do św. Jana Bosko i swoje oszczędności, tj. 65 tys. zł, przekazał salezjanom na działalność dla młodzieży. Za ofiarowane pieniądze kupiono w 1938 r. część majątku Gnojno koło Kutna. Posiadłość ta składała się z 7 ha gruntu z budynkami: parterowym pałacem w stanie surowym, małym budynkiem mieszkalnym, spichlerzem, stodołą, oborami. Nowi właściciele przerobili spichlerz na tymczasową kaplicę dla okolicznej ludności, a pozostałe zabudowania przystosowali na potrzeby przyszłej szkoły zawodowej i współbraci. Jednak z powodu wybuchu drugiej wojny światowej nowa placówka rozwinęła działalność dopiero po 1945 r. Salezjanie pamiętają o swoim dobrodzieju. W nawiązaniu do jego imienia zarówno dom zakonny, parafia (1951), jak i zbudowany kościół (1968) są pod wezwaniem św. Michała Archanioła. Natomiast od nazwiska ofiarodawcy nazwany został zakład salezjański,

---

[64] L. Królik, *Sługa Boży ks. Michał Woźniak (1875–1942)* [w:] *Męczennicy za wiarę*, Warszawa 1996, s. 227–229; Ten sam autor podał w innym opracowaniu, że ks. Woźniak zapoznał się z ideałami salezjańskimi we Włoszech przed wstąpieniem do seminarium. Por. M. Woźniak, *Wspomnienia*, wydał i opracował ks. L. Królik, Warszawa 2001, s. 8; Natomiast na tablicy w Woźniakowie podano lata 1897–1900, w których miałby on uczyć się w Lombriasco.

[65] T. Rulski, *Z cyklu „Sylwetki kapłanów w Dachau". Ks. Prałat Michał Woźniak, dziekan w Kutnie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 55(1965), nr 8, s. 188–191.

[66] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium*, z. 2, Warszawa 1977, s. 380; J. Wysocki, *Archidiecezja warszawska* [w:] *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, s. 277; J. Wąsowicz, *Męczennicy lądzcy*, *op. cit.*, s. 41–43.

a w 1991 r. zmieniono nazwę wsi Gnojno Parcel na Woźniaków[67]. Z inicjatywy kolejnego proboszcza ks. Kazimierza Rzymowskiego, w 2001 r. ufundowano dla kościoła ołtarz ku czci błogosławionego Michała Woźniaka. Autorem projektu był ks. Tadeusz Furdyna SDB.

ZAKOŃCZENIE

W wyniku zmiany granic po drugiej wojnie światowej uległy likwidacji wszystkie polskie placówki salezjańskie na Wschodzie (Wilno, Białoruś, Ukraina). Natomiast pozostałe w kraju, nadal prowadzą działalność apostolską. W nowej rzeczywistości, poza ziemiami zachodnimi i północnymi salezjanie otrzymali zaledwie kilka zorganizowanych parafii: Rumia, św. Krzyż — 1945 (diec. chełmińska), Kowalewo — 1951, Kawnice — 1981 (włocławska), Żyrardów — 1993 (łowicka). Nawiązaniem do tradycji przedwojennych dobrodziejów salezjańskich jest tylko zmarły ks. prałat Kazimierz Hamerszmit (1916–1996), który od 1982 r. wspierał finansowo budowę domu zakonnego i kościoła w Suwałkach (diec. łomżyńska, od 1992 — ełcka).

Sommario

Nel presente articolo, intitolato „Benefattori salesiani tra il clero polacco negli anni 1898–1938", sono state presentate le personalita di due vescovi e dieci sacerdoti diocesani che con la sua generosita contribuirono alla nascita di quindici case refigiose salesiane nella terra polacca. Certamente il numero delle case tale da formare un inspettoria a parte. Il contributo di questi banefattori fu senz altro grandioso. Basta dire che grazie a loro furono organizzate le tre prime case salesiane nella Galizia (Oświęcim, Daszawa, Przemyśl) e altre quattro case cul territorio dell ex-Regno Polacco (Kielce, Aleksandrów Kujawski, Varsavia, Ląd). Tra questi personaggi eminenti due sono gia stati dichiarati beati: ves. J. S. Pelczar — confessore, e sac. M. Woźniak — martire, tre candidarono alle sedi episcopali nelle loro rispettive diocesi: sac. J. Siemiec, sac. I. Lasocki, sac. K. Lubianiec, e quattro furono martirizzati dai carnefici nazisti: sac. M. Woźniak, sac. K. Lubianiec, sac. W. Sarosiek e sac. F. Szczygłowski. La scelta dei benefattori da presentare e Stata motivata da una certa durata delle loro fondazioni.

[67] ASIW. T. Woźniaków, Ks. M. Woźniak do ks. Antoniego Hlonda 18 I 1938; Kronika Woźniakowska 1938–1972; Protokół wizytacji inspektora ks. W. Balawajdra 30 I 1940; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Kutnie-Woźniakowie (1938–1998) jako odpowiedź na zapotrzebowania inspektorii św. Stanisława Kostki*, „Seminare" 2000, nr 16, s. 563–580.

SEMINARE
2002, 18

JOANNA OLBERT

FELIKS NOWOWIEJSKI
WIELKI KOMPOZYTOR I PATRIOTA

18 stycznia 2001 r. minęła 55 rocznica śmierci wybitnego kompozytora, organisty, dyrygenta, pedagoga i społecznika, Feliksa Nowowiejskiego.

Twórca muzyki do pieśni narodowej, *Roty* urodził się 7 lutego 1877 r. w Barczewie na Warmii. Wychowywany był w religijnej rodzinie, przepojonej miłością do ojczyzny. Ojciec jego — Franciszek był przywódcą polskiego stronnictwa na terenie miasteczka, prowadził tam również Bibliotekę Towarzystwa Czytelni Ludowych. W wyborach do parlamentu pełnił funkcję polskiego męża zaufania.

Ziemie warmińskie były w owym czasie poddawane totalnej germanizacji. Młody Feliks Nowowiejski mógł tylko w domu mówić po polsku. Na co dzień używał języka niemieckiego, którym w rezultacie posługiwał się lepiej niż językiem ojczystym. Spowodowało to później oskarżenie go o germanofilstwo. Jednak działalność i postawa Nowowiejskiego całkowicie zaprzeczają tym oskarżeniom.

Zainteresowania i zdolności muzyczne, jakie przejawiał młody Feliks, jak również skomponowane przez niego *Łatwe tańce klasyczne i współczesne na fortepian* spowodowały, że rodzice podjęli decyzję o wysłaniu go do klasztornej szkoły w Świętej Lipce — *Seminarium Musicum*. W szkole tej przebywał w latach 1887–1893. Po opuszczeniu szkoły grał w orkiestrze wojskowej w Olsztynie. W tym czasie skomponował szereg utworów; jeden z nich marsz *Pod sztandarem pokoju* otrzymał w 1898 r. I nagrodę w konkursie „The British Musician" w Londynie. W tym samym roku Nowowiejski udał się do Berlina, gdzie w Konserwatorium Juliusza Sterna studiował teorię muzyki, grę skrzypcową i organową. Konserwatorium to wystawiło mu doskonałe opinie: „Pan Feliks Nowowiejski, rodem z Barczewa [...] przyswoił sobie zarówno pianistyczną biegłość, jak i umiejętność stylistycznie wiernej interpretacji dzieł klasycznych. W nauce teorii i kontrapunktu okazał się pan Nowowiejski niezwykle uzdolnionym, nad wy-

kształceniem z powagą i gorliwością pracującym muzykiem. [...] całkiem niezwykle rozwinięty jest u niego już zmysł dla olśniewającej instrumentacji"[1]. Królewski profesor, dyrektor konserwatorium na świadectwie Nowowiejskiego pisał: „Pan Nowowiejski przy dobrych uzdolnieniach muzycznych, godnej uznania pilności w krótkim czasie tak daleko postąpił, że po ukończeniu wstępnych studiów może przejść do ćwiczenia trudniejszych kompozycji organowych Seb. Bacha. [...] Podpisany, potwierdzając powyższe świadectwo, równocześnie poleca pana Nowowiejskiego urzędowi zatrudnienia jako kandydata godnego pod względem muzycznym i obyczajowym, pod każdym względem. Przez swoje wielostronne uzdolnienia jako solista, pianista i kompozytor zapewne pan Nowowiejski udzieli się w swoim zawodzie wielkiemu zakresowi działania"[2]. Powyższe pochlebne opinie i świadectwa pozwoliły Nowowiejskiemu na objęcie funkcji organisty w kościele św. Jakuba w Olsztynie.

Kolejne studia uzupełniał Nowowiejski w Ratyzbonie, w Szkole Muzyki Kościelnej, gdzie kontynuował naukę gry organowej i kompozycji. Dalszą naukę pobierał w Akademickiej Wyższej Szkole Muzycznej przy Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych; muzykologię natomiast studiował na Królewskim Uniwersytecie Berlińskim. Na początku 1902 r. otrzymał w konkursie kompozytorskim nagrodę im. Meyerbeera za oratorium *Powrót syna marnotrawnego* i *Uwerturę romantyczną*. Nagroda ta umożliwiła Nowowiejskiemu osiemnastomiesięczną podróż artystyczną po Niemczech, Włoszech, Francji i Belgii. Podczas tej podróży nawiązał liczne kontakty. Wspominając wizyty u Antonina Dwořáka Nowowiejski pisał: „W Pradze serdecznie mnie przyjął Antoni Dwořák i do tego stopnia zainteresował się początkującym wówczas artystą, że postanowił udzielić mi szeregu ważnych wskazówek dla mej twórczości i przeprowadzić kilka analiz arcydzieł literatury muzycznej. Nigdy nie zapomnę tych lekcji, którym oddał się genialny kompozytor całą duszą. Toteż skorzystałem z nich ogromnie, a konieczność twórczości oryginalnej, zgodnej z charakterem rasy słowiańskiej — na które to momenty ideowe kładł mistrz muzyki czeskiej nacisk największy — pozostała dla mej działalności artystycznej drogowskazem na całe życie"[3].

Pobyt na obczyźnie, głównie w stolicy Prus i Cesarstwa Niemieckiego rozbudził u Nowowiejskiego świadomość narodową i poczucie polskości. Tam zetknął się z Polakami, poznał literaturę narodową, historię ojczyzny. Nawiązał kontakty z polskimi muzykami. Zaczął komponować polskie pieśni patriotycz-

[1] J. Boehm, *Feliks Nowowiejski 1877–1946. Zarys biograficzny*, Olsztyn 1977, wyd. 2, s. 21.
[2] *Ibidem*, s. 22.
[3] K. J. Szatrawski, *Feliks Nowowiejski — polski kompozytor z Warmii*, „Borussia" 1999, nr 18/19, s. 396–406.

ne, które później pod jego batutą wykonywały polskie chóry w Berlinie. Polonijne chóry pielęgnowały na obczyźnie ojczyste pieśni religijne, ludowe, narodowe. Angażowały się w propagowaniu polskości między innymi podczas obchodów narodowo-religijnych. Feliks Nowowiejski stał się jednym z gorliwszych współpracowników chórów, upowszechniającym polskie pieśni.

Skomponowane oratorium *Quo vadis* (1903 r.), oparte na motywach powieści Henryka Sienkiewicza i *Znalezienie św. Krzyża* (1906 r.) przyniosły Nowowiejskiemu ogromny sukces i sławę zarówno w Europie, jak i Ameryce. *Quo vadis* do wybuchu II wojny światowej doczekało się prawie 200 wykonań w ponad 160 miastach. Ostatnie — przed wojną — miało miejsce w szwajcarskim Fryburgu w roku 1938 r., gdzie chórami dyrygował ksiądz Josef Bovet, po czym hitlerowski reżim cały nakład nutowy *Quo vadis* skazał na zagładę. Po wojnie, dzięki ocalałej partyturze, pierwsze wykonanie dzieła odbyło się w 1966 r. w poznańskiej Operze.

W 1906 r., kompozytor dzięki pomocy brata — księdza Rudolfa (kapelana Metropolity lwowskiego) i muzyków zorganizował koncerty we Lwowie i Warszawie. Dochód z koncertów we Lwowie przeznaczono na potrzeby kościoła św. Elżbiety.

W 1909 r. Nowowiejski rozpoczął pracę w Krakowie na stanowisku dyrektora i dyrygenta orkiestry Towarzystwa Muzycznego. Podczas swojego pobytu w Krakowie kompozytor prowadził działalność na polu pedagogicznym, kompozytorskim, społecznym. Zorganizował kurs nauczania teorii i praktyki muzycznej, naukę gry organowej. Prowadził również kurs chorału gregoriańskiego. W Krakowie Nowowiejski wystąpił podczas koncertu w Kościele Mariackim. Omawiając ten koncert, jeden z muzykologów krakowskich pisał: „Kraków zyskał w p. Nowowiejskim znakomitego organistę, który tak rzadką u nas sztukę zaprodukował świetnie w koncercie organowym". Również podczas pobytu w Krakowie Nowowiejski skomponował m.in. pieśń *Zagasły już*, która została nagrodzona we Lwowie, w konkursie kompozytorskim z okazji stulecia urodzin Fryderyka Chopina. W międzyczasie Nowowiejski dawał koncerty m.in. w Warszawie, Amsterdamie i Nowym Jorku.

W 1910 r. w Krakowie odbyły się uroczystości narodowe, pierwsza upamiętniająca stulecie urodzin Fryderyka Chopina i druga, podczas której Polacy uczcili pięćsetlecie bitwy pod Grunwaldem. Uroczystości rozpoczęło dziękczynne nabożeństwo w kościele Najświętszej Maryi Panny. Na wstępie Nowowiejski zaintonował na organach *Bogurodzicę*. Podczas mszy świętej chór wykonał hymn Nowowiejskiego *Ufajcie*. Mszę zakończyło uroczyste *Te Deum*.

Jednym z najważniejszych akcentów uroczystości pięćsetlecia Grunwaldu było odsłonięcie pomnika upamiętniającego wielkie zwycięstwo Jagiełły nad zakonem krzyżackim. Inicjatorem tego pomnika był Ignacy Jan Paderewski. W jego pa-

miętnikach czytamy: „Mając lat dziesięć czytałem, opis bitwy pod Grunwaldem, stoczonej w 1410 roku z Krzyżakami. Bitwa była olbrzymim zwycięstwem polskim. Przyszło mi wtedy na myśl, że skoro rok 1910 będzie pięćsetną rocznicą tego zwycięstwa, byłoby wspaniałe, gdybym mógł uczcić tę wielką rocznicę wzniesieniem odpowiedniego pomnika. Myślałem o tym całe życie"[4].

Tuż przed odsłonięciem pomnika chór Towarzystwa Muzycznego pod dyrekcją Nowowiejskiego wykonał *Bogurodzicę*, a następnie do zgromadzonych przemówił pomysłodawca i ofiarodawca pomnika, Ignacy Jan Paderewski. Po tym sześciusetosobowy chór zaśpiewał:

„Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród.
Nie damy pogrześć mowy!
Polski my naród, polski lud.
Królewski szczep Piastowy.
Nie damy, by nas zniemczył wróg.
— Tak nam dopomóż Bóg!"

Autorka powyższego tekstu (nazwanego na początku *Hymnem Grunwaldzkim*), Maria Konopnicka, nie mogąc uczestniczyć w uroczystościach rocznicowych, w depeszy do organizatorów pisała: „Do Komitetu Grunwaldzkiego w Krakowie. Ciężko chora i przejęta najgłębszym żalem, że w wielkim święcie Grunwaldu nie mogę wziąć osobistego udziału — całą duszą jestem wśród Was i razem z Wami pełna otuchy patrzę w jasną przyszłość bohaterskiej Ojczyzny naszej"[5].

Muzykę do utworu skomponował Feliks Nowowiejski. Pierwotnie tutuł utworu brzmiał *Hasło*, zmieniony później na *Rotę*. Od momentu pierwszego wykonania *Rota* pełniła rolę drugiego hymnu narodowego. Ulubionym fragmentem kompozytora była czwarta zwrotka *Roty*:

„Nie damy miana Polski zgnieść.
Nie pójdziem żywo w trumnę.
W Ojczyzny imię i w jej cześć
Podnosim czoła dumne.
Odzyska ziemię dziadów wnuk.
— Tak nam dopomóż Bóg!"[6]

W 1911 r. Nowowiejski poślubił w Krakowie Elżbietę Mironow-Mirocką, studentkę konserwatorium, która po ślubie wyrzekła się kariery pianistycznej i poświęciła się całkowicie rodzinie. Została wierną towarzyszką życia kompozytora i troskliwą matką ich pięciorga dzieci.

---

[4] D. Wawrzykowska-Wiercichowa, *Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród...*, Warszawa 1988, s. 57.

[5] *Ibidem*, s. 85.

[6] *Ibidem*, s. 48; Informator, Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna, Wojewódzki Dom Kultury w Gdańsku, nr 57, Gdańsk 1966, s. 38.

Pobyt w Krakowie nie był jednak łatwy dla kompozytora. Zarzucano mu proniemieckość. Ludzie, którzy atakowali Nowowiejskiego, mieszkający w Galicji, nie potrafili wczuć się w rolę i zrozumieć problemów, jakie mieli Polacy będący pod zaborem pruskim. Jeden z dziennikarzy poznańskich, broniąc kompozytora pisał: „[...] pan Nowowiejski nie tylko z nazwiska, ale i z serca jest Polakiem, mimo, że nie mówi po polsku tak, jakby się władać powinno językiem ojczystym. Nie będzie go o to winił, kto zna bliżej stosunki ściślejszej jego ojczyzny, niegdyś prowincji polskiej, a dziś zniemczonej Warmii. Przeciwnie, należy mu się uznanie za to, że wśród tego *milieu* i wśród późniejszych warunków okazywał zawsze tak wielkie zainteresowanie dla wszystkiego, co polskie i zachowywał tyle przywiązania i poczucie przynależności do narodu, z którego pochodził, i tyle dlań zrozumienia"[7]. Kompozytor bardzo przeżywał swoje położenie i nagonkę, z jaką spotkał się w Krakowie. Mówił: „Zamiast cieszyć się z tego, że jako Warmiak odzyskałem swoją ojczyznę, to poniektórzy mają mi to za złe"[8]. Częste ataki w prasie na jego osobę, niechętna mu krytyka, trudności organizacyjne, z jakimi się spotykał, spowodowały, że Nowowiejski udał się ponownie w 1914 r. do Berlina, w charakterze profesora kompozycji w konserwatorium. Prace kompozytora przerwał jednak wybuch wojny. Jako pruski poddany został powołany do wojska, gdzie służył w orkiestrze garnizonowej. Po wojnie dawał koncerty, podczas których wykonywał wiele kompozycji twórców polskich. Na jednym z koncertów znalazły się kompozycje Stanisława Moniuszki i Feliksa Nowowiejskiego: recytatyw i aria z opery *Halka* oraz *Pochód żałobny Kościuszki na Wawel*, pieśń *Maciuś i Opuszczona*, offertorium *Kto się w opiekę*, pieśni ludowe: *Pasterka*, *Którędy Jasio*, *Kujawiak*, pieśni patriotyczne *Pieśń o orle* i *Ufajcie*[9]. To podkreślanie i akcentowanie polskości spowodowało, iż zarządzający Wyższą Szkołą Muzyczną w Berlinie zakazali Nowowiejskiemu wstępu na teren uczelni. Równocześnie środowisko muzyczne zaczęło bojkotować jego utwory.

W 1919 r. Feliks Nowowiejski powrócił na Warmię, gdzie brał udział w akcji plebiscytowej na Warmii i Mazurach. Na rzecz Warmińskiego Komitetu Plebiscytowego zorganizował koncert, z którego dochód przeznaczył na jego cele. Koncert odbył się w Filharmonii Warszawskiej. Swą obecnością zaszczycili go m.in. nuncjusz apostolski Achilles Ratti (późniejszy papież Pius XI), Ignacy Jan Paderewski[10]. By móc skuteczniej uczestniczyć w walce o polskość, kompozytor udał się na tereny bezpośrednio objęte akcją plebiscytową. Przegrany plebiscyt zniweczył marzenia Polaków o powrocie Warmii do ojczyzny. Wielu

[7] J. Boehm, *op. cit.*, s. 77.
[8] *Ibidem*, s. 77.
[9] *Ibidem*, s. 81.
[10] *Ibidem*, s. 82.

emigrantów z Warmii, w tym również Nowowiejski, udało się do Poznania. Tam kompozytor podjął pracę w Państwowej Akademii i Szkole Muzycznej, w której pracował w latach 1920–1927. W 1920 r. Nowowiejski założył Chór Narodowy liczący ok. 500 osób. Występował on podczas licznych uroczystości lokalnych i ogólnopolskich. W Poznaniu Nowowiejski skomponował wiele pieśni patriotycznych. Należały do nich: *Marsylianka wielkopolska, Hymn Powstańców Śląskich, Hymn dla Polaków za granicą*. Był również kompozytor twórcą śpiewników tematycznych: *Śpiewnika górnośląskiego, Śpiewnika morskiego, Śpiewnika historycznego (listopadowego), Śpiewnika patriotycznego* i wielu innych.

Feliks Nowowiejski miał niezwykle serdeczny stosunek do śpiewaków-amatorów. To zjednywało mu przyjaciół i powszechny szacunek. Chórzyści, którzy śpiewali pod jego batutą, zachowali serdeczne i przyjazne wspomnienia. Kompozytor wielokrotnie udzielał konsultacji muzycznych, jeżeli o takowe go proszono. Nigdy nie odmawiał pomocy i rady. Nie szczędził swojego czasu i wiedzy. Już w połowie lat dwudziestych cieszył się w Poznaniu ogromnym szacunkiem. Pisarz Leonard Turkowski, którego ojciec był poznańskim konduktorem, wspominał, że „gdyby konduktor zażądał od Nowowiejskiego opłaty za przejazd, skompromitowałby się w środowisku tramwajarskim raz na zawsze"[11].

Podczas I Wszechsłowiańskiego Zjazdu Śpiewaczego w Poznaniu, który odbył się w 1929 r., Nowowiejski wystąpił jako dyrygent połączonych chórów. Podczas tego zjazdu kilkutysięczna rzesza chórzystów wykonała (prawykonanie) skomponowany przez Nowowiejskiego utwór *Ojczyzna*, psalm 136 do słów Jana Kochanowskiego („Jeśli Cię zapomnę, Jeruzalem, ojczyzno moja, niech przyschnie język do podniebienia mego").

W Poznaniu kompozytor prowadził ożywioną działalność jako kierownik artystyczny wielu chórów, uczestnik jury wielu konkursów. Za swą wieloletnią pracę nad krzewieniem kultury muzycznej wśród Polaków, rozwojem amatorskich ruchów muzycznych Feliks Nowowiejski w 1936 r. otrzymał Odznakę Honorową Zjednoczenia Polskich Zespołów Śpiewaczych i Muzycznych.

W Poznaniu również Nowowiejski skomponował trzy dzieła oparte na motywach ludowych: balety — *Malowanki ludowe, Króla wichrów* oraz operę *Legenda Bałtyku*, której premiera odbyła się w 1924 r. w Operze Poznańskiej. Libretto, napisane przez Walerię Szalay-Groele opiera się na prastarej legendzie o zatopionej Winecie. Legenda ta należy do najbardziej znanych za granicą podań o dawnych ziemiach polskich. Nowowiejski morzu polskiemu poświęcił wiele utworów, niejednokrotnie nazywając siebie marynistą. Podjęcie tematyki związanej z Bałtykiem wynikało z jego wielkiego patriotyzmu, z radości z odzyskania przez Pol-

[11] K. Szatrawski, *Feliks Nowowiejski — polski kompozytor z Warmii*, http://republika.pl/szatrawski/nauk2.html.

skę dostępu do morza. Jedna z anegdot głosi, iż podczas spotkania z Bolesławem Justem (przedstawicielem przedwojennego środowiska gdyńskich malarzy) nastąpiła krótka rozmowa. Do malarza, który lubił wychodzić nad morze ze sztalugami, pewnego dnia zbliżył się jakiś człowiek:

— „Co pan maluje?

— Ano, uwieczniam morze.

— Ja też to robię, ale w muzyce. Nazywam się Nowowiejski"[12].

Wielokrotnie Nowowiejski dawał koncerty w Gdyni, której poświęcił kilka utworów. Podczas pierwszego konkursu muzycznego zorganizowanego w 1933 r. z okazji obchodów Święta Morza, kompozytorowi przyznano I nagrodę za pieśń *Jak szumi Bałtyk*. Po wojnie Gdynia nazwała jego imieniem piękny bulwar nadmorski.

Muzyka religijna zajmuje szczególne miejsce w twórczości Feliksa Nowowiejskiego. Całe życie tworzył on dzieła o treści religijnej i liturgicznej. Kompozytor był głęboko wierzącym i praktykującym katolikiem. Należał do Sodalicji Mariańskiej i Trzeciego Zakonu Św. Franciszka. Od 1926 r. piastował godność prezesa Związku Chórów Kościelnych. Był również twórcą hasła Chórów Kościelnych — *Christe rex*.

Dzieła: *Syn marnotrawny*, *Quo vadis*, *Znalezienie św. Krzyża*, niedokończone oratorium *Misterium Crucis*, z którego pochodzi słynny psalm *Ojczyzna*, zdobyły ogromny sukces i rozgłos. Jedna z encyklopedii nazwała Nowowiejskiego „mesjaszem współczesnego oratorium"[13].

Do najbardziej znanych mszy Nowowiejskiego należą: *Missa de Lisieux*, *Missa Mariae Claramontanae*, *Missa pro Pace*, *Missa Stella Maris*, *Missa de Lourdes*. Komponował on również sonaty organowe. Za twórczość w dziedzinie muzyki kościelnej Nowowiejski otrzymał w 1935 r. od papieża Piusa XI tytuł Szambelana Papieskiego. W tym samym roku kompozytor został laureatem państwowej nagrody muzycznej. „Sąd konkursowy nagrody muzycznej WROP na rok 1935 składa jednogłośnie wniosek o przyznanie nagrody Feliksowi Nowowiejskiemu za owocną działalność artystyczną, jako kompozytora, dyrygenta, pedagoga i wirtuoza organowego, oraz za działalność społeczną, jako znakomitego chórmistrza, kompozytora muzyki chóralnej świeckiej i kościelnej, przy czym szczególnie podkreślając jego zasługi w dobie przedwojennej i obecnej przez szerzenie i umacnianie kultury muzycznej"[14]. Rok później — 11 listopada 1936 r. — „za zasługi na polu rozwoju sztuki" Nowowiejski otrzymał Krzyż Komandorski Orderu Polonia Restituta.

---

[12] *Gdynia muzyczna: fragmenty panoramy 70-lecia 1926–1996*, Gdańsk 1997, s. 61.

[13] J. Boehm, *op. cit.*, s. 108.

[14] *Ibidem*, s. 109.

Feliks Nowowiejski pomimo nawału zajęć nadal tworzył. Pod koniec lat trzydziestych skomponował II Symfonię *Praca i rytm*, III Symfonię *Białowieską*. IV Symfonię *Pokój* kompozytor ukończył w okupowanym Poznaniu. Obok nich powstały także utwory inspirowane miłością do ojczyzny, w nich zawarł idee wspólnoty słowiańskiej. Przede wszystkim należy do nich *Koncert fortepianowy op. 60*.

Niemal natychmiast po wybuchu II wojny światowej Feliksa Nowowiejskiego zadenuncjowano. Po przesłuchaniu na Gestapo, wypuszczono go. Jednak artysta pełen obaw ukrył się początkowo w szpitalu sióstr Elżbietanek, a po pewnym czasie uciekł do Krakowa. W Krakowie pomimo bardzo ciężkich warunków bytowych Feliks Nowowiejski nadal tworzył. Komponował w pośpiechu, mawiając: „muszę się śpieszyć, bo ulegnę jakiej ciężkiej chorobie, która nie pozwoli mi tworzyć". Przeczucia kompozytora nie zawiodły. W grudniu 1941 r. wylew krwi do mózgu połączony z paraliżem uniemożliwił Nowowiejskiemu na zawsze posługiwanie się piórem.

Po zakończeniu wojny kompozytor wraz z rodziną wrócił do Poznania, gdzie zmarł 18 stycznia 1946 r. Wielki prymas, kard. August Hlond — Salezjanin, przyjaciel Nowowiejskiego, żegnał w poznańskiej Farze kompozytora. Ciało Feliksa Nowowiejskiego spoczęło na Skałce Poznańskiej.

Dwa lata później 22 października 1948 r. zmarł kardynał August Hlond. Przesyłając kondolencje do ks. Antoniego Hlonda SDB — brata śp. Prymasa, Feliks Maria Nowowiejski (najstarszy syn kompozytora) pisał: „Przesyłam w imieniu całej rodziny i własnym wyrazy najgłębszego żalu po stracie śp. Brata Księdza Doktora — Wielkiego Prymasa Polski i wielkiego Protektora sztuki muzycznej. Wiemy, czym Zmarły był w szczególności dla Feliksa Nowowiejskiego, mego ojca. Wyjątkowe zrozumienie, niezłomne poparcie i serdeczna przyjaźń dla twórczości umożliwiły Kompozytorowi ekspansję muzyczną w latach poznańskich i nowy okres rozwoju w postaci licznych dzieł muzyki liturgicznej, religijnej i świeckiej. Śp. Prymas był słońcem w życiu — często chmurnym — kompozytora. Pamiętam, jaka to radość była dla gasnącego życia mojego ojca, gdy na kilka godzin przed śmiercią jego śp. Kardynał — Prymas odwiedził ciężko chorego"[15].

Summary

Feliks Nowowiejski, the author of the music of the one of Polish national songs „*Rota*" („*The Oath*") was born on 7th February 1877 in Barczewo, in the region of Warmia. He was raised in a very religious and patriotic Polish family. At that time, Warmia belonged to Prussia, where Poles

[15] *Modlitwy w intencji beatyfikacji Sługi Bożego Kard. Augusta Hlonda SDB*, http://tow-1.wsdsc.poznan.pl/HLOND/materialy.html, s. 4.

were subjected to the very intensive germanization policy. That is why Polish language could be used only at Nowowiejski's home, while outside of it only German was allowed. This resulted in his being much more fluent in German then in Polish — in the following years it was the reason of accusing him of favouring the Germans.

His musical skills and interests had been discovered already in his youth. He attended *Seminarium Musicum* — Monastery School in Święta Lipka. He was awarded first prize at „The British Musician" contest in London in 1898 for the march „Pod sztandarem pokoju" (Under the Banner of Piece). In the same year he started music studies in Berlin. In 1902, he received a Meyerbeer Prize for an Oratory „The Return of the Prodigal Son". This Prize initiated artistic tours to Germany, Italy, France and Belgium. This stay in the foreign countries evoked his national consciousness and Polish identity. He started to propagate Polish music and compose his own patriotic songs.

Since composing two oratories „Quo vadis" (1903, based on the Henryk Sienkiewicz's novel with the same title) and „Finding of the Holy Cross" Nowowiejski was known in Europe and Americas. In 1909 he was appointed to the post of the Music Director of the Musical Society in Cracow. In 1910, Nowowiejski composed the music to „Rota", the poem written by Maria Konopnicka. The song was created on the occasion of unveiling the Grunwald Monument, during the celebrations of the 500th anniversary of the Battle of Grunwald.

In 1911 he married Elżbieta Mironow-Mirocka, who gave him five children. In 1914 he left for Berlin once again, where he worked as a composition professor in the Conservatory. This job was interrupted by the World War I. As a Prussian citizen he was called up by the army. After the war he gave numerous concerts, where he included Polish national songs and patriotic compositions. Because of this he was not allowed to enter Music Academy in Berlin.

In 1919 he came back to Warmia, where he took part in the national plebiscites in Warmia and Masuria. He gave a concert in support of the Committee, which fought for joining those regions with the Polish state. Among participants of the concert were Papal Nuncio Achilles Ratti (who later became Pope Pius XI) and Ignacy Jan Paderewski.

After the plebiscite, which was unfavourable for the Polish state, Nowowiejski emigrated to Poznań, where he acquired a post in the State Music Academy and School, where he worked until 1927. In Poznań he composed numerous works of patriotic music, among other things: „Hymn Powstańców Śląskich" (Anthem of Silesian Insurgents), „Hymn do Polaków za granicą" (Anthem to Poles abroad), „Marsylianka Wielkopolska" (Wielkopolska's Marseillaise). A famous opera „Legenda Bałtyku" (The Legend of Baltic Sea) was also written in Poznań. In 1936 he received an Award of Honour from the Union of Polish Choirs and Instrumental Groups for strengthening of musical culture in Poland.

Religious music played a special role in Nowowiejski's life — in all stages of his career he composed religious or even liturgical works. He was a profound believer and a practising catholic. In recognition of his work in this field, he was named a Papal Chamberlain by Pope Pius XI. In 1936 he was also decorated with Polish Order of Polonia Restituta Commander's Cross.

After the outbreak of the World War II, he was arrested by gestapo. He was released after interrogation but for fear of persecution he remained hidden. Finally he left for Cracow, where he continued his work in spite of living under difficult conditions. Unfortunately, in December 1941, cerebral haemorrhage precluded his further work.

After the war, Nowowiejski returned to Poznań, where he died on 18th January 1946.

His friend, Cardinal August Hlond SDB, bid him a last farewell in Poznań Parish Church. His body was laid to rest in Poznań's „Skałka".

SEMINARE
2002, 18

Ks. Stanisław Szmidt SDB

PRACA MISYJNA KS. WIESŁAWA KACZMARCZYKA (1933–2000) W AMAZONII WENEZUELSKIEJ W ŚWIETLE JEGO KORESPONDENCJI

Ks. Wiesław Kaczmarczyk pozostawił stosunkowo bogatą korespondencję, bo około 100 listów. Pisywał swoje listy głównie do rodziców i krewnych, ale nie brak też wśród adresatów kilku współbraci. Być może było ich więcej, ale uległy zniszczeniu. Listy do rodziny zbierał najpierw ojciec ks. Wiesława, a po jego śmierci starszy brat Marian. Były też gromadzone zdjęcia z pracy misyjnej. Zresztą zdjęcia nie są najlepszej jakości. Wiele jest czarno-białych, poszarzałych, a kolorowe są niewyraźne i mają odcień brunatny. Zarówno listy, jak i zdjęcia są przechowywane skrzętnie u rodziny ks. Wiesława w Oświęcimiu. Adresatami ich są: rodzice, siostra Teresa, brat Marian, ciocia — s. Zbigniewa (serafitka), ks. Zdzisław Weder, ks. inspektor Jaceńczuk, ks. Lucjan Żelewski, ks. Stanisław Styrna, ks. Stanisław Szmidt. Część tej korespondencji wykorzystałem w książce *Przyszedłem, aby im służyć*[1]. W roku 1999 w „Tygodniku Pilskim" ukazał się wywiad Rafała Zdzierely z ks. Kaczmarczykiem pod tytułem: *Z dalekiego kraju*[2], a po śmierci ks. Wiesława w wenezuelskim czasopiśmie „La Iglesia en Amazonas" ukazało się wspomnienie *Premio a sus 40 años* pióra M. S. Esperanzy Péreza G.[3]. Również czasopismo misyjne „Misje Salezjańskie" przypomniało postać ks. Wiesława, drukując nekrolog pióra ks. dyrektora Bronisława Kanta i list ks. Dariusza Łodziany z Wenezueli dotyczący okoliczności śmierci ks. Wiesława[4]. Zachowała się też taśma magnetofonowa, którą nagrałem w Lądzie w czasie odwiedzin ks. Wiesława w 1978 r.

---

[1] S. Szmidt, *Przyszedłem, aby im służyć*, Wybór listów misjonarzy salezjańskich — wychowanków WSD w Lądzie, Łódź 1979.

[2] R. Zdzierela, *Z dalekiego kraju*, „Tygodnik Pilski" 31.08.1999 nr 35(1024), s 43.

[3] M. S. Esperanza Perez, *Premio a sus 49 años — En memoria del Padre Wieslaw*, „La Iglesia en Amasonas" a. XXI, septiembre 2000, nr 89, s. 34–36

[4] „Misje Salezjańskie" 6(2000), nr 79, s. 15.

W artykule chcę nie tylko pokazać styl pracy misyjnej ks. Wiesława, ale również piękno jego listów. Nie piszę o nim, ale w zasadzie jemu samemu oddaję głos, cytując obszerne fragmenty jego korespondencji.

POCZĄTKI POWOŁANIA MISYJNEGO

W czerwcu 1939 r. przyjechał do Polski ks. Władysław Klimczyk, salezjański misjonarz w Indiach. Chciał odpocząć, ale i zebrać pieniądze na budowę kościoła. Niespodziewanie we wrześniu wybuchła wojna, nie mógł więc wrócić do Indii. Czas do 1943 r. spędzał w Oświęcimiu, gdzie był spowiednikiem dwudziestu kilku kleryków i współbraci. Tam spotkał go kilkuletni ministrant, Wiesio Kaczmarczyk. Sam po latach tak to wspominał: „To było w czasie okupacji niemieckiej. Wychowywałem się w Oświęcimiu. Tam chodziłem do szkoły podstawowej, tam jako ministrant służyłem do mszy świętej. Któregoś dnia przybył do nas misjonarz z Indii, przyjechał do Polski na wakacje i zastała go wojna... Był wysoki, miał brodę; wielu uważało go za Żyda. Dla mnie jednak był kimś zupełnie innym — skarbnicą wiedzy o odległych krańcach świata, o konieczności przekazywania Dobrej Nowiny, o pracy misyjnej. Byłem wówczas jeszcze małym chłopcem, jednak myśl o misjach nie opuszczała mnie od tamtej pory"[5].

Najpierw trzeba było jednak zostać księdzem, dlatego po ukończeniu szkoły powszechnej oraz średniej w szkole salezjańskiej w Oświęcimiu wstąpił do nowicjatu w Czerwińsku, a znalazł się tam dzięki przypadkowemu spotkaniu z ks. inspektorem Stanisławem Rokitą z Łodzi. Ks. Rokita znał Wiesia z Oświęcimia z czasów wojny. Początkowo Wiesław chciał wstąpić do nowicjatu w Kopcu. Na skutek zaistniałych trudności postanowił pójść do franciszkanów. Spotkanie z ks. Rokitą zadecydowało, że został salezjaninem. Był to rok 1952. W Czerwińsku w nowicjacie, o ile pamiętam, było nas wtedy około 60 chłopców z pozamykanych na początku lipca małych seminariów w Sokołowie, Lądzie, Fromborku. Pamiętam też, że te pierwsze dziesięciodniowe rekolekcje głosił nam ks. Józef Strus, późniejszy inspektor, i ks. Józef Gregorkiewicz. Wiesław miał wówczas 19 lat, ale nie był najstarszy, bo przewyższał go na pewno Władysław Odziemczyk (ur. 1923 r.) o 10 lat, inni o rok, dwa. Wiesław Kaczmarczyk urodził się 31 lipca 1933 r. w Oświęcimiu. Był jednak najbardziej zaawansowany w wiedzy. Miał skończonych 11 klas. My byliśmy w większości po 9 klasach. Śluby złożyliśmy 2 sierpnia 1953 r. i tu się nasze drogi rozeszły. Niedokształceni małoseminarzyści poszli częściowo do Woźniakowa, częściowo do Lądu na kończenie szkoły

[5] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s. 43.

średniej i filozofii. Wiesio został posłany na asystencję najpierw do Różanegostoku, a gdy władze zlikwidowały tamtejszy dom, do Lądu, gdzie miał też okazję uzupełnić filozofię. Spotkaliśmy się w Lądzie po sześciu latach. Ja w 1959 r. rozpoczynałem teologię, on ją kończył. Pod jego opieką był słynny wał okalający ogród i broniący zasiewy przed wodami wezbranej Warty. Dyrektor, a potem ekonom lądzki, ks. Czepułkowski zrobił z części wału prawdziwe cudo botaniczne. Przedziwnymi i pięknymi kwiatami i krzewami opiekował się Wiesław. Pamiętam, że na pytanie, jak się jakiś oryginalny kwiat nazywał, miał jedną odpowiedź „naukową": *nescio vulgaris*. Święcenia kapłańskie otrzymał 29 czerwca 1960 r. z rąk ks. bpa Antoniego Pawłowskiego, ordynariusza diecezji włocławskiej, do której należy Ląd. Tak wspomina o próbie realizacji marzeń misyjnych: „W trakcie studiów miałem możliwość napisania podania o misję. Nie skorzystałem jednak z niej. Może nie byłem jeszcze odpowiednio dojrzały? Wiedziałem, że jeszcze nie czas. Ukończyłem filozofię i teologię i w 1960 roku zostałem wyświęcony na kapłana. Wówczas dopiero zwróciłem się do przełożonych z prośbą o wysłanie mnie na misję. Nie wskazywałem jednak kraju docelowego. Oddałem się do całkowitej dyspozycji. Przełożeni mieli bowiem znacznie większe rozeznanie w potrzebach kadrowych, w placówkach misyjnych za granicą. Po kilku miesiącach przyszło zawiadomienie, że mam pojechać do Peru. Przysłano promesę wizy oraz zaproszenie do pracy. Wpłynęły także pieniądze na podróż... Potrzebny był jednak paszport, a z tym, jak wiemy, nie było łatwo. W tym czasie zostałem wysłany do Boleszkowic (1960–1964) w powiecie Chojna, a następnie na półtora roku do Szczecina-Dąbie (1964–1965). Z prośbą o paszport zwracałem się do polskich władz wielokrotnie. Za każdym razem otrzymywałem negatywną odpowiedź z uzasadnieniem, że »wyjazd jest niebezpieczny dla bezpieczeństwa państwa«... Po czwartej odmowie mój przełożony powiedział, że dosyć pracy jest także i w Polsce. Pogodziłem się z tą myślą. W 1965 r. zostałem skierowany do Piły. Pracowałem tu przez 8 lat. Uczyłem religii w Szkole Podstawowej nr 1, przygotowywałem dzieci do komunii, byłem kapelanem szpitalnym oraz zajmowałam się głuchoniemymi [...] W 1972 roku przyjechał do Polski biskup misyjny i wikariusz apostolski z Wenezueli. Zwrócił się do księdza inspektora Feliksa Żołnowskiego z prośbą o wsparcie personalne. Były to bardzo trudne czasy. Misje w Ameryce Południowej dopiero się rozwijały. Inspektor zadzwonił wówczas do mnie, mówiąc: »Wiesław, ty kiedyś chciałeś jechać na misję. Prawda? Jeśli nadal chcesz, napisz do Wenezueli«. Tak też zrobiłem. Tym razem władze PRL nie robiły problemów. Mój wyjazd nie był już groźny dla bezpieczeństwa państwa. W 1973 roku pożegnałem się z Piłą i we wrześniu wyjechałem z kraju"[6].

[6] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s. 43.

A pożegnanie było rzewne. Ks. Wiesław kochał dzieci. Tygodniowo miał ponad 40 godzin lekcji, praktycznie nie odchodził cały dzień od kościoła, gdzie były salki katechetyczne. Nie było wtedy jeszcze nowej plebani. Dzieci katechizował, bawił się z nimi. Trudno się było im rozstać. Miał też dla nich msze niedzielne i kazania. Dzieci kochały katechetę, a katecheta dzieci. Toteż kiedy przyszedł 9 września 1973 r., moment rozstania, trudno było utulić rozrzewnione dzieciaki i ich rodziców, jak i samego celebransa. Koncelebrował tę mszę w asyście misjonarzy boliwijskich: ks. Józefa Draugialisa i ks. Jana Borkowskiego.

POCZĄTKI PRACY MISYJNEJ

W liście do ks. Żelewskiego tak pisał: „Podróż moja w towarzystwie kolegów wypadła bardzo dobrze i przyjemnie. Najpierw przez tydzień czasu zwiedzaliśmy Rzym. Potem zwiedzaliśmy Neapol, Turyn, Wenecję, Padwę, Weronę, Mediolan, Genuę. I już można powiedzieć, że ten trud, jaki podjęliśmy, decydując się na misje, już w znacznej części został nagrodzony. Dnia 17 października po zwiedzeniu Genui o godz. 12,00 odpływamy do Wenezueli, ale ponieważ fala z powodu wiatru była dość duża, odpłynąłem także w krótkim czasie do Rygi. Dnia 18 pażdzirnika odpłynęliśmy do Neapolu; 19 do Cannes we Francji, 20 do Barcelony, którą nielegalnie zwiedziliśmy (nie mieliśmy wiz), 23 dobijamy do wysp Kanaryjskich. Zwiedzamy miasto Tauriwę. Na Wyspach Kanaryjskich za tanie pieniądze można kupić wiele dobrych pomocy. Żałowałem trochę, że nie pozostawiłem Ci magnetofonu. Ciekawa rzecz, chociaż przyjechaliśmy późno w nocy, kupcy nie zamykali sklepów, czekali na nasz statek. Oczywiście, czego tam nie było! I to stosunkowo bardzo tanio. Wreszcie po siedmiu dniach bezustannej jazdy 31 października dopłynęliśmy do Wenezueli do portu La Guaira, oddalonego od Caracas 25 km. W porcie czekali na nas wiele godzin, gdyż statek był opóźniony, koledzy Polacy pracujący na misjach w Wenezueli. Powitania i radości nie było końca. Po załatwieniu spraw paszportowych opuszczamy statek włoski Donizetti i stanęliśmy na ziemi wenezuelskiej, ziemi naszej przyszłej pracy. Wsiadamy do dwóch samochodów i pędzimy piękną autostradą do Caracas. Jest gorąco, Caracas leży na wysokości około 1000 m. Wokoło góry. Najwyższy szczyt około 2250 m. Góry pokryte zielenią. Mijamy kilka tuneli, skrzyżowań, z wielkim rozmachem zrobionych. Caracas miasto kontrastów. Przyjechaliśmy do domu inspektorialnego. Inspektor wita nas bardzo serdecznie. Wszyscy mają kłopoty z moim nazwiskiem. Ponieważ była już pora poobiednia, inspektor daje trochę pieniędzy, swój samochód i jedziemy do najbliższej restauracji. Zasiadamy do stołów na chodniku przy głównej ulicy. Zamawiamy polski obiad. Na końcu deser z mieszanką tutejszych owoców. Jest nam dobrze. Jest nas

dziewięciu: Urbański Ryszard, Smaruj Andrzej, Diadia Czesław, Rozmus, pan Krzysztof Jan — koadiutor, Stachura i Brudek z południowej prowincji, Bieniek i ja. W czasie obiadu śpiewamy polskie piosenki. Wreszcie wracamy do innego zakładu, gdzie mamy przebywać do stycznia i uczyć się hiszpańskiego. W styczniu Bieniek, Brudek i ja mamy samolotem odlecieć do buszu do Puerto Ayacucho do szkoły założonej dla Indian. Do września będziemy się tam aklimatyzować i jeśli zdrowie i klimat dopisze, zostaniemy przydzieleni do poszczególnych placówek. Atmosfera w Caracas wśród współbraci jest bardo miła, rodzinna. Witają się wzajemnie klepnięciem w ramię. Pamiętam, raz jednego z kleryków w Polsce tak uderzyłem to powiedział: klepie mnie ksiądz jak starą kobyłę. Przy posiłkach jesteśmy razem. Każdy ma swój pokój z łazienką. Moje okna są zwrócone na wysokie góry. Piękny widok. Na ulicach bałagan, jeżdżą szybko i jak kto chce. Jak ktoś z szoferów czy pieszych źle jedzie, czy źle chodzi i przez to przeszkadza innym, wychylają głowy z szoferki i gwiżdżą albo posyłają wiązankę słów. Raz jeden i ja otrzymałem taką wiązankę. Na szczęście nic nie rozumiałem. Jest ciepło, rozpoczęła się pora deszczowa. W ogrodach dojrzewają pomarańcze, cytryny, banany. Owoce stosunkowo bardzo tanie. Jem dużo zwłaszcza pomarańczy, bo po bananach się tyje. Krótko Ci powiem, tak dobrze duchowo i zdrowotnie jeszcze nigdy się nie czułem. Trochę tęskno za bliskimi, a jak dalej... Jeśli masz ochotę, przyjedź do Wenezueli. Tu naprawdę jest dobrze (na razie). Wiesz, ale warto. Za oknem chłopcy do późnej godziny w nocy (do 24.00) grają w piłkę. Jedna z drużyn przyzakładowych zdobyła w okręgu Caracas pierwsze miejsce. Cieszę się z wygranej z Anglią. Czas u nas inny niż w Polsce. Gdy w Polsce jest godz. 12.00 w południe to u nas 7.00 rano. Wybacz za styl i bałagan w podawaniu różnych zdarzeń. Pozdrów wszystkich współbraci i poleć mnie ich modlitwom. Benio[7] niech pozdrowi moje dzieci. Napisz dużo, tak czekam na jakiś list"[8].

„18 stycznia 1974 r. o godz. 12.00 udałem się samochodem do La Guaira, gdzie znajduje się lotnisko. O godz. 13.25 startujemy. Samolot — stary gruchot — trzęsie niesamowicie. Chwytają mnie mdłości. Jedzie ze mną ks. Stanisław Bieniek i zastępca biskupa. Po trzech godzinach lądujemy o 16.30 na miejscu. Mimo późnej godziny jest bardzo gorąco. Mówiono mi, że jest tu tak gorąco, iż oddychać nie można, a ja tymczasem oddycham swobodnie. Witają nas współbracia. Po odebraniu bagaży udajemy się do siedziby ks. biskupa. Puerto Ayacucho jest stolicą okręgu Amazonas"[9].

[7] Ks. Benedykt Andrzejuk, który zastąpił ks. Kaczmarczyka w pracy katechetycznej.
[8] Caracas, 3.11.1973 r. do ks. Lucjana Żelewskiego.
[9] Puerto Ayacucho, 22.01.1974 r. do rodziców.

Ksiądz Wiesław zamieszkał w prokurze misyjnej. Był to czas na dalszą naukę hiszpańskiego, aklimatyzację i poznanie pracy misyjnej.

SAN CARLOS DE RIO NEGRO

Pierwszą placówką misyjną było San Carlos de Rio Negro. W pracę misyjną miał go wprowadzić zasłużony polski salezjanin ks. Ludwik Wojciech, pochodzący z Goczałkowic, przez wiele lat pracujący w Coromoto koło Puerto Ayacucho. Tak opisuje ks. Wiesław pierwsze wrażenia w liście do rodziców:

„Na razie terminuję u mojego »majstra« ks. Ludwika Wojciecha, a więc gotuję, sprzątam. [...] Grunt, że czuję się zadowolony. San Carlos leży na samym końcu Wenezueli, blisko równika (między 1 a 2 równoleżnikiem) nad rzeką Rio Negro. Graniczymy z Kolumbią i Brazylią. San Carlos jest powiatem. Znajduje się tu wojsko, lekarz, szkoła i poczta, ale urzędnika pracującego na poczcie jeszcze nie widziałem. Przed kilku dniami wrzuciłem list przez okno i do dzisiaj tam leży. Ks. Wojciech pocieszał mnie, że on też przed dziewięciu dniami wrzucił tam list i też do dziś na podłodze leży. Jeżeli zatem przez dłuższy czas ode mnie listu nie dostaniecie, to się nie gniewajcie na mnie, bo to nie moja wina.

Miasteczko liczy 600 mieszkańców. Jest to w promieniu kilkuset kilometrów największe osiedle. Łączność z biskupem i innymi salezjanami utrzymujemy przy pomocy radia. Codziennie o godz. 7.00 rano łączymy się z nimi, dowiadujemy się nowości i otrzymujemy polecenia. Nasze duszpasterstwo zależy w dużej mierze od poziomu wody w rzekach, obsługujemy bowiem cały szereg wiosek indiańskich po obu stronach rzeki Rio Negro, Casiquiare i Guainiya, a więc po stronie kolumbijskiej i wenezuelskiej. Długość mojej misji wynosi: wodą 270 km i lądem 54 km. Gdy ks. biskup obsadzi Maroa, będzie mniej pracy. Teraz, gdybyśmy chcieli objechać całą naszą misję, potrzebowalibyśmy całego miesiąca czasu.

Klimat jest dość dobry, bo upały łagodzi wielka wilgoć. Aczkolwiek pora deszczowa jeszcze nie nadeszła, bo rozpocznie się dopiero w czerwcu, deszcze padają codziennie i to po kilka razy. Ludzie żyją tu trochę z rolnictwa, a przede wszystkim z rybołówstwa i polowania. Są to potomkowie dawnych Indian, ale już nieco ucywilizowani. Z natury dobrzy, nie lubią tylko, gdy ktoś ma coś więcej niż oni. Nasza plebania jest dość obszerna, bo początkowo służyła również za szkołę, a pierwsi księża salezjanie byli tu równocześnie nauczycielami.

Wszystko, co wziąłem z domu, przydaje mi się tutaj. Nawet spirytus. Okazuje się, że jest to doskonały środek leczniczy. Gdy różnego rodzaju owady pogryzą i skóra strasznie swędzi, wystarczy posmarować spirytusem, aby swędzenie ustało. Nie tak dawno obsiadły mnie jakieś niewidzialne stworzonka i gryzły

niemiłosiernie i dopiero spirytus uwolnił mnie od nich. W naszym ogródku rosną banany i potężny orzech o dużych owocach i wyjątkowo twardej skorupie. Wewnątrz jednego orzecha giganta znajduje się ze dwadzieścia mniejszych. Są bardzo smaczne i pożywne, choć nie jest łatwo je rozłupać. Mamy też kilka kur. To są nasze żywicielki. Za tydzień ma przyjechać łódź z prowiantem. Jest już w drodze. Często spożywamy ryby. Jarzyn mniej, bo trzeba je sprowadzać.

31 stycznia obchodziliśmy święto św. Jana Bosko, naszego założyciela. Myślałem, że na Mszy św. znajdziemy się tylko w piątkę: ks. Wojciech, ja i nasze dwa koty z pieskiem, ale się mile rozczarowałem — przyszło aż szesnaście osób i dlatego zwierzaki musiały pozostać na zewnątrz, żeby tłoku nie robić"[10].

„Żyjemy dość skromnie. Można schudnąć. [Po kilku miesiącach napisze do rodziców, że schudł 21 kg! — 17 VI 1974]. Jak zacznę misjonarzować już samodzielnie, nie będę żałować pieniędzy na to, aby przyjść z pomocą nawet tym najdalszym wioskom. Myślę, że dobrodzieje się znajdą. Mieszkamy wśród oceanu lasów nieprzebytych. Z samolotu widziałem tylko lasy, lasy, lasy. Wejść w nie to koniec... Pracuję wśród Indian, ale już trochę cywilizowanych. Jest tu też sporo białych. Wszyscy mówią po hiszpańsku. Najbliższy nasz sąsiad — salezjanin to ks. Wyszomierski Bolesław, pracujący w Brazylii w Cucui, na granicy z Wenezuelą. Są tam też i siostry salezjanki. Jedzie się tam sześć godzin łodzią motorową. Będziemy tam jeździć do spowiedzi. U nas w San Carlos też przydałyby się siostry. Tyle pracy duszpasterskiej wśród dziewcząt!

Jutro po raz pierwszy odprawię Mszę św. dla ludzi. Dziś sobota — przygotowuję się właśnie do tego.

Niedziela — o godz. 9.00 odprawiłem Mszę św. Przyszło 35 osób. Mało! Teraz przygotowuję obiad. Będzie zupa pieczarkowa (od Mamusi z Polski!), a następnie usmażę trochę konserw z jajkiem. Część zostanie na kolację. W ogrodzie znalazłem drzewko cytrynowe. Oberwałem ocalałe owoce. Będzie do herbaty na kilka dni. Rosną również banany i pomarańcze, ale korzyści żadnej z nich nie ma, bo kradną nam jeszcze zielone, gdy wyjeżdżamy w objazd. Trudno upilnować. Każdy chce żyć"[11].

W jednym z listów wspomina ks. Wiesław, że San Carlos jest utopione w ogromnej i nieprzebytej puszczy. „Z okna samolotu widać było tylko lasy, lasy i lasy — wpaść w nie to koniec". Po latach uratuje biednych rozbitków samolotu przed niechybną śmiercią[12]. Uchwycił swoim radiem ich wołanie o pomoc i powiadomił wojsko. Jedyną drogą jest rzeka, trzeba było więc nauczyć się pływania po niej, co nie było łatwe. Początkowo objeżdżał parafię misyjną razem z ks. Wojcie-

[10] San Carlos, 6.02.1974 r. do rodzicow.
[11] San Carlos, 26.01.1974 r. do rodziców.
[12] San Carlos, 12.06.1976 r. do rodziców.

chem, potem wyruszył z motorniczym, a wreszcie będzie odbywał podróże misyjne całkowicie sam.

Tak więc oprócz języka trzeba było opanować „umiejętność pływania motorówką po rzece. Nie jest to łatwe, ponieważ w niektórych miejscach, często najmniej spodziewanych, jest bardzo płytko. Nietrudno wówczas pozbawić się jedynego środka transportu i utknąć gdzieś w dżungli. Jedynego, ponieważ na obszarze mojej misji transport rzeczny jest jedynym sposobem komunikacji. Postanowiłem wówczas, że rozpocznę samodzielne wyprawy. Kiedy wyruszyłem po raz pierwszy, wszyscy się dziwili. Uśmiechali się, lecz byli dosyć sceptyczni. Trudno się dziwić, skoro po przepłynięciu zaledwie kilometra popsuł mi się silnik i na kilka miesięcy musiałem zaniechać wypraw do odległych wiosek. Tak, tak, bo w przypadku awarii trzeba uzbroić się w cierpliwość. Najpierw trzeba przesłać zawiadomienie do Caracas. Trwa to bardzo długo, zwłaszcza że są to znaczne odległości, komunikacja jest ograniczona, a nie wszyscy dokoła są chętni do pomocy. Trochę czasu zabiera sprowadzenie odpowiedniej części. Trzeba cierpliwie czekać na jej dostarczenie.

Podczas kolejnego wyjazdu miałem już więcej szczęścia. Po trzech godzinach drogi dotarłem do pierwszej osady. W ten sposób zaczęły się moje prawdziwe wędrówki misyjne. Niestety, kłopoty zdrowotne sprawiły, że kilkakrotnie mdlałem w trakcie drogi, co pewnego dnia mogłem przypłacić życiem"[13].

Lekarz w Caracas stwierdził, że te omdlenia są wynikiem głodzenia się i strachu (stresów). Ks. Wiesław niedojadał i ciągle obawiał się, czy motor nie zawiedzie, czy ludzie dopiszą, czy finanse wystarczą. Mimo to „regularnie co dwa tygodnie odwiedzam każdą wioskę ze swojego okręgu. Jest ich około 22 i znajdują się w Wenezueli i Kolumbii. Z przekraczaniem granicy nie ma kłopotów. Dla księdza droga jest otwarta. Ludność jest na ogół życzliwa. Problemy zaczynają się jednak pojawiać, kiedy ksiądz wkracza w sferę polityki... Wówczas może się to różnie skończyć. Jednak w moich wioskach mogę się czuć bezpiecznie. Aby dotrzeć do nich wszystkich, muszę przemierzyć ponad 700 kilometrów. Całość trasy pokonuję łodzią. Najbliższa droga lądowa znajduje się bowiem w odległości prawie 400 kilometrów, w Puerto Ayacucho"[14].

Po latach będzie wspominał te pierwsze dni w San Carlos: „Przez ponad miesiąc aklimatyzowałem się w San Carlos de Rio Negro. Uczyłem się wszystkiego: języka, zwyczajów, geografii, tamtejszych problemów — słowem wszystkiego, co niezbędne do pełnienia funkcji misjonarza wędrującego, którym miałem wkrótce zostać. W tajniki tamtego świata wprowadzał mnie polski misjonarz Ludwik Wojciech. Z nim jeździłem do pobliskich wiosek, uczyłem się języka.

[13] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s 43.
[14] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s 43.

Niestety, po sześciu miesiącach przełożeni zorientowali się, że mój hiszpański jest — delikatnie mówiąc — na niezadowalającym poziomie i przysłali mi miejscowego. Został nim ks. Fabiano Garcia, Hiszpan z pochodzenia"[15].

AMBASADOR POLSKOŚCI

„Prawdę mówiąc, to ludzie tutejsi tylko dzięki nam dowiadują się coś o Polsce. W Maroa chłopcy chcieli się nawet nauczyć kilka słów po polsku. Powtarzałem im „dzień dobry" chyba ok. pół godziny, ale wątpię, czy zapamiętali. Często sami pytają o nasz kraj. Lubią słuchać opowiadań o naszej historii, geografii, ludziach. Oni pierwsi przynieśli mi wiadomość, że Polska pokonała Argentynę w piłkę nożną"[16].

W jednym z listów ubolewa, że ks. Bolesław Wyszomierski po pięciu latach pracy w Brazylii zapomniał polskiej mowy. „Ja do tego nie dopuszczę". Stąd kontakty z Polakami pracującymi w Wenezueli i korespondencja z rodzicami i współbraćmi w Polsce.

RODZICE KS. WIESŁAWA

Japońskie przysłowie powiada, że odlatujące ptaki pozostawiają gniazda. Ks. Wiesław zostawił w Oświęcimiu gniazdo, w którym się wychował, i kochających rodziców.

W jednym z listów pisze: „tak bardzo brakuje mi Was i tęsknię mocno tak, że liczę i skreślam miesiące, które mnie od Was dzielą i z utęsknieniem czekam dnia spotkania, to jednak wierzcie mi, że powziętej decyzji nie żałuję. Był to, jak mi się zdaje, najbardziej słuszny krok w moim życiu"[17].

W liście do swojej siostry Teresy pisze: „Piszesz mi, że Mama choruje. Reniuś, troszczcie się o Mamę! Bez mamy byłoby mi tu bardzo ciężko. Ta myśl, że w Polsce jest ktoś, kto bardzo lubi, też nie bez znaczenia. A co może być większe i piękniejsze nad miłość matki"[18].

Każdy list do domu był ręcznie i kaligraficznie przez ojca przepisywany do dużego albumu. Osobno zbierano zdjęcia. W książce *Przyszedłem, aby im służyć* wykorzystałem właśnie te listy. Zrobiłem to trochę wbrew ks. Wiesiowi, który

[15] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s.43.
[16] San Carlos, 17.06.1974 r. do rodziców.
[17] San Carlos, 28.08.1974 r. do rodziców.
[18] Caracas, 27.07.1974 r. do siostry Teresy.

był z natury bardzo skromny, nie lubił się afiszować. Szkoda, że cenzura i redakcja sporo pozmieniała. Listów zachowało się sporo. Co się dało, zebrałem i przepisałem. Praca była żmudna, bo nasz misjonarz pisał maczkiem i niezbyt wyraźnie. Podstawowym sposobem kontaktu między ks. Wiesławem a rodzicami nie była jednak korespondencja, ale modlitwa. Nie ma listu, żeby misjonarz nie przypominał się rodzicom i rodzinie o pacierz. Zresztą była umowa, że w oznaczonej godzinie — uwzględniwszy różnicę czasu — klękali do modlitwy rodzice w Oświęcimiu i ks. Wiesław w Wenezueli, niezależnie, czy był na lądzie, czy w łodzi na wodzie.

Ojciec ks. Wiesława starał się też o obrazy do budujących się glinianych kościółków indiańskich w buszu. W jednym liście Misjonarz wspomina: „We wtorek udaliśmy się w podróż do Maroa. Po drodze ks. biskup poświęcił dwie kaplice nowo zbudowane. W jednej z nich wszyscy podziwiali piękny obraz, który Tatuś kupił w Gdyni. Jest on wielką ozdobą tej kaplicy. Ludzie są z niego bardzo zadowoleni"[19].

Często prosi o przepisy kulinarne, często dziękuje za paczki. W jednym liście tak opisuje radość z paczki od mamy: „9 listopada o godz. 10-ej rano w porcie La Guaira witaliśmy ks. Wojciecha Paszendę. Pierwszy raz zobaczyłem dwa polskie statki w porcie wenezuelskim: były to »Wyspiański« i »Bolesław Śmiały«, na którym przypłynął ks. Paszenda. Udaliśmy się na »Bolesława Śmiałego« i tam z kapitanem zjedliśmy polski obiad. Najbardziej ucieszyła mnie paczka od was, Kochani Rodzice. Wybuchła salwa śmiechu, gdy na oczach kolegów z przejęciem wyciągałem z paczki ciepłe kalesony. My tu na miejscu nieraz zazdrościmy Indianom, że chodzą na Adama, a tu nagle ciepła bielizna!"[20].

Krewni i współbracia próbowali przysyłać paczki żywnościowe, ale ks. Wiesław szybko zrezygnował z takiej pomocy, bowiem cło było wysokie, dodatkowo po paczkę trzeba było jechać sporo kilometrów, a wiktuały przychodziły najczęściej w opłakanym stanie.

Z gościnności rodziców korzystał zwłaszcza w czasie urlopów, przypadających co pięć lat. Po nich rolę przejął brat Marian.

MISJONARZ — SPORTOWIEC

Znaliśmy Wiesia jako dobrego sportowca. Grał zawsze z zapałem w piłkę nożną. Jego brat wspomina, że ojciec jako kolejarz otrzymywał z przydziału ubranie i buty. Buty zawsze przypadały w udziale Wiesławowi. Niszczył je zresztą

[19] San Carlos, 29.10.1975 r. do rodziców.
[20] Caracas, 28.11.1974 r. do rodziców.

bardzo szybko, właśnie grając w piłkę. Zapał sportowy nie opuścił go i na misjach. W listach często pisze o grze z chłopakami.

„1 maja (1974) wziąłem ze sobą grupę chłopaków — moich sportowców i wypuściliśmy się do Kolumbii..."[21]. „15 czerwca (1974) odwiedził mnie ks. Wyszomierski Bolesław. Przyjechał z grupą chłopaków i starszych. Zagraliśmy mecz w nożną"[22].

„Na razie przerywam pisanie, bo słyszę krzyki: Ojcze, chodź grać w piłkę nożną. Prawie 58 lat i jeszcze mnie zmuszają do gry. Ale się jeszcze liczę jako gracz. To cieszy też.

W Solano zagraliśmy Indianie przeciw gwardii narodowej, ja grałem z Indianami. Gwardia na służbie pogranicznej z różnych stron Wenezueli: hi, hi, hi wygramy wysoko. Odpowiedziałem: zobaczymy. Wynik 4:2 dla nas. Trzy gole zdobyłem ja. Gwardia mnie nazwała truteń, bo nie biegałem dużo tylko oczekiwałem na piłkę przy ich bramce, unikając spalonego i umieszczałem gole. W 60 roku życia myślę zakończyć karierę piłkarską, jasne, jak dożyję"[23].

PRACA OD PODSTAW

Praca misyjna ks. Wiesława to nie tylko odprawianie mszy św. i sprawowanie sakramentów. „Na tych terenach potrzebna jest prawdziwa praca od podstaw. Przejawia się to na wiele sposobów. Zakładamy maleńkie szkoły, w których miejscowi Indianie mogą uczyć się hiszpańskiego. Analfabetyzm jest tam bowiem dosyć mocno rozpowszechniony. Ponadto kształcimy w podstawowym zakresie w dziedzinie rolnictwa i pielęgniarstwa. Jednak osoby chcące zdać egzamin maturalny musimy posyłać do La Esmeralda nad Orinoco"[24].

Ks. Wiesław opisuje też transport dzieci do Esmeraldy. Podróż w jedną stronę trwała do pięciu dni łodzią. „Ostatnio towarzyszyłem grupie młodzieży, która rokrocznie udaje się nad górne Orinoco, aby studiować w jednej z naszych szkół. Płynąłem w mojej małej łódce, tym razem z motorniczym i dobrym myśliwym, a za nami jeden dzień drogi duża grupa młodzieży w dużej łódce. Trzeba było im zapewnić jedzenie w sześciodniowej podróży do szkoły. Cóż robiliśmy? Polowaliśmy na dzikie świnie i inne zwierzęta, łowiliśmy duże ryby. I gdy już zapewniliśmy im byt, wróciłem przez San Carlos do Maroa. Oczywiście spało się w ciągu tych dni na gołej, grzanej przez słońce skale. Nocami deszcz przerywał

[21] San Carlos, 21.05.1974 r. do rodziców.
[22] San Carlos, 17.06.1974 r. do rodziców.
[23] Santa Lucia, 18.12.1990 r. do brata Mariana.
[24] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s. 43.

smaczne spanie. I tak do rana mokrzy oczekiwaliśmy pierwszych promieni słońca. Komary i moskity też dawały znać o sobie, choć mniej niż w porze deszczowej"[25].

Praca od podstaw to także nauka różnego rodzaju rzemiosła. W jednym z listów pisze: „Pracy jak zawsze dużo. Ale myślę, że nie tyle co w Polsce. Bo czasem, żeby dotrzeć do wioski zaplanowanej musisz płynąć trzy godziny. I w ciągu dnia nie zawsze możesz im służyć, bo albo są w dżungli na swych działkach, albo na polowaniu, albo łowią ryby. Mniej więcej o godzinie 15 zaczynają się pokazywać. Obecnie rozwijam więcej moją pracę. Dawniej, kiedy mniej umiałem po hiszpańsku, wydaje mi się, że więcej w pracy kładłem nacisk na sprawy religijne. Obecnie musi człowiek pomyśleć o wszystkim. Np. w tym roku w ośmiu wioskach zorganizowałem kursy krawieckie. Dobrze. Musiałam więc szukać materiału do szycia, nici, guzików i to z pierwszego źródła (z fabryki), bo tanio. Opisać wszystkie starania, podróże samolotem, łodzią. Czasem w jedną noc i w jednym dniu przemierzać wielkie przestrzenie, aby coś załatwić. I jakoś zawsze wyszło dobrze. Zrobiłem też kursy stolarskie (zorganizowałem), alfabetyzację. W pracy duszpasterskiej duży nacisk kładę na tworzenie wspólnot chrześcijańskich, co same mogą rozwiązywać swoje problemy materialne i religijne. Np. ostatnio, wspinając się w górę rzeki, kontrolowałem tylko pracę katechetów. I w większości wypadków byłem z nich zadowolony"[26].

„Na zebraniu, jakie mieliśmy przy końcu grudnia w Puerto Ayacucho, przekonali się wszyscy, nie chwaląc się, że pracując według mej idei byłem na właściwej drodze. Moja idea — od początku szukałem sobie między ludźmi moich następców, którzy w razie mojej zmiany mogli gromadzić ludzi w kaplicach czy domach na spotkania religijne. Zacząłem tworzyć małe wspólnoty chrześcijańskie. I to właśnie ma być główny cel naszej pracy w całym wikariacie"[27].

„Ks. biskup po krótkim powitaniu otworzył mi wielkie możliwości i pomoc w postępie materialnym na moim terenie, ofiarowując wiele kursów, które pomogłyby utrwalić to, co w ciągu wielu lat rozwijałem; jasne, nie zaniedbując części duchowej człowieka. Choć, prawdę mówiąc, trudno oddzielić jedno od drugiego. Człowiek kompletny to materia i duch.

Dziwi mnie wielka życzliwość, jaką otrzymuję ze wszystkich stron. Coś niespotykanego od tylu lat na misji. Tu w domu misyjnym zdobyli mi materiał do kursów kroju i szycia. Już go wysłali do Puerto Ayacucho. Również po cenie niskiej kupili mi 150 tuzinów nylonu potrzebnego do robienia hamaków (nylon, jaki zostawiłem w domu). Płaci go Ince. Otrzymałem 12 kwasów różnego rodzaju. Otrzymałem pierwszy raz ze strony domu misyjnego dużo jedzenia, ubrań uży-

[25] Maroa, 9.01.1987 r. do brata Mariana.
[26] San Carlos, 1.08.1982 r. do rodziców.
[27] Caracas, 3.03.1981 r. do rodziców.

wanych, zeszytów. Z tym wszystkim pojechałem samochodem na lotnisko wojskowe z myślą o przewiezieniu tego, co nazbierałem, do San Carlos de Rio Negro. Na lotnisku przyjęli mnie bardzo dobrze. Zresztą oficerowie lotnicy w Wenezueli mają dużo szacunku do księży. Odlot jest wyznaczony na 23 IX. Myślę lecieć z nimi. Chociaż ich data nie zawsze jest pewna. Stąd mogę jeszcze zmienić czas wyjazdu do misji. Jedno wiem, że oczekuje na mnie dużo pracy także w organizowaniu katechezy, w przygotowaniu katechetów, w przygotowaniu do wszystkich sakramentów w Maroa i na wioskach indiańskich.

Ogólne wrażenie moje — to niezwykła życzliwość do mnie ze strony biskupa i wielu współbraci. To coś niezrozumiałego dla mnie jak dotychczas"[28].

„Pozostanę w tym samym miejscu jako misjonarz wędrujący. Praca ta sama choć bardziej rozwinięta. Ten rok będzie właściwie decydujący. Przynajmniej bardzo ważny dla nas. Wiesz, że w ciągu wielu lat robiłem różne kursy (kurs kroju i szycia, artystyczny, stolarski itd. itd.). W tym roku zdecydowaliśmy się na produkcję, tworząc zorganizowane grupy Indian (wioski), tzw. *empresas*, coś w rodzaju spółdzielni. Wszystko teraz zależy, jak będą funkcjonować. Jeśli dobrze, życie materialne tych wiosek polepszyłoby się znacznie. Ale wiadomo, dużo trudności ze wszystkich stron, a zwłaszcza ludzi, co dotychczas żyli z potu Indian, wykorzystując ich w straszny sposób. Drugi problem to transport. Myślimy o naszym własnym transporcie. I tu myślę o księżach kolegach, co pracują w Niemczech, być może, że nam pomogą materialnie. Trudności na każdym kroku.

Zdziwisz się może, że misjonarz i pisze o sprawach materialnych, a nie duchowych. Myślę, że gdziekolwiek by mnie posłali zawsze bym myślał o biednych, o ich sytuacji materialnej, moralnej, duchowej. Trudno przemawiać do nich o dobrym Bogu, gdy są głodni, niedożywieni. Wraz z postępem czysto materialnym idzie postęp duchowy. Przynajmniej pracujemy nad tym. I tak było wiele chrztów osób dorosłych. W jednej tylko wiosce kolumbijskiej przygotowałem 5 młodzieńców do chrztu i pierwszej Komunii. W Santa Lucia 4 małżeństwa otrzymały pierwszą spowiedź, Komunię i sakrament Małżeństwa. O małych dzieciach się nie mówi, bo to jest normalne. Inni dorośli czekają na sakrament Małżeństwa już od kilku lat przygotowywani"[29].

„Równolegle z procesem nauczania prowadzę działalność duchowną. We wsiach katolickich, które stanowią większość, odprawiam mszę święta, naukę dostosowuję do „potrzeb chwili". Zdarza się, że mieszkańcy spotykają się z niesprawiedliwością ze strony członków rodziny, sąsiadów, znajomych czy też władz. Muszę wówczas pomóc im rozwiązać ich problemy, odpowiednio zinterpretować przeżyte doświadczenie itp. W wioskach, w których mieszkańcy mówią, że są ka-

[28] Caracas, 19.09.1996 r. do rodziców.

[29] Caracas, 1.08.1988 r. do brata Mariana.

tolikami, a tak naprawdę nie przyjmują do końca tej wiary, przeprowadzam jedynie liturgię słowa. Kiedyś robiłem to osobiście, obecnie — liturgię prowadzą katecheci. Po długich latach przygotowań doprowadziłem do sytuacji, w której nie ma miejscowości bez katechety. To ułatwia bardzo prowadzenie misji"[30].

KOŚCIOŁY

„Na samym początku, wszystko miało miejsce na zewnątrz, w cieniu drzew, pod palmami. Z czasem zaczęliśmy budować kaplice. Oczywiście różnią się one od istniejących w Europie. Wykonywaliśmy je z drewnianych pali, które służyły jako fundamenty, następnie kładliśmy pomiędzy nie glinę. Natomiast dach robiliśmy z liści palmowych"[31]. W jednym z listów pisze: „W kwietniu naprawiałem dach na kościele w Maroa. Robiliśmy to razem z ks. Paszendą. Ks. Wojciech pisze mi, że teraz woda nie przecieka, ale tylko wtedy, gdy deszcz nie pada. Trzeba będzie go znów naprawić. Również zabrałem się do budowania kaplic po różnych wioskach. W jednej już ukończyliśmy budowę takiej kaplicy z drzewa, gliniastego błota (ściany) i liści palmowych (dach). Nie ma co budować solidniejszych, bo ludzie często zmieniają miejsce zamieszkania. Zdarza się, że w puszczy zostaje kaplica, a ludzie wędrują w inne strony. Przy kaplicy robimy zaraz i zakrystię, która równocześnie służy mi za mieszkanie, gdy do danej wioski przyjeżdżam. Jakże to przyjemnie odpocząć po podróży we własnym mieszkaniu — zakrystii. Jedną poświęciłem na Św. Piotra i Pawła. Do wykończenia czeka jeszcze pięć. Myślę, że wystarczy tyle w jednym roku!"[32].

NIEBEZPIECZEŃSTWA

„Piszesz mi, Ciociu, że udaję odważnego. Nic z tego. Wiedz, Ciociu, że przed wyruszeniem w każdą podróż mam dużo strachu, nie wiedząc, co ta podróż przyniesie i przez to przed każdą podróżą jestem bardzo nerwowy. Po przejechaniu kilku kilometrów staję się obojętny na wszystko, na najgorsze. I tak co miesiąc. Teraz wody mało, podróż bardziej niebezpieczna".

„W mojej misji większość to katolicy, ale są i takie wioski, gdzie wszyscy są katolikami, ale żaden nie jest ochrzczony, nawet dorośli. Ale tak, są katolikami. Dużo nie praktykuje religii katolickiej"[33].

---

[30] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s. 43.

[31] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s 43.

[32] San Carlos, 15.07.1975 r. do odziców.

[33] San Carlos, 19.12.1975 r. do s. Zbigniewy Kaczmarczyk.

Pracy misyjnej towarzyszą nie tylko stresy. Zachowały się dwa opisy spotkania z tygrysami, są tam też narzekania na trudności językowe, nie tylko w opanowaniu hiszpańskiego, ale też w dogadaniu się z Indianami w ich językach. Trapią go choroby, miał operacje w szpitalu w Caracas, kilka razy w drodze zgubił motor przy łodzi, wiele razy był bezradny w czasie przejazdu przez najeżoną skałami rzekę. Były trudności z ludźmi, o których wprost nie wspomina, ale można się ich domyśleć choćby ze zdania przy opisie spotkania z tygrysami: „nieraz i zwierzęta są mniej niebezpieczne niż ludzie". Oto kilka fragmentów z korespondencji ks. Wiesława, gdzie opisuje te trudności.

„Praca jest szara, prosta, nieraz trudna, kosztuje trochę wysiłku przy dużym upale lub deszczu, stąd jadąc tu, trzeba się nastawić na najgorsze, a wtedy człowiek będzie zadowolony na pewno. Nie jest tak źle, choć tęsknota pożera człowieka za ojczyzną, rodziną...

Ja nawet czuję się dobrze, duchowo nawet bym powiedział lepiej niż w Polsce. Przede wszystkim więcej się modlę. Wiadomo, jak trwoga, to do Boga. A jeżdżąc samotnie i jako motorzysta, ciągle jestem narażony na niebezpieczeństwo, bo Rio Negro ma dużo skał, zwłaszcza gdy wody w rzece mało. Ale najgorsze miesiące już mam poza sobą. Nieraz i śmiać mi się chciało i płakać, bo rzeka szeroka na 800 m i nie ma przejścia, bo skały, bo małe wodospadziki, ale z pomocą Bożą jakoś zawsze przebrnąłem. Trzy razy już trafiłem w podwodną skałę, a raz w nocy wjechałem na kupę piasku, ale to było przyjemne. Praca jednak daje dużo satysfakcji.

Dobrze, że nie znam jeszcze zbyt dobrze języka hiszpańskiego, bo łatwiej mi przemówić do ludzi indiańskich, którzy też go dobrze nie znają. Najwięcej mam Indian ze szczepu Kuripako, ale są też inni, trudno mi ich bez błędu nazwać. Posługują się też swoim narzeczem (językiem). Są już w znacznym stopniu cywilizowani. Raz po raz odwiedzają nas i mniej cywilizowani. Tacy, którzy czują się najlepiej bez ubrania i z łukiem w ręku. Łuku używają do polowania, do łowienia ryb i do walki z innymi szczepami, często i między sobą. Za kilka dni udaję się znowu w kilkunastodniową podróż. Wody w rzece już więcej o 2 m, a przybędzie jeszcze 4 m, a więc jest różnica między niskim i wysokim stanem wody"[34].

„Inna sprawa, którą chcę Ci, Marianie, opisać, jest zła i dobra, albo lepiej — wyszła na dobre. Trzy miesiące temu popłynąłem z posługą duszpasterską do kolumbijskiej miejscowości San Felipe. Po skończeniu przygotowania do pierwszej Komunii wsiadłem do łódki, włączyłem motor i naprzód. Ale zbywało mi trochę czasu, zdecydowałem odwiedzić jeszcze inną miejscowość, aby zobaczyć, co tam można zrobić (miesiąc temu skarżyli się, że oni też są katolicy i prawie żaden z nich nie jest ochrzczony). Zrobiłem łodzią gwałtowny zakręt, motor nabrał

[34] San Carlos, marzec 1974 r. do ks. Stanisława Styrny.

powietrza, źle przykręcony do łódki odłączył się od niej i wpadł na głębokość 12 m. Rozpacz, najlepszy mój motor, do widzenia — nigdy. Kolumbijczycy pocieszali mnie, że gdy opadnie woda znajdzie się. I opadła woda i nie znalazł się. [...]

Będąc w Caracas na leczeniu, w jednej z kaplic prywatnych (na prokurze) z księdzem prokuratorem, na jednej Mszy niedzielnej, zrobiliśmy propagandę, aby mi pomogli kupić nowy motor. I wyobraźcie sobie, po kilku dniach zebrali pieniądze na motor większy niż miałem i jeszcze zostało na części zamienne. Również znalazłem dobrodziejów na kupno nogi drewnianej dla jednego Indianina, który stracił ją przez ukąszenie jadowitego węża"[35].

„Malaria powtórzyła się jeszcze dwa razy i teraz na nowo w porządku. Przybrałem na wadze i czuję się naprawdę dobrze. Choć trochę się przejmuję, bo malaria w tym roku się trochę rozmnożyła. Toteż zobowiązałem się raz w miesiącu odwiedzić wioski z pielęgniarzem, który równocześnie jest katechetą"[36].

„Ostatnio miałem dość interesujące spotkanie. Z braku komunikacji z jedną wioską odległą od Maroa o 32 km wyruszyłem na piechotę przez dżunglę. Już przeszedłem 25 km (mniej więcej) i na jednym zakręcie wychodzi mi na spotkanie tygrys. Stanęliśmy naprzeciw siebie. Ja błyskawicznie wyciągnąłem z torby nóż już przedtem przygotowany. Tutejsi zawsze mi mówili: »Jak, padre, spotkasz tygrysa, nie bój się, bo tygrys to czuje«. Czy to możliwe nie bać się? Więc zaatakowałem go, powoli idąc naprzeciw niemu. I cóż, zaczął się wycofywać. Ale po kilku krokach znowu zawrócił. I wtedy przypomniał mi się fortel opowiedziany przez padre Garcia: »Jeżeli spotkasz tygrysa i masz nóż, ostrz go o skałę«. Nie było skały. Ale w międzyczasie uzbroiłem się w grubą gałąź (wykorzystałem wycofywanie się tygrysa). Więc zacząłem ostrzyć nóż o tę gałąź twardą i wtedy tygrys wskoczył w dżunglę i nie pokazał się więcej. Po jednej i pół godzinie dotarłem szczęśliwy do wioski. Piszę Wam to, nie żeby Was nastraszyć, ale aby podzielić się radością i myślę, że nieraz i zwierzęta są mniej niebezpieczne niż ludzie"[37].

„Teren pracy jest bardzo obszerny, być może samochodem byłoby dużo lepiej i szybciej, bo z wiosek, które są odlegle od San Carlos o 40–50 km można by było powrócić nawet nocą i spać wygodnie w domu. Ale wiemy, że to jest niemożliwe, bo nie ma dróg, więc dojazd tylko wodą. Jednak z Maroa do wioski Yavita (32 km) jest droga leśna w okropnym stanie, ale się przejedzie, zwłaszcza moim motorowerem. Pewnego razu napotkałem dwa tygrysy. Z daleka wydawało mi się, że to psy, bo blisko Maroa. Po stwierdzeniu, że to są tygrysy, nacisnąłem na gaz i skierowałem motor przeciwko najbliższemu. Uciekł. Drugi, widząc, że uciekł jego towarzysz, uciekł w drugą stronę. I tak się skończyła historia z ty-

[35] Caracas, 24.03.1991 r. do brata Mariana.
[36] Caracas, 27.02.1989 r. do brata Mariana.
[37] Caracas, 1.06.1982 r. do rodziców.

grysami. Nie ma ich dużo, bo ludzie na nie polują. Skóra z tygrysa kosztuje czasami, gdy ładna, do 200 dolarów (860 boliwarów). Mięso też dobre do jedzenia, chociaż z innych zwierząt jest smaczniejsze. Niedawno upolowaliśmy kilka małp. Nie wszyscy jędzą mięso z małpy. Kazałem więc je przygotować dobrze kucharzom i podać do stołu. Spytałem potem, czy smaczne mięso? Bardzo smaczne — odpowiedzieli mi. Więc zjedliście mięso z małpy. Mała konsternacja. Ja jem wszystko to, co jedzą nasi ludzie i być może przez to czuję się dobrze. Bo w innym wypadku trzeba by było jeść stale konserwy, a to jest szkodliwe dla zdrowia. Hodowla owiec nie wyszła nam. Pozostały tylko w jednej wiosce. Sprowadziłem krowy (3) do jednej wioski — zgubiły się w dżungli. Szukaliśmy ich. Może się znajdą. Czasami myślę, że ci Indianie nie są przygotowani do hodowli. Chcą mieć owce, krowy, ale chcą, by się chowały same, bez ich udziału, a to jest niemożliwe. Jednak dokonuje się w naszych stronach stały postęp. Już wiele wiosek ma prądnice elektryczne, szkoły aż do trzeciej klasy, infirmarzy. Budujemy domy ludowe z różnym zadaniem, robimy kursy stolarskie, krawieckie, artystyczne (robienie różnych przedmiotów), a także rozwijamy wśród młodych sport. Przygotowujemy ich także religijnie do życia religijnego bez opieki księdza, bo jest nas coraz mniej. Od 21 października do 1 listopada miałem wizytację biskupa. A więc w ciągu 12 dni odwiedziliśmy wszystkie wioski aż do granicy z Brazylią. Biskup był bardzo zadowolony, bo wydaje mi się, że zdołałem stworzyć w różnych wioskach dość rodzinną atmosferę. Przyjmowali go ludzie serdecznie. Dnia 5 listopada po święcie (odpuście) św. Karola (San Carlos) wraca do Puerto Ayacucho. Ksiądz inspektor, który nas odwiedził, również był bardo zadowolony z pracy mojej. Kupił mi aparat fotograficzny dobrej marki. Posyłam zdjęcie zrobione tym aparatem. Gdy Was odwiedzę, zbaczycie także przezrocza"[38].

„Na terenie mojej misji w czasie mojej nieobecności było trochę konfliktów między wojskami a poszukiwaczami złota z Kolumbii i Brazylii. Mówią, że złowiono ryby zatrute rtęcią przez poszukiwaczy złota: niebezpieczeństwo dla naszego zdrowia i życia. Jasne, są jeszcze inne trudności, ale chyba to Was nie interesuje, a mogłoby niepokoić. Ważna jest chęć do dalszej pracy. To ważne, bo ksiądz powinien ożywiać innych do działania dobrego, a nie zniechęcać"[39].

MIŁOŚĆ SILNIEJSZA OD ŚMIERCI

„Jestem sam. Sam? Dookoła żyją ludzie bardzo życzliwi z trybu Baniba, co się bardzo cieszą, gdy jestem z nimi i smucą się, gdy muszę ich opuścić, by

[38] San Carlos, 3.11.1980 r. do rodziców.
[39] Caracas, 19.09.1996 r. do brata Mariana.

odwiedzić i służyć wioskom wzdłuż Rio Negro. Tak że tworzymy jedną rodzinę. Założyłem w Maroa centrum młodzieżowe, tak że gdy jestem, Maroa ożywia się, muzyka, śpiewy, zawody sportowe, przezrocza; nie mówiąc o ożywieniu religijnym. Niedawno przygotowałem do pierwszej Komunii wielu starszych ludzi, mieli otrzymać sakrament małżeństwa. Zaprosiliśmy biskupa. Święto na całą parę ku zadowoleniu wszystkich. Zresztą po co to pisać"[40].

„W grudniu objechałem ostatni raz w 1979 roku wszystkie wioski, zatrzymując się w La Comunidad 2 tygodnie, by przygotować pierwszą Komunię. Żeby nam nie było głodno, postarałem się o 100 litrów benzyny i z całą wioską wyruszyliśmy w głąb dżungli na przygotowanie do pierwszej Komunii, a także zaopatrzyć się w jedzenie na pierwszą Komunię i święta Bożego Narodzenia. Na pierwszym postoju blisko ich „conuco" (pólko) zostawiliśmy kobiety i dzieci i jednego mężczyznę (można powiedzieć ojca i dziadka wszystkich). Zaś z młodszymi mężczyznami (myśliwymi) i z tymi, co przygotowywali się do pierwszej spowiedzi, popłynęliśmy jeszcze jeden dzień drogi łodzią motorową w głąb dżungli. Spaliśmy, gdzie się dało. Najczęściej pod gołym niebem, gdzieś na skale, albo w hamaku między drzewami. Jedliśmy, co Bóg dał z polowania albo z połowu i jeszcze musieliśmy, co zbywało, zasolić, aby zostało na Święta dla wszystkich rodzin. Religię miałem w czasie wolnym 3 razy dziennie albo w łodzi, albo na skale, lub w prowizorycznie skleconej chacie. Przygotowanie wypadło — mnie się wydaje — najlepiej, jak dotychczas. Dało się to zauważyć w czasie pierwszej spowiedzi i Komunii św. Komunia święta odbyła się w noc Bożego Narodzenia. Bałem się troszeczkę, żeby mi starsi nie wypili coś ostrego, jak to bywa z okazji Świąt. Nic z tego, ni jednej kropelki nie wypili. Co potem było po moim odjeździe, nie wiem. Ale wytrzymali jednak, to im się chwali. Przed północą dzieci i młodzież z różnymi instrumentami własnej produkcji obchodziła wszystkie rodziny po kolei, grając i śpiewając kolędy. A że wszyscy ich częstowali kawą, stąd też w czasie pierwszej Komunii wszyscy byli bardzo bladzi. Przestraszyłem się trochę. Potem wytłumaczyli powód tego (wypili na raz za dużo kawy). Komunia wypadła bardzo pięknie. Mieliśmy też choinkę i żłóbek w nowo wybudowanej kaplicy. Kaplicy skromnej, bo zbudowanej z drzewa, błota i liści palmowych, ale pięknej, bo wytynkowanej i wymalowanej. W kaplicy tej znajduje się obraz św. Róży, wymalowany w Polsce. Mamy też w tej wiosce piękny dom, przeznaczony na różne cele. Nazwałbym go domem kultury, bo w nim się gromadzimy, mamy trochę książek, tu uczymy starszych czytać, pisać i rachować, rozwijamy sport i rozstrzygamy w nim różne sprawy"[41].

[40] Puerto Ayacucho, 19.06.1983 r. do rodziców.

[41] San Carlos, 30.01.1980 r. do rodziców.

W czasie ostatniego pobytu w Polsce powiedział dziennikarzowi: „Cały czas nie przestaję pamiętać o ludziach, których zostawiłem na tamtym kontynencie. Niedługo będę wracał. Muszę wysłać 30 osób na maturę. To duży wysiłek finansowy i organizacyjny..."[42].

W 2000 roku obchodził czterdziestolecie kapłaństwa, jednak nie mógł przybyć do Polski. W lipcu udał się do stolicy kraju, Caracas, gdzie odprawił rekolekcje. W niedzielę 16 lipca koncelebrował wraz z księdzem Ryszardem Urbańskim Mszę św. dla tamtejszej Polonii, po której z radością wracał do swoich Indian. We czwartek 17 sierpnia około godz. 13.00 utonął. Trudno powiedzieć, czy był to wypadek, o który tam nietrudno, czy po prostu zasłabł, wpadł do rzeki i utonął.

Od nieżyjącego już brata ks. Wiesława, p. Mariana Kaczmarczyka dostałem taki list: „Pragnę tą drogą serdecznie Księdzu podziękować za wzięcie w swoje ręce pracy wspomnień o śp. ks. Wiesławie, misjonarzu salezjańskim znad Rio Negro w Wenezueli. Mamy w pamięci jego ostatnią wiadomość i pozdrowienie, które przekazał telefonicznie z Caracas 15.07.2000 r. Dowiedziałem się od niego wówczas, że miał zdarzenie, którego skutkiem »dziś« byśmy już nie rozmawiali. Na pytanie moje — co to za zdarzenie — odpowiedział: korzystam z dobrodziejstwa użyczenia mi telefonu, nie mogę nadużywać czasu trwania rozmowy. Jak przyjadę w odwiedziny do kraju, to opowiem. To zdarzenie zabrał ze sobą do grobu. Od tego czasu głos jego dla mnie ucichł na zawsze"[43]. Pan Marian wspominał, że ks. Wiesław stanął kiedyś w sądzie w obronie Indian w sporze z poszukiwaczami złota, którzy zanieczyszczali rzekę i truli ryby, podstawę wyżywienia Indian. Zresztą sprawę wnieśli do sądu wojskowi. Indianie wygrali sprawę, ale ktoś z tych, co przegrali opuszczając sąd, obiecał ks. Wiesławowi zemstę. Trudno dziś powiedzieć, co naprawdę było przyczyną śmierci misjonarza.

„Tragedia rozegrała się niedaleko od Maroa. Misjonarz zatrzymał się kilka kilometrów przy ogromnym kamieniu w rzece i robił sobie pranie. Znaleziono bowiem wiaderko z mokrą bielizną. Chłopiec płynący łodzią zobaczył pustą łódź misjonarza. Zaalarmował policję w Maroa. Ciała nie znaleziono. Wypłynęło dopiero w sobotę 19 sierpnia. Tamtejszy biskup zadecydował, że ksiądz Wiesław będzie pochowany na misji, gdzie pracował. Pasterz wśród swoich owiec.

Na pewno dotarła do was wiadomość o śmierci ks. Wiesława Kaczmarczyka. Po 26 latach pracy nad Rio Negro rzeka upomniała się o niego. Zginął, pełniąc posługę duszpasterską blisko wioski Isletas. Zatrzymał się, aby ugotować coś do zjedzenia, wyprać ubranie. Kamień był bardzo ślizgi, upadł, uderzył się tyłem głowy i plecami o gałąź. Prawdopodobnie wir wody go porwał. Jego ciało

[42] Por. R. Zdzierela, *op. cit.*, s. 43.
[43] Oświęcim, 18.12.2000 r.

odnaleziono w sobotę rano, pochowaliśmy go w Maroa w jego kościele wśród wielkiego płaczu przyjaciół i parafian.

Kiedy wypłynęliśmy nocą z piątku na sobotę z Esmeraldy, jeszcze mieliśmy nadzieję, że pomożemy w poszukiwaniach, że może się zgubił w puszczy. Niestety, po 12 godzinach jazdy motorówką przypłynęliśmy na pogrzeb.

Odszedł na wieczny odpoczynek w Królestwie Bożym Wielki Misjonarz i wspaniały człowiek, był naszym przyjacielem i zawsze pozostanie w naszej pamięci.

W jego pokoju znaleźliśmy bardzo mało rzeczy osobistych. Czytał książkę *Maryja Matka życia*. Wszystko, co miał, było dla Indian, dla jego parafian. Oni w dniu pogrzebu przyrzekli, że za żadną cenę nie oddadzą ani jednego z 18 centrów, które obsługiwał i które prowadził. Myślę, że jest szczęśliwy, widząc, że to, co rozpoczął, będzie kontynuowane. Mamy jednego wspomożyciela więcej w Niebie". (ks. Dariusz Łodziana — Wenezuela).

Pani Esperanza Perez z instytucji charytatywnej w Puerto Ayacucho tak wspomina „Padre Veslav": „W sierpniu 1996 r., kiedy zaledwie stawialiśmy pierwsze kroki, [...] przyszedł do nas misjonarz o solidnej budowie, europejskich rysach, bardzo białych włosach, nosił guayaberę (koszula), proste spodnie na szelkach, a na stopach parę kapci. Na jego twarzy widać było ukrywane wzruszenie. W następną niedzielę miał wyjechać do Polski, by odwiedzić bliskich. Pierwsze wrażenie, jakie na nas zrobił, nie uległo zatarciu, [...] zresztą we wszystkich naszych późniejszych kontaktach pozostał takim, jakim go wtedy poznaliśmy.

Tamtego dnia mówił o trzech wioskach, gdzie znajdowały się małe szkoły, ale on chciał otworzyć jeszcze kursy nauki czytania i pisania. Zaproponował nam otworzenie dwóch kursów: stolarki oraz kroju i szycia w październiku, gdy powróci, ale myślał także o pięciu kursach tkactwa i jednym produkcji instrumentów muzycznych.

Mimochodem zostawił nam swoją listę, a wszystko było tam pomnożone przez 6. Pomyśleliśmy wtedy: ten misjonarz ma wszystko zaplanowane, wszystko przemyślane, kocha swoich ludzi, tylko szkoda, że nie ma pieniędzy na realizację projektów.

Taki był początek nie dwóch, ale dziewięciu kursów, a w jego ostatnich dniach było ich 24. Bardzo lubił robić niektóre rzeczy: iść na zakupy z którymś z naszych młodych chłopaków, którzy z nami pracowali, by wybierać narzędzia, tkaniny, nici; zapuszczał się w mało znane ulice i miejsca, żeby znaleźć to, czego naprawdę potrzebował; siadał, by posmakować jakiejś potrawy; z przyjemnością patrzyło się na niego, gdy siedział przy oknie w naszym biurze i podziwiał krajobraz, zajadając ze smakiem kanapki. Ale najważniejszy był sposób, w jaki pakował zabierane przez siebie rzeczy. Nabywał specjalne worki, by wilgoć nie zniszczyła jego ładunku.

W ostatnim lipcu swego życia przyjechał cztery razy. Mogę powiedzieć, że lubił to robić. Nasze zdziwienie było większe, gdy położył na stole przywiezione ze sobą rzeczy: litr »catary«, Chrystusa pięknie wyrzeźbionego, którego zawiesił na głównym filarze naszego biura, prosząc, byśmy go stamtąd nie usuwali, oraz wiele innych figurek Chrystusa i tac wykonanych przez jego tubylców. Spytałam: Jak ojciec zachęcił Indian do wytwarzania takich rzeczy? W odpowiedzi usłyszałam: Znam drogę do was, więc mogę nadal przywozić te rzeczy. [...] Jego wizyty były okazją do opowiadania nam rozmaitych przygód misyjnych w Guainía. Dwudziestego drugiego, po zakończeniu rekolekcji, odwiedził nas po raz ostatni, a ponieważ 31 lipca kończył 67 lat, zapytaliśmy go, jak będzie je obchodził. Powiedział: »Sprawując Eucharystię, żeby się nawrócić. — Ojciec już się nawrócił! — Dla Boga więcej znaczy jeden skruszony grzesznik niż 99 świętych!«

Z wielką dumą powiedział nam, że będzie obchodził czterdziestolecie kapłaństwa i że wszyscy jego towarzysze święceń spotkają się w Polsce pod koniec miesiąca. Wtedy skorzystał z okazji i zadzwonił do Ośrodka Misyjnego w Polsce i przeprosił, że nie przyjedzie i prosił, żeby pamiętali o nim w swych modlitwach.

Dziś, gdy nie ma go już wśród nas, jesteśmy przekonani, że polska Madonna towarzyszyła mu w drodze do Ojca, gdzie otrzymał prezent życia wiecznego i świętował czterdziestolecie [...]"[44].

To, co napisałem, to tylko serdeczne braterskie wspomnienie i przypomnienie współbraciom ks. Wiesława Kaczmarczyka, wędrownego misjonarz po Rio Negro. Po skompletowaniu korespondencji, być może ukaże się coś większego. Ks. Wiesław zasługuje na to.

Sommario

Il 17 agosto del 2000 e morto nei correnti del fiume Rio Negro nelle Amazzoni venezuelane il missionario peregrinante, don Wiesław Kaczmarczyk (1933–2000). Nelle missioni ha lavorato 27 anni (1973–2000). Visitava i villaggi indiani (22) dalla parte venezuelana e columbiana, da Maroa fino a Cucui nel Brasile. All'inizio la sua sede era a San Carlos, poi a Maroa. Don Kaczmarczyk ha lavorato in parrocchia e nello stesso tempo si occupava di questioni sociali „dalle basi": la scuola, l«artigianato, lo sport, la cultura. Egli portava i giovani dai lontani villaggi indiani al centro salesiano di La Esmeralda per lo studio. Ai piu grandi proponeva la scuola dell«artigianato e il lavoro sul posto. Alla fine della sua vita dirigeva 24 officine, che si estendevano lungo il fiume Rio Negro. E difficile dire quale sia stata la causa della sua morte. Lo hanno trovato morto nel fiume, dopo alcuni giorni dal decesso.

Don Wiesław Kaczmarczyk ha lasciato abbastanza ricca corrispondenza, circa 100 lettere. Anzitutto scriveva ai suoi genitori, parenti e ai confratelli. Puo darsi che le sue lettere erano piu numerose, ma sono state distrutte. Attualmente sia le sue lettere che le foto si trovano nella famiglia

[44] M. S. Esperanza Perez, *op. cit.*, s. 35–35.

di don Wiesław, a Oświęcim. Una parte di questa corrispondenza ho messo nel libro „Sono venuto per servirli" (Łódź 1980). Nell'anno 1999 nel Settimanale di Piła era stato publicato un'intervista di Rafał Zdzierel con don Kaczmarczyk intitolata: „Dal paese lontano". Dopo la morte di don Wiesław in una rivista venezuelana „La Iglesia en Amazonas" era stato presentato un ricordo „Premio a sus 40 annos" scritto da M. S. Esperanza Perez G. Anche la rivista misionaria: Le missioni salesiane" aveva ricordato don Wiesław stampando il necrologio fatto dal direttore don B. Kant e un'altra lettera di don Dariusz Lodzian dalla Venezuela parlava delle circostanze della morte di don Wiesław. Si e anche conservato un nastro per registrazione, che avevo registrato a Ląd, quando ero andato a trovare don Wiesław nel 1978.

Nell'articolo „Lavoro missionario di don Wiesław Kaczmarczyk — il missionario peregrinante nella Amazonia venezuelana alla luce della sua corrispondenza" desidero dimostrare non soltanto lo stile del lavoro misionario di don Wiesław, ma anche la bellezza delle sue lettere, per questo non voglio sostituirlo parlando di lui, ma cito gli ampi fragmenti delle sue lettere.

RECENZJE I OMÓWIENIA

SEMINARE
2002, 18

Antoni Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000, s. 337

Jedną z podstawowych prawd chrześcijańskiej antropologii jest to, że każdy człowiek żyje z drugimi, przez drugich i dla drugich. Ta teza nabiera szczególnego znaczenia, kiedy osoba ludzka staje wobec tajemnicy cierpienia. Wtedy właśnie człowiek chory najbardziej potrzebuje obecności drugiej osoby, potrzebuje pomocy zewnętrznej, duchowego wsparcia i prostej ludzkiej miłości. Nic nie zastąpi tej miłości, która jest gotowością wytrwania z cierpiącym do samego końca. Świadomość tej prawdy staje się tym mocniejsza, im owo dotknięcie cierpieniem wypełnia całą przestrzeń ludzkiej egzystencji, kiedy ból jest nie do zniesienia i zbliża się koniec życia człowieka.

We współczesnym świecie coraz większa liczba ludzi dostrzega wielorakie potrzeby osób nieuleczalnie i ciężko chorych oraz problemy ludzi umierających i ich bliskich. Przychodzą tym ludziom z pomocą, przynosząc ulgę w cierpieniach, niosą także swoją obecność, która pomaga przezwyciężać samotność w obliczu zbliżającej się śmierci. Ta wszechstronna pomoc okazywana ludziom ciężko chorym i umierającym dokonuje się w ramach opieki paliatywnej, która jest nową gałęzią medycyny, wyrosłą na bazie ruchu hospicyjnego. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż opieka ta jest skierowana przede wszystkim do osób dotkniętych chorobą nowotworową, jednakże dotyczy także i tych, którzy znajdują się w końcowej fazie innych nieuleczalnych chorób. Dziś obserwujemy bardzo dynamiczny rozwój opieki paliatywnej na różnych szczeblach życia społecznego w skali międzynarodowej. Tym rodzajem opieki żywotnie jest zainteresowana Światowa Organizacja Zdrowia, czego wyrazem są wydawane liczne dokumenty dotyczące tej nowej dziedziny medycyny. Także u nas w Polsce zauważalny jest intensywny rozwój różnych form tej opieki. Tworzy się nowe ośrodki i zespoły świadczące pomoc umierającym i ich rodzinom. Organizuje się wiele zjazdów, sympozjów i spotkań naukowych, mających na celu wymianę myśli i doświadczeń z zakresu opieki nad ludźmi w końcowej fazie ich choroby. W rozwoju tej formy opieki medycznej w sposób szczególny uczestniczy także Kościół katolicki. Najlepszym tego wyrazem jest prezentowana pozycja książkowa ks. A. Bartoszki, poświęcona moralnym aspektom opieki paliatywnej. Autor, opierając się na wypowiedziach Kościoła po II Soborze Watykańskim, przedstawia czytelnikowi chrześcijańską wizję opieki nad ludźmi umierającymi oraz zasadnicze problemy natury moralnej odnoszące się do opieki paliatywnej. Dowodzi, że dopiero w świetle wiary, a więc w świetle Objawienia chrześcijańskiego, w odniesieniu do osoby Chrystusa i Jego dzieła zbawienia, możliwe jest w miarę pełne odczytanie istoty tej opieki i jej wymiaru moralnego.

W pierwszym rozdziale, który ma charakter wprowadzający, przedstawiona jest w szerokim zarysie koncepcja opieki paliatywnej. Ten fenomen jest umiejscowiony w konkretnych realiach współczesnego świata, dlatego analizie poddane są ludzkie postawy dotyczące kresu ludzkiego życia. Przede wszystkim chodzi tu o ukazanie zachowań osób ze świata medycznego wobec rze-

czywistości cierpienia i śmierci, jak również postaw osób najbliższych. W końcowej części rozdziału autor ukazuje trudności i problemy, jakie napotyka dzisiaj opieka paliatywna: niedostateczna wiedza pracowników służby zdrowia i całego społeczeństwa na temat zasad, metod i celów opieki, sprzeciw społeczności danego miejsca wobec budowy hospicjum, brak środków pieniężnych, niebezpieczeństwo typowo szpitalnego podchodzenia do umierających (s. 100). Autor stwierdza, że cała opieka paliatywna potrzebuje trwałego i silnego fundamentu, by realizować swoją misję, a jest nim integralna koncepcja człowieka.

Rozdział drugi poświęcony jest personalistyczno-teologicznym fundamentom opieki paliatywnej. Autor przede wszystkim przedstawia integralną koncepcję człowieka, gdzie jest on rozpatrywany w perspektywie stwórczej jako najdoskonalsze stworzenie Boże. Człowiek, będąc jednością duchowo-cielesną, jest podmiotem poznania, wolności oraz własnej cielesności. Wszystkie te wymiary człowieczeństwa decydują o szczególnej i niepowtarzalnej godności osoby ludzkiej.

W świetle integralnej prawdy o człowieku ukazuje się także ludzki i nadprzyrodzony sens cierpienia i śmierci. Spośród całego stworzenia jedynie człowiek posiada świadomość, że cierpi i musi kiedyś umrzeć. Tylko człowiek pyta o sens i przyczynę cierpienia oraz śmierci. Wszystkie ludzkie wysiłki zmierzające do odkrycia pełnego sensu cierpienia i śmierci ostatecznie prowadzą do stwierdzenia, że doświadczenia te są tajemnicą. Można ją zrozumieć jedynie poprzez wiarę, gdzie człowiek cierpiący, jednocząc się z męką Zbawiciela, ma udział w Jego odkupieńczym dziele. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż osobowa i zbawcza wartość cierpienia nie prowadzi do przyjęcia postawy biernej, lecz przeciwnie, cierpienie zawsze winno stanowić wezwanie do tego, by nieść pomoc osobom cierpiącym.

W końcowej części tego rozdziału autor koncentruje swoją uwagę na chrześcijańskiej wizji wspólnoty. Stwierdza, że podstawowym środowiskiem życia człowieka jest i powinna być rodzina. W niej bowiem ma miejsce tworzenie się więzi międzyludzkich, w niej uczymy się właściwych postaw i odniesień do najbliższych i do innych ludzi. Bazując na tych kryteriach, autor dochodzi do ważnego stwierdzenia, że u podstaw wszelkich odniesień międzyosobowych, także tych, które mają miejsce w opiece paliatywnej, winna leżeć postawa solidarności. Z niej z kolei wypływa zasada pomocniczości, która reguluje relacje między wspólnotą a osobą oraz pomiędzy wspólnotami różnego zasięgu. Wszystko to opiera się na miłości, której zasadniczym wyrazem jest czynienie z siebie daru dla innych. Konkretny człowiek, czyniąc z siebie bezinteresowny dar dla drugich, sam staje się przez to bardziej człowiekiem, zacieśniając w ten sposób stosunki międzyosobowe. Zespół opieki paliatywnej — jak stwierdza autor — jest powołany do tego, aby coraz bardziej stawać się nową wspólnotą w Chrystusie, w której jest urzeczywistniania bezinteresowna miłość (s. 200). W odniesieniu do człowieka ciężko chorego i umierającego chrześcijańska miłość zbudowana na ludzkiej solidarności i zasadzie pomocniczości winna cechować się posługą samarytańską, której szczególną formą jest opieka paliatywna.

Ostatni, trzeci rozdział recenzowanej publikacji jest poświęcony moralnym wymogom, jakie stawiane są wobec opieki paliatywnej. Podstawowym wymogiem jest towarzyszenie do końca ludziom chorym i umierającym. Pierwszym wyrazem towarzyszenia jest obecność przy łóżku ciężko chorego. Do tego zobowiązani są przede wszystkim krewni i bliscy, ale także lekarze, pielęgniarki, kapłani i wolontariusze, każdy we właściwym sobie wymiarze. Istotnym elementem towarzyszenia choremu jest szacunek wobec jego podmiotowości, który winien wyrażać się między innymi w tym, że należy mówić choremu prawdę o jego stanie zdrowia w klimacie miłości i nadziei. Budowanie relacji z chorym poprzez prawdę oznacza postawę szacunku wobec niego i partnerstwa w decyzjach i działaniach podejmowanych w ramach opieki paliatywnej.

Całościowo rozumiane towarzyszenie wytwarza „moralną przestrzeń" do wszelkich działań w wymiarze medycznym. Dotyczy to zwłaszcza zasady proporcjonalności środków terapeutycznych, która ma szczególne znaczenie w obliczu nadchodzącej śmierci. W myśl tej zasady można, a nawet trzeba zrezygnować z uporczywej terapii, co nie oznacza pozostawienia chorego na

pastwę losu. Należy się nim opiekować do końca, stosując środki proporcjonalne. W tym kontekście autor dochodzi do stwierdzenia, że stosowanie środków uśmierzających ból jest godziwe, ale wymaga ostrożności, tym większej, im większa jest możliwość wystąpienia skutków ubocznych, zwłaszcza ograniczenia świadomości i przyśpieszenia śmierci. W końcowej części rozdziału ukazano zło eutanazji, które wynika z moralnego zła zabójstwa, a temu sprzeciwia się piąte przykazanie Dekalogu. Opieka paliatywna, sprzeciwiając się zdecydowanie eutanazji, kroczy drogą autentycznej wolności, podkreśla zawsze podstawową prawdę o niepowtarzalnej wartości ludzkiego życia.

Podsumowując niniejsze refleksje, należy stwierdzić, że Kościół akceptuje, docenia i popiera ruch hospicyjny i opiekę paliatywną, wskazując potrzebę ich dalszego dynamicznego rozwoju. Całościowo rozumiana opieka paliatywna wpisuje się coraz bardziej w nurt cywilizacji miłości oraz nowej kultury życia ludzkiego, przeciwstawiającej się kulturze śmierci. Kościół w sposób szczególny akcentuje duchowy wymiar tej opieki, czego pierwszym i podstawowym wyrazem jest obecność przy ciężko chorym i umierającym człowieku.

Prezentowana monografia A. Bartoszki jest jedyną publikacją w Polsce, która łączy bogatą problematykę zasad teologicznych ze współczesnym ruchem hospicyjnym i opieką paliatywną. Daje ona rozległy przegląd nauczania Kościoła na temat tej posługi, uwzględniając przy tym jakże trudne wymogi moralne. Autor posługuje się dobrym warsztatem metodologicznym, o czym świadczą dogłębne analizy poszczególnych kwestii i stawianie właściwych wniosków. W tym miejscu nasuwa się jednak mała uwaga, mianowicie ta, że niektóre zagadnienia są zbyt szczegółowo i obszernie opracowane, co sprawia, że czytelnik musi wracać do poprzednich stron, by uchwycić właściwy tok wywodu. To jednak nie umniejsza w żadnym wypadku waloru prezentowanej pozycji. Należy również podkreślić znakomicie dobraną i wykorzystaną bibliografię, zwłaszcza w językach obcych. Ta rzetelnie opracowana pozycja winna zainteresować wszystkich, którzy w sposób teoretyczny i praktyczny zajmują się opieką paliatywną w Polsce.

ks. Jarosław Koral SDB

Zdzisław B r o d e c k i, *Prawo europejskiej integracji*, Wydawnictwo Prawnicze PWN, Warszawa 2001, s. 216

Społeczeństwo pierwszej dekady XXI wieku charakteryzuje się między innymi powszechną i wciąż rosnącą ruchliwością. Zmiana miejsca zamieszkania związana z przepływem kapitału, towarów oraz osób potęgowana jest coraz większą wolnością wyboru miejsca zamieszkania, jak i prowadzenia działalności gospodarczej, naukowej czy kulturalnej. Ten rodzaj mobilności życia w demokratycznie jednoczącej się Europie dynamizowany jest procesem integracji europejskiej, a wśród problemów, które niesie on ze sobą, są również nowe wyzwania duszpasterskie, w tym związane z duszpasterstwem Polaków mieszkających na stałe oraz przebywających czasowo poza granicami Ojczyzny.

Mówiąc o integracji europejskiej i o ruchliwości Polaków w Europie po przyłączeniu się Polski do Unii Europejskiej, trzeba najpierw przywoływać pokolenia polskich emigrantów i ich potomków z szeroko rozumianego Zachodu oraz tych, których poza politycznie wytyczonymi granicami Ojczyzny pozostawiły zawieruchy, jakie wstrząsały Europą i światem w minionym XX wieku. Emigracyjne szlaki Polaków po Europie i za Oceanem wytyczane były zatroskaniem „o chleb" i „wolność", na Wschodzie zaś zsyłkami i wywózkami aż w dalekie strony Syberii czy Kazachstanu. Dzisiaj ich potomkowie tworzą szeroko pojmowane środowiska polonijne, zasilani nowymi falami emigracji aż po ostatnie fale z końca lat osiemdziesiątych. Pojęciem tym, przy wszystkich zastrze-

żeniach co do jego zakresu, koniecznie trzeba objąć tych wszystkich, którzy swoich korzeni szukają w innych grupach narodowościowych, a utożsamiają się nie tylko z językiem polskim jako „swoim", ale przede wszystkim z polskim dziedzictwem kulturowym i duchowością, w tym i ze specyficznie polską religijnością.

W dziejach scharakteryzowanego wyżej Wychodźstwa Polakowi na obczyźnie towarzyszy polski kapłan, którego posługa ewangelizacyjna zasadza się na formułowanym przez teologię społeczną ruchów migracyjnych procesie integracji społeczno-religijnej. Duszpasterz, z natury swojego posłannictwa, pomaga tak emigrantowi, jak i przesiedlonemu wejść w życie społeczności, która go przyjęła czy w której został przymusowo osiedlony. Pomaga odnajdywać się na różnych płaszczyznach życia społecznego, zawodowego, obywatelskiego, kulturalnego i wreszcie religijnego, tak by uruchomić i ożywiać w mieszkającym poza Polską organiczny, stopniowo i samorzutnie postępujący proces społecznotwórczy, który dąży do scalenia wszystkich członków danej społeczności w pewną harmonijna całość. Proces integracji społeczno-religijnej bazuje równocześnie na zachowaniu osobistej wolności każdego i uszanowaniu istniejącego porządku, zasadza się tak na przestrzeganiu praw i obowiązków emigranta, jak i społeczności go przyjmującej Duszpasterz w swojej apostolskiej posłudze Polakom poza granicami Ojczyzny dąży do integracji, pozostawiając prawo do zachowania i pielęgnowania szeroko rozumianej odrębności.

Proces integracji Europy, który w swoją dynamikę wciąga i Polskę, w emigrantach polskich na Zachodzie ma swoich ambasadorów. Dla duszpasterstwa polonijnego staje się on nowym zadaniem wymagającym najpierw niemal gruntownej zmiany postrzegania tej formy apostolatu oraz wypracowania adekwatnych strukturalnych i organizacyjnych rozwiązań.

Wydawnictwo Prawnicze PWN z Warszawy w minionym roku udostępniło czytelnikowi w Polsce pracę prof. dr. hab. Zdzisława Brodeckiego pt.: *Prawo europejskiej integracji*. Autor publikacji, kierownik Centrum Prawa Europejskiego na Uniwersytecie Gdańskim, podjął się próby opracowania, jak sam zaznaczył, z wielką wstrzemięźliwością „prawa europejskiej integracji", które w istocie tworzy „własny porządek prawny, zintegrowany z systemem prawnym państw europejskich" (s. 26–27).

Omawiając zagadnienie ogólne, Z. Brodecki we „Wprowadzeniu" w omawianej publikacji scharakteryzował rozległą tematykę europejskiej integracji, a syntetyczne przedstawienie europejskiej cywilizacji potraktował jako punkt wyjścia refleksji nad kierunkami integracji (ponadnarodowym i międzyrządowym) i procesem konstytucjonalizacji oraz nad wypracowaniem słusznej autonomii przynależnej prawu europejskiej integracji. W kolejnych rozdziałach omawia europejskie prawo ustrojowe oraz proces tworzenia, stosowania i przestrzegania go w państwach Unii Europejskiej. Pojęcie integracji wprowadza w studium o filozofii prawa europejskiej integracji i jest wstępem do kolejnych rozdziałów omawiających szczegółowe dziedziny tej rodzącej się gałęzi prawa: a mianowicie prawo europejskiej integracji gospodarczej, społecznej i politycznej, stanowiąc próbę ujęcia życia jednoczącego się organizmu Starego Kontynentu. Dwa ostatnie rozdziały w założeniu autora przedstawiają wraz z całą wieloaspektowością stan obecny procesów integracyjnych, a mianowicie próbują usystematyzować początki prawa europejskiej integracji politycznej oraz innych zjednoczeniowych procesów, które miały miejsce na kontynencie europejskim na skutek traktatów międzynarodowych. Zarys tematyki związanej z wejściem Polski do Unii wyczerpuje publikację Z. Brodeckiego i staje się jakby początkiem ponownej lektury całego opracowania, zachęcając w ten sposób czytelnika do odszukania szczegółowych zagadnień i aktualnych problemów związanych z procesem integracji.

Publikacja zdaje się mieć charakter podręcznika, przeznaczonego dla studentów prawa i administracji oraz politologii. Będzie też na pewno przydatna pracownikom sektora publicznego zajmującym się na co dzień zagadnieniami integracji Polski z Unią Europejska. Do grona zainteresowanych opracowaniem z pewnością trzeba by również zaliczyć tych wszystkich, którzy są odpowiedzialni za organizację duszpasterstwa dla Polaków przebywających poza granicami Oj-

czyzny, a więc i dla tych, którzy czy to w ramach trwającego już procesu akcesyjnego, czy po wejściu i stopniowym uzyskiwaniu prawa do pracy wyruszą do krajów zachodnioeuropejskich, by tam podjąć działalność zawodową, naukową czy kulturalną. Strategia organizacji duszpasterstwa emigracyjnego nie powinna ulec zmianie. Stan obecny jest sprawdzony i służy w miarę swoich realnych możliwości dobru duchowemu wielomilionowej rzeszy Rodaków na Zachodzie. Jednak wypracowywany wspólnymi siłami nowy układ w Europie, z naszą Ojczyzną jako integralną częścią Unii, już teraz winien mobilizować do właściwego przygotowania się do nowej rzeczywistości tak samych duszpasterzy, zakonnych i diecezjalnych, jak i odpowiedzialnych za tę formę aktywności duszpasterskiej Kościoła w Polsce.

Proponując publikację Z. Brodeckiego *Prawo europejskiej integracji* obecnym duszpasterzom Polaków w Europie Zachodniej oraz wszystkim zainteresowanym rodzącymi się zjawiskami ruchliwości i dostosowywaniem właściwych struktur apostolstwa trzeba przestrzec przed próbą odszukiwania w niej syntez unormowań dotyczących bezpośrednio emigrantów i zjawisk demograficznych. Zjawiska te są wprawdzie wprost przywoływane przez autora (por. s. 200), ale zdaje się wykraczają poza podjęty temat. Z duszpasterskiego punktu widzenia ważniejsza wydaje się świadomość tych zjawisk towarzysząca niemal przy każdej omawianej kwestii oraz wspomniana zawartość rozdziału szóstego dotycząca prawa europejskiej integracji społecznej.

Obywatelstwo Unii Europejskiej, ustanowione traktatem z Maastricht, przysługujące obok obywatelstwa państwa członkowskiego wszystkim obywatelom państw Unii, spowoduje zmianę pojęcia migracji zjednoczonej części naszego kontynentu. Europa bez wewnętrznych granic wobec ruchów migracyjnych, a więc i wobec klasycznie pojmowanego duszpasterstwa „ludzi w drodze" stawia nowe zadania. W miejsce dramatu przekraczania granicy „za chlebem" i „za wolnością" pojawi się, na bazie rodzimych wartości, wewnętrzny imperatyw kształtowania poczucia więzi duchowej z kulturą i cywilizacja europejską oraz poczucie solidarności i odpowiedzialności z narodami zjednoczonej Europy, w której każdy obywatel ma prawo (przy zachowaniu określonych ograniczeń, np. ze względu na porządek publiczny, zdrowie i bezpieczeństwo publiczne) do swobodnego poruszania się. Zdaniem Z. Brodeckiego, wśród praw europejskiej integracji społecznej, oprócz prawa do obywatelstwa, ważne i niejako bezpośrednio z niego wynikające są prawo pobytu, które zapewnia swobodny przepływ pracowników we Wspólnocie, oraz przysługujące prawa socjalne wraz z normami regulującymi ochronę człowieka oraz środowiska.

Akcentując potrzebę szeroko pojętego przygotowania do podjęcia wyzwań, jakie przed duszpasterstwem Polaków poza granicami Ojczyzny, a wewnątrz zjednoczonej Europy stawiają nadchodzące dni i proponując zapoznanie się z przyszłymi problemami, między innymi na płaszczyźnie instytucji prawnych poprzez lekturę pracy Z. Brodeckiego *Prawo europejskiej integracji* trzeba również wyrazić żal, że Autor jakby chciał zapomnieć o roli Kościoła czy chrześcijaństwa w pokoleniowym dziele integracji w ogóle, a europejskiej w szczególności. Rzecz jasna temat ten zdecydowanie wykracza poza podjęty i solidnie przedstawiony przedmiot refleksji, ale wspomnienie i to raczej zdawkowe roli chrześcijaństwa w dziejach Europy (s. 12–13) w części wstępnej poświęconej charakterystyce cywilizacji europejskiej daleko odbiega od wizji Europy i fundamentów jedności opartej na wartościach, jakie z takim niestrudzeniem wskazuje Jan Paweł II.

Syntetyczne ujęcie podjętego tematu z przejrzystością i ubogaceniem całości stosownymi mapami, diagramami i wykresami, przybliżającymi omawiane tematy wraz z godłami państw należących obecnie do Unii czyni przyjemną lekturę publikacji Z. Brodeckiego. Zamieszczony na końcu pracy skorowidz rzeczowy ułatwia czytelnikowi poruszanie się w gąszczu poruszanych problemów.

ks. Wojciech Necel TChr

Marta K o m o r s k a, *Sytuacja dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w społeczeństwie polskim*, Lublin 2000, s. 140

Osoba niepełnosprawna z uwagi na kalectwo lub chorobę ma wielorakie trudności w funkcjonowaniu fizycznym i psychospołecznym. W aspekcie fizycznym są to często problemy związane z dysfunkcją narządu ruchu lub wynikające z obniżonej sprawności umysłowej. Z punktu widzenia psychospołecznego są to najczęściej trudności z adaptacją do życia w społeczeństwie. Skala trudności, przed jakimi staje osoba niepełnosprawna, zwłaszcza osoba młoda, wpływa w sposób zasadniczy na jej dorosłe życie. Sytuacja życiowa ludzi niepełnosprawnych jest w dużej mierze uzależniona od nastawienia i społecznych zachowań zdrowej części społeczeństwa. Przeprowadzone liczne badania naukowe w tym zakresie dowodzą, iż postawy wobec osób niepełnosprawnych w większości przypadków są negatywne. Uwarunkowane są one stereotypami społecznymi, uprzedzeniami oraz brakiem wiedzy o autentycznej sytuacji ludzi niepełnosprawnych. Z tym większą uwagą należy odnotować pojawienie się na rynku wydawniczym pozycji Marty Komorskiej, poświęconej zjawisku niepełnosprawności w odniesieniu do dzieci i młodzieży. Autorka stara się ukazać sytuację tych ludzi i ich rodzin w polskiej rzeczywistości, eksponując warunki ich egzystencji, problemy i czynniki wywołujące niepełnosprawność oraz sposoby i metody jej pokonywania. Całość omawianej pozycji składa się z sześciu rozdziałów, które poprzedza wstęp sygnalizujący najważniejsze problemy, a zamyka zakończenie prezentujące zasadnicze wnioski i tezy analizowanej kwestii. Rozdział pierwszy ukazuje postawy społeczne wobec niepełnosprawności. Autorka wprowadza czytelnika w to zagadnienie poprzez ustalenie pojęć terminologicznych związanych ze zjawiskiem niepełnosprawności. Następnie dalej ukazuje czynniki warunkujące postawy ludzi zdrowych wobec osób niepełnosprawnych i stwierdza, że są one zasadniczo negatywne z powodu osobistych doświadczeń, braku komunikacji wzajemnej oraz dezinformacji. Mimo to autorka stwierdza, że: „kobiety w większym stopniu niż mężczyźni przejawiają postawę pozytywną wobec osób o ograniczonej sprawności, co tłumaczy się ich lepszą od mężczyzn umiejętnością wczuwania się w położenie ludzi chorych. Istnieje także związek z tradycyjnym przygotowaniem kobiety do roli opiekunki, spełniającej funkcje pielęgnacyjne wobec chorych" (s. 25). Z kolei zasadniczym czynnikiem mającym wpływ na kształtowanie pozytywnych postaw wobec ludzi upośledzonych jest środowisko rodzinne, sąsiedzkie i szkolne. Winno to być realizowane w całokształcie działalności wychowawczej wszystkich instytucji zajmujących się ludźmi niepełnosprawnymi.

W rozdziale drugim niepełnosprawność jest zaprezentowana jako problem społeczny. Autorka przedstawia charakterystykę, rozmiary, skalę i dynamikę tego zjawiska. Koncentruje swoją uwagę na demograficznej i społecznej strukturze niepełnej sprawności, gdzie stwierdza, że w roku 1993 w miastach na 1000 mieszkańców przypadały 103 osoby niepełnosprawne, a na wsi odpowiednio 142 osoby (s. 42). Dowodzi, że w ostatnich latach wzrósł odsetek niepełnosprawnych z wykształceniem zasadniczym zawodowym, średnim i wyższym. Związane jest to głównie z trudnościami technicznymi jakie napotyka osoba niepełnosprawna, np. bariery architektoniczne, nieprzystosowane akademiki czy brak personelu pomocniczego. Autorka twierdzi, że funkcjonujący w społeczeństwie obraz osoby niepełnosprawnej jest w dużej mierze uproszczony i często odbiega od rzeczywistości. Postrzeganie ludzi o ograniczonej sprawności jako jednostki słabe, samotne, niezadowolone z życia i bierne, posiada swoje konsekwencje w dalszym ograniczaniu kontaktów z nimi. Konieczne wydaje się kształtowanie właściwego obrazu ludzi niepełnosprawnych, co możliwe jest tylko poprzez prawdziwą i rzetelną informację o tej kategorii społeczeństwa. Dużo do zrobienia mają także sami niepełnosprawni, którzy podejmując wielorakie formy aktywności, mogą zmieniać opinię społeczną o nich samych.

Rozdział trzeci poświęcony jest założeniom metodologicznym, jakimi posłużyła się autorka w prezentowanej publikacji. Najważniejszą była metoda opracowania materiału badawczego, która polegała na analizie pamiętników młodzieży niepełnosprawnej i rodziców dzieci niepełnosprawnych nadesłanych na konkurs ogłoszony wiosną 1992 roku przez Zakład Socjologii Medycy i Rodziny UMCS w Lublinie. Na konkurs odpowiedziało ponad 200 osób. Opisywane w pamiętnikach losy rodzin w znacznej części dotyczyły lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a więc początkowego okresu transformacji ustrojowej. Pozwoliło to na zebranie dodatkowych informacji o zmianach w instytucjonalnej i pozainstytucjonalnej opiece nad chorym dzieckiem i jego rodziną. Autorka po zapoznaniu się z nadesłanymi materiałami doszła do interesujących wniosków w zakresie czynników skłaniających do uczestnictwa w ogłoszonym konkursie. Można je sprowadzić do następujących tez:

— motyw, który najczęściej wyzwalał aktywność badanych odnosił się do wewnętrznych problemów jednostki wynikających z poczucia osamotnienia;
— następną co do częstości przyczyną uczestnictwa w konkursie była potrzeba przekazania swoich doświadczeń innym, traktowane to było w kategoriach obowiązku wobec innych rodzin;
— kolejne miejsce zajmuje motyw ekonomiczny, który związany był z trudną sytuacją życiową osób badanych.

O formie i treści pamiętników decyduje wiele różnych czynników, wśród których należy jeszcze wspomnieć o cechach osobowościowych i poziomie wykształcenia.

Rozdział czwarty nosi tytuł „Dzieci i młodzież niepełnosprawna w rodzinie". Podejmuje takie szczegółowe zagadnienia, jak: reakcja rodziców na wiadomość o niepełnosprawności dziecka, potrzeby rodzin z dzieckiem niepełnosprawnym oraz miejsce dziecka niepełnosprawnego w rodzinie. M. Komorska stwierdza, że: „przekazanie informacji o niepełnosprawności dziecka może być przyczyną kryzysu psychicznego rodziców. Towarzyszący mu stan emocjonalny wyraża się uczuciem głębokiego smutku, lęku, depresji, niezadowolenia, niewiary, frustracji, poczucia winy, zmieszania, odtrącenia, żalu. Wymienione doznania uczuciowe charakteryzują pierwszą fazę, która jest określana jako szok blokujący zdolność rodziców do podejmowania jakichkolwiek działań. Następne etapy to: faza reakcji (rodzice uruchamiają różnorodne mechanizmy); faza przystosowania (rodzice stopniowo odzyskują zdolność podejmowania racjonalnych decyzji i działań); faza orientacji (rodzice korzystają z doświadczeń własnych i cudzych, zdobywając stopniowo zdolność oceny swojej sytuacji z dystansu)" (s. 77). Dokonujące się w Polsce zmiany związane z transformacją ustrojowo-polityczną pogłębiły trudną sytuację rodzin z osobami niepełnosprawnymi. Dotyczy to głównie czasochłonności opieki nad niepełnosprawnym, kłopotów finansowych, warunków mieszkaniowych, braku dostępu do nowych metod leczenia z powodu barier ekonomicznych. Taka sytuacja powoduje u rodziców uczucie niespełnionego obowiązku wobec dziecka, co z kolei prowadzi do stresów i różnorodnych konfliktów w rodzinie. Odnośnie do kwestii miejsca niepełnosprawnego dziecka w rodzinie autorka dochodzi do wniosku, iż zajmuje ono w większości rodzin miejsce centralne. Przejawem tak wyznaczonej pozycji jest określona hierarchia w realizacji potrzeb poszczególnych członków rodziny, które podporządkowane są najpierw zaspokajaniu potrzeb chorego dziecka.

W piątym rozdziale autorka porusza problem dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w systemie szkolnictwa. Proces włączania dzieci niepełnosprawnych w normalny tryb życia szkolnego powinien być realizowany za pomocą integracyjnego systemu kształcenia i wychowania. Polega on na maksymalnym wcieleniu dzieci i młodzieży z ograniczoną sprawnością do zwykłych szkół i innych placówek oświatowych, umożliwiając im pełny rozwój fizyczny i psychiczny w gronie rówieśników. Integracja pozwala bowiem dziecku niepełnosprawnemu zaistnieć wśród zdrowych kolegów i koleżanek, stając się jednocześnie wyzwaniem dla klasy, szkoły i lokalnej społeczności. Realizacja koncepcji integracyjnego systemu kształcenia napotyka jednak szereg trudności. Jedną z nich jest nieodpowiednio przygotowana kadra pedagogiczna. Problem dotyczy zarówno

braku umiejętności postępowania z uczniem niepełnosprawnym, jak również braku tolerancji i zrozumienia jego trudności. Kolejną trudnością jest obecnie funkcjonujący stan szkolnictwa specjalistycznego, który wymaga szybkiego wprowadzenia nowych rozwiązań i nowych metod pracy z uczniem niepełnosprawnym.

Zapewnienie sprzyjających warunków do integracji ze społeczeństwem jest istotnym elementem umożliwiającym prawidłowe funkcjonowanie środowiska rodzinnego dziecka niepełnosprawnego oraz efekty jego rewalidacji. Muszą to być działania wieloaspektowe, dotyczące wdrażania koniecznych usprawnień technicznych ułatwiających codzienne życie, jak i zapewnienia koniecznego sprzętu do rehabilitacji. Tego rodzaju podejście stwarza przed rodzicami i dziećmi możliwości wejścia do otaczającego ich środowiska i nawiązania odpowiednich kontaktów międzyludzkich.

Ostatni, szósty rozdział dotyczy ważnego zagadnienia, jakim jest miejsce niepełnosprawnych ludzi młodych w społeczeństwie. Odnosi się to w pierwszej kolejności do środowiska rodzinnego. W sytuacji osób z ograniczoną sprawnością to właśnie rodzina w największym stopniu wpływa na zakres i jakość ich funkcjonowania. Autorka na podstawie przeprowadzonych badań doszła do stwierdzenia, że dobre przystosowanie rodzinne i towarzyskie najczęściej związane było z osiągniętym poziomem usprawnienia i możliwością prowadzenia dalszych działań rewalidacyjnych, co w znacznej mierze uzależnione było od warunków panujących w rodzinie. Stosunek młodzieży do środowiska społecznego jest konsekwencją ich sytuacji rodzinnej.

Prezentowana publikacja dowodzi, że problemy dzieci i młodzieży niepełnosprawnej, jak i trudności ich rodziców to kwestie wciąż tylko częściowo bądź w ogóle nierozwiązane. Transformacja społeczno-ekonomiczna i związany z nią kryzys spowodowały, że problemy te stały się bardziej widoczne i dotkliwe. Niniejsza pozycja daje doskonały obraz sytuacji dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w społeczeństwie polskim. Autorka posługuje się dobrym warsztatem metodologicznym, o czym świadczą dogłębne analizy poszczególnych kwestii i stawianie właściwych wniosków. Wszystkie zagadnienia charakteryzują się rzetelnością opracowania i rozległą podjętej problematyki. Książka jest napisana poprawnym i komunikatywnym językiem, co podnosi znacznie jej walor. Należy również podkreślić znakomicie dobraną i wykorzystaną bibliografię, zwłaszcza w językach obcych. Ta rzetelnie opracowana pozycja winna zainteresować wszystkich, którzy w sposób teoretyczny i praktyczny zajmują się ludźmi niepełnosprawnymi. Powinni po nią sięgnąć sami niepełnosprawni, ich najbliżsi oraz ci, którzy chcą w sposób efektywny nieść pomoc osobom z ograniczoną sprawnością. Z pewnością książka ta okaże się bardzo przydatna w procesie kształcenia pracowników socjalnych. Jest to dobry materiał do szerokiej dyskusji nad zagadnieniem niepełnosprawności przy różnych spotkaniach naukowych, sympozjach i kongresach.

ks. Jarosław Koral SDB

Morand W i r t h, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000)*, (= *Studi di Spiritualità*, 11), LAS, Rzym 2000, s. 624

Koniec drugiego tysiąclecia dla wielu osób stał się okazją do spoglądania w przeszłość w celu podsumowania tego, co dotyczy historii ich życia, rodziny, miasta czy narodu. W tym spontanicznym odruchu dociera się do sukcesów, wielkich wydarzeń, chwil radości lub wręcz przeciwnie — do niepowodzeń, momentów goryczy i bólu. Wszystkie one układają się w mniej lub bardziej logiczną całość. O wiele trudniej przychodzi pisać historię tym, którzy zamiast dać ponieść się spontaniczności, podążają w stronę źródeł. Wtedy historia przestaje być łatwa i prosta, wyrasta

powoli ze żmudnego odczytywania dokumentów z przeszłości ocalonych przez czas, z poddawania ich fachowej krytyce, z mozolnego umieszczania drobnych faktów w szerszym kontekście. Jeszcze trudniej jest pisać historię wtedy, gdy historyk zdaje sobie sprawę, że dzieje jej protagonistów wpisane są nie tylko w historię ludzką, ale także w historię zbawienia. Z jednej strony bliskie im są wszystkie problemy życia ludzkiego, trud budowania wzajemnych relacji, sprawy ekonomiczne, praca, sukcesy i porażki, błędy i braki. Z drugiej strony to wszystko, co przeżywają, jest wyrazem ich wiary, zaangażowanej miłości, zaufania do Bożej Opatrzności, ich poświęcenia, pobożności, słowem ich duchowości i — dlaczegóżby nie — ich świętości. Tak właśnie należy rozumieć historię Kościoła, a co za tym idzie, historię działających w jego łonie zgromadzeń zakonnych.

Trud takiego właśnie spojrzenia na historię podjął Morand Wirth, który w książce *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide (1815–2000)* przedstawił całość dziejów dzieła salezjańskiego od chwili narodzin jego założyciela, św. Jana Bosko (1815–1888) do czasów najnowszych. Pozycja ukazała się w roku 2000 nakładem wydawnictwa Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie (Librerira Ateneo Salesiano) i włączona została — z numerem 11 — do serii wydawniczej *Studi di Spiritualità*.

Zainteresowanie Wirtha historią salezjańską nie jest czymś nowym. Już u końca lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku wchodził on w skład grupy młodych salezjanów z Lyonu, którzy pod kierunkiem ks. Francisa Desramaut, uznanego dzisiaj specjalisty z dziedziny historii i duchowości salezjańskiej, podjęła się badań nad dziejami własnego zgromadzenia. Wyniki ich pracy zostały opublikowane w 1961 r., w zeszycie pod tytułem *Précis d'histoire salésienne 1815–1960*. W 1965 r. ks. Lugi Riccieri, ówczesny przełożony generalny salezjanów, polecił ks. Desramaut przepracowanie tego materiału i opublikowanie go w formie książki. W imieniu grupy z Lyonu zadania tego podjął się właśnie Morand Wirth. W 1970 r. jego praca wydała owoc w postaci publikacji *Don Bosco et les Salésiens. Cent cinquante ans d'histoire*. W latach od 1970 do 1982 książka została przetłumaczona na języki włoski, hiszpański, portugalski i angielski. Przez wiele lat tekst ten stanowił podstawowy podręcznik do historii salezjańskiej i oddał niezwykłe wprost usługi sprawie formacji młodych salezjanów i członków Rodziny Salezjańskiej.

W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych Wirth, po latach pracy w salezjańskiej inspektorii (prowincji zakonnej) w Lyonie, także na stanowisku jej przełożonego, został włączony do grona wykładowców Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Powierzono mu zajęcia z zakresu historii dzieła salezjańskiego, w których uczestniczą przede wszystkim studenci teologii duchowości. W ramach badań naukowych, koordynującego tę specjalizację Instytutu Teologii Duchowości, zaproponowano Wirthowi podjęcie prac nad odnowioną edycją jego wcześniejszej książki.

Autor stanął przed trudnym zadaniem. Wbrew pozorom nie polegało ono jedynie na dopisaniu kilku rozdziałów do tego, co zaprezentował kiedyś. Historiografia salezjańska końca ubiegłego wieku znajdowała się bowiem zupełnie w innym miejscu niż wtedy, gdy podejmował się on napisania swojej pierwszej książki. Pod wpływem II Soboru Watykańskiego Zgromadzenie Salezjańskie podjęło szereg starań, aby faktycznie powrócić do swoich korzeni, do ks. Bosko, jego myśli i ideałów. W wyniku studiów historyków salezjańskich — zwłaszcza Pietro Stelli i Francisa Desramaut — salezjanie otrzymali pierwsze krytyczne biografie swego założyciela i zdali sobie sprawę z potrzeby poddania odpowiedniej krytyce źródeł do historii dzieła salezjańskiego.

Po przeniesieniu Centralnego Archiwum Salezjańskiego z Turynu do Rzymu (1972) najpierw sfotografowano na mikrofilmy wszystkie dokumenty odnoszące się do ks. Bosko. W ostatnich latach ich katalog został skomputeryzowany. W Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie utworzono *Centrum Studiów Księdza Bosko* (1973), które zajęło się przygotowaniem krytycznych wydań pism ks. Bosko i źródeł do historii salezjańskiej. W 1975 r. na tym samym Uniwersytecie powstało *Centrum Studiów nad Historią Misji Salezjańskich*, które bardzo szybko opublikowało pierwsze pozycje z zakresu historii misji. W roku 1981 powstał *Salezjański Instytut Historyczny*, który publikuje wyniki

badań historyków salezjańskich z całego świata w czterech seriach wydawniczych i w półroczniku *Ricerche Storiche Salesiane*.

Dla dopełnienia obrazu trudności, jakie stanęły przed Wirthem, wypada dodać, że postęp w badaniach historycznych, podobny do salezjańskiego, miał miejsce w wielu gałęziach Rodziny Salezjańskiej, poczynając od Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki. Trzeba też podkreślić, że w świecie salezjańskim powstało kilka centrów badań historycznych, których pracownicy zjednoczyli się w *Stowarzyszeniu Miłośników Historii Salezjańskiej* (*ACSSA*). Dzięki ich zaangażowaniu w historiografii salezjańskiej mogło dojść do przełożenia akcentu z badań nad ks. Bosko na studia z okresu późniejszego.

W tym kontekście jasno widać, że podjęcie się pisania historii salezjańskiej przez jednego człowieka zdawało się zadaniem ponad siły. Wirth dobrze to rozumiał. Świadectwem tego jest wstęp historiograficzny, jakim poprzedził obecne wydanie książki. W tym kilkunastostronicowym tekście Autor stara się sprecyzować stojące przed nim wyzwanie. Zarysowuje rozwój historiografii salezjańskiej od czasów ks. Bosko do chwili współczesnej, zwraca uwagę na rozwój badań historycznych w Rodzinie Salezjańskiej i proponuje periodyzację dziejów dzieła salezjańskiego. Podkreśla też z naciskiem, że jego zadaniem jest przedstawienie całościowej i syntetycznej wizji historii salezjańskiej, co domaga się nie tylko chronologicznego przedstawienia faktów, ale przede wszystkim nowego sprecyzowania kryteriów oceny działalności salezjanów.

Aby sprostać postawionemu sobie zadaniu, Wirth zastosował — podobnie jak w poprzednim wydaniu — przejrzysty układ książki. Dzieli się ona na trzy części. Pierwsze dwie, poświęcone czasom Założyciela (1815–1888) i ekspansji światowej dzieła salezjańskiego (1888–1965), w tym co odnosi się do poruszanej w nich problematyki, są w znacznej mierze powtórzeniem tekstu z 1970 r. Autor ubogaca go jednak — co widać w notach — o częste odwołania do znaczących i współczesnych studiów i opracowań na temat wysuwanych przez niego argumentów. Korzystniej niż poprzednio wypadają też zrewidowane i czasem zmienione tytuły rozdziałów — trzydzieści w obu częściach — i paragrafów. Zabieg ten znacznie poprawił czytelność tekstu.

Część trzecia książki, zatytułowana „Wobec nowych wyzwań 1965–2000", jest zupełnie nowa i została przygotowana dla potrzeb obecnej edycji. Zawiera tylko cztery rozdziały, które poświecone są czasom II Soboru Watykańskiego (1965), okresowi kryzysu posoborowego (1965–1977), odnowy, programowania i ponownego rozwoju (1977–1988) oraz wysiłkom Zgromadzenia podejmowanym w dobie „nowej ewangelizacji" (1898–2000). Także w tej części Wirth odwołuje się często do źródeł i opracowań z zakresu historii, pedagogii i duchowości salezjańskiej.

Wydaje się, że tym, co przede wszystkim pomogło Autorowi w sprostaniu trudnemu wyzwaniu, był przyjęty przez niego styl narracji. Skupił się on na syntetycznym przedstawieniu zasadniczych linii rozwoju dzieła salezjańskiego, ilustrując je tam, gdzie to było niezbędne, niektórymi szczegółami. Wirth w całej swej narracji troszczy się o właściwe przedstawianie kontekstu wydarzeń, precyzyjnie sygnalizuje wyzwania stające przed Zgromadzeniem Salezjańskim i stara się pokazać, jak salezjanie, zatroskani o wierność ks. Bosko i jego charyzmatowi, odpowiadają im. W ten sposób Autor dał swoim czytelnikom klucz do lektury historii salezjańskiej. Dlatego też to, co na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło jedynie pobieżnym szkicem wydarzeń i sytuacji, po lekturze książki jawi się jako spójna całość i punkt wyjścia do dalszych, bardziej szczegółowych poszukiwań. Z pewnością ułatwią je noty i osyłacze bibliograficzne, których autor nie skąpi.

Odnosi się wrażenie, że Wirthowi — właśnie dzięki zastosowanemu stylowi narracji — udało się uniknąć potknięć jego dwóch wielkich poprzedników w dziele tworzenia monumentalnych opracowań historii dzieła salezjańskiego. Pierwszym z nich był ks. Giovanni Battista Lemoyne, który w 1898 r. wydał pierwszy z osiemnastu tomów *Memorie Biografiche*, a drugim ks. Eugenio Ceria, który w latach 1941–1951 napisał cztery tomy *Annali della Società Salesiana (1815–1921)*. Z punktu widzenia dzisiejszej historiografii wiemy, że zabrakło im właściwej krytyki źródeł

oraz odpowiedniego do nich dystansu. Zaowocowało to częstym przechodzeniem od narracji ogólnej, syntetycznej, do relacjonowania szczegółów. Wirth w tego typu pułapki nie wpada.

Zaletą książki Witrha jest także jego troska o to, aby nie zawężać się do dziejów Zgromadzenia Salezjańskiego, a pokazać je w łączności z rozwojem całej Rodziny Salezjańskiej. Z tej racji jego studium może być punktem odniesienia dla Córek Maryi Wspomożycielki, Ochotniczek Księdza Bosko, Salezjańskich Współpracowników Kościoła, Byłych Wychowanków i Wychowanek oraz innych grup.

Niekwestionowanym bogactwem książki są załączniki, które zajmują bez mała pięćdziesiąt stron tekstu. Są one najlepszym świadectwem tego, że Autorowi udało się pozostać wiernym intencji tworzenia całościowej i syntetycznej wizji historii salezjańskiej. Wśród załączników czytelnik znajdzie szereg tabel, w których Wirth prezentuje najważniejsze wydarzenia z życia ks. Bosko z czasów rozwoju jego dzieła w latach 1989–1965 i w okresie najnowszym. Kolejne tabele ilustrują rozwój dzieł salezjańskich w świecie do roku 1900, ekspedycje misyjne z lat 1875–1999, statystyki dotyczące personelu salezjańskiego w świecie z lat 1859–1999, kapituły generalne salezjanów i salezjanek wraz z omawianymi przez nie tematami, grupy Rodziny Salezjańskiej. Całość zamyka tabela poświęcona świętym, błogosławionym i kandydatom na ołtarze z Rodziny Salezjańskiej.

Wirthowi zależało bardzo, aby jego propozycja historii salezjańskiej była punktem odniesienia do dalszych badań, studiów i poszukiwań. Wyraźnym do tego impulsem jest bardzo bogata, trzydziestostronicowa bibliografia. Sam Autor zaznacza, że umieścił w niej tylko samodzielne woluminy poświęcone bezpośrednio historii dzieła ks. Bosko. Pominął natomiast teksty o charakterze jurydycznym — np. konstytucje zakonne — lub inne dokumenty oficjalne poszczególnych gałęzi Rodziny Salezjańskiej. Niektóre opracowania i artykuły Autor zasygnalizował jedynie w przypisach, którymi opatrzony jest cały tekst publikacji.

Cennym dopełnieniem książki — właśnie ze względu na jej zadanie bycia punktem odniesienia do dalszych poszukiwań — jest bez mała dwudziestostronicowy alfabetyczny indeks osób i miejsc.

Wobec niezaprzeczalnych zalet książki Moranda Wirtha wypada zarekomendować ją Wydawnictwu Salezjańskiemu jako pozycję godną przetłumaczenia i opublikowania w języku polskim. Z pewnością znajdzie ona wielu czytelników nie tylko wśród salezjanów, ale także wśród członków Rodziny Salezjańskiej i całej rzeszy współpracujących z nią świeckich. Książka Wirtha ma szansę stać się cennym dopełnieniem tego, co w polskiej historiografii salezjańskiej ostatnich lat zostało uczynione i powiedziane. Tak się bowiem składa, że pomimo sporej już liczby artykułów, książek, prac magisterskich, doktoratów, a nawet habilitacji z tego zakresu, mimo założenia Polskiej Sekcji ACSSA, jedyną pozycją polskojęzyczną, która podejmuje próbę całościowego ukazania historii salezjańskiej w świecie i w Polsce, pozostaje nadal *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny* nieżyjącego już ks. Andrzeja Świdy. Dodajmy tylko, że książka ta pojawiła się na rynku wydawniczym w odległym 1984 r. i — jak na owe trudne czasy przystało — wydano ją na powielaczu.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Francis D e s r a m a u t, *Spiritualità salesiana. Cento parole chiave*, (= *Spirito e vita*, 31), LAS, Rzym 2001, s. 703

Nieczęsto się zdarza, aby ktoś pytany o znaczące szkoły duchowości i ich fundatorów obok takich świętych jak Benedykt, Jan od Krzyża czy Ignacy Loyola wymienił św. Jana Bosko. Tego ostatniego kojarzy się raczej z duszpasterstwem i wychowaniem młodzieży oraz z instytucjami wychowawczymi prowadzonymi przez założone przez niego zgromadzenia zakonne. Wielu łatwiej przychodzi uznać w ks. Bosko genialnego wychowawcę, który do perfekcji doprowadził system prewencyjny, niż twórcę bardzo oryginalnej duchowości. Nic w tym dziwnego, zwłaszcza w polskiej rzeczywistości.

Salezjanie polscy, duchowi spadkobiercy świętego z Turynu, zdołali w dobrej kondycji przetrwać trudne lata PRL-u, ale zapłacili za to wysoką cenę. Ze zrozumiałych względów zmuszeni byli odejść z tradycyjnych miejsc swego oddziaływania, takich jak choćby szkoły, i podjąć pracę w duszpasterstwie parafialnym. Przez wiele lat pozostawali odcięci od centrum Zgromadzenia we Włoszech. To wszystko utrudniało refleksję nad własnym charyzmatem i nad jego odnowionym odczytaniem. Po latach salezjanom polskim pozostała miłość do młodzieży, nosili w sobie charyzmat ks. Bosko, ale coraz bardziej doskwierał im brak jasnej wizji ich własnej duchowości.

Niektóre z tych zaszłości, mimo nowej sytuacji w naszej ojczyźnie, pokutują, niestety, do dzisiaj. Spotyka się przecież salezjanów, którzy pięknie pracują z młodzieżą, żyją we wspólnocie, ale uparcie twierdzą, że prawdziwe kierownictwo duchowe można znaleźć jedynie u jezuitów. Nie brak też takich, którzy aby — jak mówią — „naprawdę się pomodlić" uciekają w ruchy charyzmatyczne czy w neokatechumenat. Zdarza się, że ktoś spala się w pracy z młodzieżą, ale wciąż ma własny program dnia, zajęć, a wspólnotę i jej codzienny program uznaje nie za miejsce życia i ascezy, lecz raczej za dodatek do życia wynikający ze złożonych ślubów. Nauczyciele i uczniowie szkół salezjańskich stwierdzają, że środowiska te bardzo różnią się od placówek publicznych, że panuje w nich klimat rodzinny, że są bezpieczne i faktycznie wychowują. Okazuje się jednak, że sami salezjanie, pytani o istotę sprawy, nie do końca potrafią ją opisać.

Szczęśliwie są to coraz rzadsze wypadki. Wraz z powrotem do tradycyjnych miejsc realizacji swego posłannictwa salezjanie polscy zaczęli coraz częściej stawiać sobie pytania dotyczące ich własnej tożsamości. Ponownej aktualności nabrało też pytanie o jakość propozycji życia duchowego, jaką składają młodzieży oraz współpracującym z nimi świeckim. To wszystko sprawiło, że salezjanie polscy zwrócili się dzisiaj do ks. Bosko nie — jak to przez wiele lat bywało — jako do legendarnego i mitycznego wodza i założyciela, ale — jak wskazał im Jan Paweł II — do „twórcy prawdziwej szkoły nowej i pociągającej duchowości apostolskiej" (por. *Juvenum patris*, nr 5). W dużej mierze przyczyniły się do tego ostatnie dwie Kapituły Generalne Zgromadzenia Salezjańskiego: KG 23, która, podejmując temat wychowania młodzieży do wiary, sprecyzowała istotę salezjańskiej duchowości młodzieżowej, oraz KG 24, która, zwracając uwagę na współodpowiedzialność świeckich w pełnieniu misji ks. Bosko, podkreśliła konieczność wdrożenia ich w duchowość salezjańską.

Nie ulega wątpliwości, że przed salezjanami w Polsce stają dziś bardzo poważne wyzwania. Z tej też racji trzeba, aby umieli dowartościować i wykorzystać każdą pomoc, która ma na celu wyjaśnianie, lepsze zrozumienie i propagowanie duchowości salezjańskiej. Tak właśnie postrzegać należy książkę Francisa Desramaut zatytułowaną *Spiritualità salesiana. Cento parole chiave*. Wydanie włoskie tej pozycji jest tłumaczeniem oryginału napisanego przez Autora w języku francuskim i opublikowanego w 1996 r. pod tytułem *Les Cent Mots-Clefs de la Spiritualité Salésienne*. Tłumaczenia dokonał zespół pod kierunkiem profesora Mario Midali z Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie [odtąd: UPS]. Tak przygotowany tekst został opublikowany w 2001 r.

w Rzymie przez Libreria Ateneo Salesiano. Pozycję włączono z numerem 31 do serii wydawniczej *Spirito e vita*. Już sam ten fakt bardzo nobilituje książkę Desramaut. Wspomniana seria została bowiem zainicjowana w odległym, jak na dzieje salezjańskie, 1974 r. i przez prawie trzydzieści lat nieprzerwanie służy sprawie propagowania duchowości salezjańskiej.

Idea powstania książki zrodziła się w łonie *Instytutu Duchowości*, działającego w ramach Wydziału Teologicznego UPS. Nie przez przypadek jej realizację powierzono Francisowi Desramaut. Należy on bowiem do najpoważniejszych znawców duchowości i historii salezjańskiej na świecie. W jego bez mała pięćdziesięcioletnim dorobku znajduje się blisko dwadzieścia książek i wiele artykułów z tej właśnie tematyki. Desramaut od ponad trzydziestu lat współorganizuje międzynarodowe sympozja i dyskusje poświęcone różnym aspektom duchowości salezjańskiej. Ich owocem jest seria wydawnicza *Colloqui sulla vita salesiana*. Ma też swój znaczący wkład w rozwój refleksji nad tematyką Rodziny Salezjańskiej ks. Bosko. Między innymi aktywnie współuczestniczy w organizacji i prowadzeniu corocznych *Tygodni Duchowości* dla Rodziny Salezjańskiej oraz redaguje publikacje, będące owocem toczących się przy tej okazji dyskusji.

Desramaut podszedł do powierzonego mu zadania nie tylko z powagą, ale i z autentyczną pokorą prawdziwego znawcy przedmiotu. Choć jego dzieło zajęło aż siedemset stron i zawiera w sobie sto fachowo opracowanych haseł, to on sam nazywa go „czymś w połowie drogi pomiędzy słownikiem a leksykonem". Czyni to z dwóch względów. Po pierwsze, krótki czas, jaki poświęcił na przygotowanie i ostateczną redakcję haseł, nie zawsze udokumentowane odwoływanie się do źródeł i brak precyzyjnego wskazywania na odnośniki bibliograficzne nie powala mu stawiać swej pracy na równi z takimi wydawnictwami z zakresu teologii duchowości, jak choćby *Dictonnaire de spiritualité*, który składa się z osiemnastu tomów opublikowanych w Paryżu w latach 1932–1995. Po drugie, w zamyśle Autora, przedstawione przez niego hasła nie pretendują do tego, by być kompletnymi i zamkniętymi definicjami. Intencją Desramaut było raczej wskazanie na argumenty ważne, delikatne i trudne z zakresu duchowości salezjańskiej. W jego zamierzeniu powinny one otwierać dyskusję, a nie zamykać ją poprzez wskazanie ostatecznej odpowiedzi. Z tej też racji sam Autor uważa, że jego książka bardziej przyda się salezjanom, członkom Rodziny Salezjańskiej i młodzieży, którzy są bezpośrednio zaangażowani w wychowanie i duszpasterstwo, niż wyrafinowanym specjalistom i naukowcom z dziedziny teologii duchowości.

Czytelnik nie powinien jednak zbyt łatwo dać się zwieść tym wstępnym zapewnieniom Desramaut. Nieopatrznie mógłby się zniechęcić i uznać, że w jego książce niewiele znajdzie dla siebie. O klasie Autora, o tym, że można dać mu się spokojnie prowadzić po meandrach duchowości salezjańskiej świadczy pięćdziesięciostronicowy wstęp, który poprzedza prezentację poszczególnych haseł. W prosty i jasny sposób Desramaut wprowadza swego czytelnika w rozumienie pojęcia duchowości salezjańskiej, którą definiuje jako „całość zasad, idei, uczuć, wzorów postępowania, które w sposób stały charakteryzują uczniów ks. Bosko na drodze ich wierności Duchowi Świętemu". Przy czym zaznacza od razu, że jest to rzeczywistość bardzo dynamiczna i zmienna, zależna od czasu i kontekstu kulturowego. Całość owych zasad „żegluje poprzez historię", „ewoluuje z biegiem lat". Okazuje się, że duchowość, którą znamy dzisiaj, nie jest już duchowością ks. Bosko, a duchowością o wiek późniejszą. Jest jednak wierna pierwotnemu duchowi Założyciela. Dlatego Desramaut podkreśla, że „duchowość salezjańska to ostatecznie całość — wciąż żywa i aktywna — idei, uczuć, zasad, zachowań i wzorów, które ukierunkowują, w bardziej lub mniej świadomy sposób — życie duchowe rodziny zakonnej założonej przez ks. Bosko".

Logiczną kontynuacją tak postawionych założeń jest stopniowe śledzenie rozwoju historycznego duchowości salezjańskiej. Autor czyni to, odwołując się najpierw do doświadczenia religijnego ks. Bosko, analizuje jego formację i duchowość oraz wskazuje na jego związki ze św. Franciszkiem Salezym. Wierny tezie o ewolucyjnym charakterze duchowości salezjańskiej prezentuje jej ewolucję w wieku XX. Konkluduje swą prezentację, zatrzymując się nad koncepcją duchowości salezjańskiej zaproponowaną współcześnie przez ks. Egidio Viganò, siódmego następcy ks. Bosko.

Dopiero po przedstawieniu długiej drogi, jaką duchowość salezjańska przeszła od czasów ks. Bosko do dzisiaj, Desramaut uważa, że jego czytelnik jest przygotowany do zrozumienia tego, czym w rzeczy samej są jego *parole chiave — słowa klucze*. „Duchowość rodziny salezjańskiej — pisze — tak jak ją przeżywano i jak jej nauczano, dotarła do nas przeniesiona poprzez obrazy i słowa". Przed Autorem staje jednak pytanie: które ze słów i obrazów są istotne dla zrozumienia sprawy, które wybrać i umieścić w publikacji? Z pewnością te, które pojawiają się najczęściej. Okazuje się jednak, że to, co częste u ks. Bosko — np. *zbawienie dusz, nawiedzenie Najświętszego Sakramentu* — jest prawie nieobecne u jego siódmego następcy, który często mówi o *towarzyszeniu osobistym, charyzmacie, ascezie codzienności*. W tradycji salezjańskiej brakuje terminów, które wprost przywołują pewne idee, jak choćby *Opus Divinum* u benedyktynów, czy *małżeństwo mistyczne*, które cystersom przypomina św. Bernarda i jego komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Jedyny termin salezjański tego typu to system prewencyjny. Przypomnijmy wreszcie, że terminy, takie jak *rozum, religia, miłość* nabierają dzisiaj zupełnie innych znaczeń, niż w czasach, kiedy używał ich ks. Bosko.

Świadomość tych prawd nie ułatwiała Desramaut wyboru stu *słów kluczy*. W trakcie studium nad problemem Autor nabył jednak pewności, że sam będzie musiał dokonać wyboru, unikając zbytniej arbitralności, oraz że wybrane terminy, tylko wtedy pozwolą czytelnikom odkryć serce duchowości salezjańskiej, gdy będą dobrze wytłumaczone i opatrzone komentarzami. Tylko w ten sposób staną się *parole chiave — słowami kluczami*.

A komentarz do *słów kluczy* jest naprawdę solidny. Desramaut odwołał się w nim nie tylko do swego doświadczenia i wiedzy, ale do adekwatnych źródeł, dokumentów Kościoła i opracowań. Znalazły się wśród nich pisma świętych Rodziny Salezjańskiej, świadectwa o nich, listy okólne poszczególnych generałów Zgromadzenia, teksty konstytucji różnych grup Rodziny Salezjańskiej, dokumenty Vaticanum II, dokumenty Jana Pawała II, przemyślenia teologów współczesnych i artykuły salezjańskich autorów tej miary, co Alberto Caviglia, Joseph Aubry i Domenico Bertetto.

„Chciałoby się — pisze Desramaut pod koniec wstępu — mieć w ręku kompletny *Leksykon życia duchowego*. Ludzie szaleją dziś za nimi. Wydaje im się, że zaoszczędziłyby im one czasu i poszukiwań tekstów rozproszonych w różnych miejscach. Tymczasem poprzez *Leksykon* mogliby całą tę wiedzę mieć pod ręką. Świat salezjański, na ogół bardzo zapracowany, myśli właśnie tak, jak większość zwyczajnych ludzi". Tak myślą też polscy salezjanie, chciałoby się kontynuować myśl Autora. Być może kiedyś ich pragnienia staną się zrozumiałe dla tych, którzy podejmują decyzje o tym, co z dziedziny duchowości salezjańskiej trzeba publikować. Warto, aby pamiętali wtedy o książce Desramaut i o tym, że od kilku lat — staraniem niezmordowanego ks. Tadeusza Jani — po domach salezjańskich krążą wydane na powielaczu, polskie tłumaczenia tego znaczącego dzieła. Stało się bowiem tak, jak przewidział sam Desramaut we wstępie do swej książki: „Doświadczenie pokazuje mi, że — zanim pojawi się wielki *Leksykon duchowości salezjańskiej* — wielu w kazaniach i osobistej medytacji posługuje się tym, co już od dawana ma do dyspozycji". W ten sposób prawda o ks. Bosko, jako „twórcy nowej szkoły duchowości apostolskiej" toruje sobie drogę do świadomości coraz większej liczby ludzi.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Socjologia wychowania, red. Halina Mielicka, Wydawnictwo Stachurski, Kielce 2000, s. 281

Publikacja zawiera wybór tekstów z zakresu socjologii wychowania. Omawiana książka przeznaczona jest dla studentów pedagogiki. Jako podręcznik akademicki przybliża podstawowy zakres problemów związanych z enkulturacją i socjalizacją osoby.

Enkulturacja pojmowana jest jako uświadomiony i nieuświadomiony proces przejmowania treści kulturowych, które przekazuje pokolenie starsze pokoleniu młodszemu. W przypadku procesu uświadomionego chodzi o intencjonalne przekazywanie systemu wartości przez różne instytucje kulturalne. Proces nieuświadomiony to przekazywanie sposobów wartościowania rzeczywistości zgodnie z przyjętymi w kulturze sposobami jej kategoryzowania i osądzania. Każde pokolenie przejmuje systemy wartości, które są charakterystyczne dla danej kultury, jednocześnie od czasu do czasu rewiduje ich moc obowiązywania. Enkulturacja z jednej strony gwarantuje ciągłość ponadpokoleniową, z drugiej strony pomaga nowym pokoleniom przystosować się do zmian zachodzących w społeczeństwie.

Socjalizacja to proces przyjmowania obowiązujących w konkretnym społeczeństwie norm i wzorów zachowań przypisanych do środowiska jednostki. Podstawą tego procesu jest internalizacja norm rozumianych przez jednostkę jako schematy postępowania, które są przypisane do określonych sytuacji społecznych i związanym z nimi sposobem grania ról w społeczeństwie przez jednostkę.

W społeczeństwie obowiązują idee, ideały i wzory zachowań. Określają one sposób postępowania konkretnej jednostki i realizacji norm zgodnie z oczekiwaniami różnych grup społecznych. Jednostka poprzez proces socjalizacji musi nauczyć się wzorów zachowań, gdyż od tego zależy jej prawidłowe funkcjonowanie w społeczeństwie. Nad prawidłowym przejmowaniem norm i wzorów zachowań w każdej zbiorowości czuwa system kontroli społecznej. Dysponuje on sankcjami pozytywnymi i negatywnymi, które nakłaniają jednostkę do przestrzegania zasad i reguł postępowania.

Omawiana publikacja to zbiór tekstów różnych autorów z dziedziny socjologii, poruszających głównie kwestie przejmowania przez osobę zachowań, norm i wartości. Książkę otwiera część wstępna, opracowana przez redagującą publikację Halinę Mielicką, która omawia podstawowe mechanizmy związane z procesem enkulturacji i socjalizacji. Następnie przechodzi do rozważania procesu internalizacji norm i wartości i wyjaśnia proces rozwoju tożsamości. Ten ostatni jest procesem długotrwałym i bardzo złożonym, gdyż kształtuje się tutaj obraz samego siebie. Ważnym czynnikiem w procesie socjalizacji jest kultura danego społeczeństwa. Na pojęcie kultury składa się między innymi wiedza, system wartości i symboli ponadpokoleniowych. Te ostatnie są obecne w umysłach jednostek dzięki zdobywaniu wiedzy.

Zagadnieniem poruszonym przez Halinę Mielicką jest także relacja proces socjalizacji – indywidualność jednostki. Podczas procesu socjalizacji zachodzą zmiany w organizmie człowieka, w jego psychice, a także w środowisku społecznym. Jednostka zdobywa doświadczenia, które mogą być dla niej punktem odniesienia, jak również dokonuje w sobie internalizacji systemów normatywnych. Skutki socjalizacji Autorka opisuje jako:

1. świadome indywidualne;
2. świadome zbiorowe;
3. nieświadome indywidualne;
4. nieświadome zbiorowe.

Po części wstępnej następują wypisy. Teksty autorów prezentowanych w pierwszej kolejności, Jana Turowskiego i Herberta Reada, wskazują na przedmiot badań socjologii wychowania, który związany jest ze społeczną „naturą" człowieka. Jan **Turowski** mówi o predyspozycjach jednost-

ki z racji przynależności do społeczeństwa. Podaje on przykład dwóch amerykańskich dziewczynek (1939 r.), które wychowywane były w całkowitym odosobnieniu. Po przystosowaniu się do otaczającego środowiska nie mogły jednak akceptować istnienia innych ludzi. Herbert **Read** natomiast przedstawia cel, osiągany podczas procesu wychowania, podczas którego można rozwijać, ale także hamować odrębność jednostki.

Florian **Znaniecki** zajmuje się środowiskiem wychowawczym, które środowisko społeczne wytwarza dla osobnika mającego zostać jego członkiem. W środowisku wychowawczym Znaniecki wyszczególnia relacje wychowawcze, instytucje wychowawcze, nauczanie indywidualne, role nauczyciela, nauczanie szkolne, wychowanie pośrednie i instytucje wychowania pośredniego.

Jan **Szczepański** omawia problem wpływu kultury na życie społeczne. Wpływ ten dokonuje się poprzez cztery mechanizmy:

a) kultura zastana;

b) systemy wartości i kryteria określające wartości;

c) wzory zachowań;

d) modele (ideały).

Ralph **Liutan** (dwa teksty) rozważa relacje między trzema podstawowymi poziomami analizy: jednostkowym, kulturalnym i społecznym. Drugi tekst tegoż autora przedstawia rolę kultury w kształtowaniu osobowości jednostki.

Blok kilku następnych tekstów związany jest z internalizacją norm. Tekst Floriana **Znanieckiego** przedstawia definicje normalności:

1. człowiek działa zgodnie z normami danej kultury, w której uczestniczy;

2. jego zachowanie się w stosunku do innych i innych w stosunku do niego.

Peter **L. Berger** (trzy teksty) naświetla z różnych punktów widzenia zagadnienie relatywizmu norm. Życie społeczne jest często dramatem, gdyż nie tylko warunkuje formę egzystencji jednostki, ale głęboko wchodzi w jej życie, wymuszając na niej specyficzne działania (*dramatis personae*). O normach moralnych i systemach normatywnych mówi tekst Janusza **Mariańskiego**. Edward **Ciupak**, poruszając problem polimorfizmu obyczajów, przedstawia wpływ systemów normatywnych na postępowanie i przekonania jednostek. Margaret **Mead**, przedstawiając model kultury i typ społeczeństwa z Samoa, rozpoczyna dyskusję na temat obowiązujących systemów wartości.

Kolejne teksty analizują proces internalizacji norm i wartości. Pierwsi autorzy **Berger** i **Luckmann** omawiają proces socjalizacji pierwotnej. Zachodzi ona poprzez poznanie zasad językowych, wyuczenie się wzorów zachowań oraz znalezienie sobie własnego miejsca w życiu społecznym. Teksty Talcotta **Parsonsa** i Jana **Szczepańskiego** pozwalają zastanowić się nad głębokością internalizacji powyższych norm i wartości (np. w obliczu cierpienia, chorób).

Znaniecki w swoich dwóch tekstach przedstawia ogólne elementy indywiduum społecznego (wymiar materialny, usposobienie, cechy osobiste) i osobowość społeczną jako wzór osobowy (cztery składniki: jaźń odzwierciedlona, stan socjalny, funkcja społeczna i znaczenie życiowe).

Zagadnienia związane z wyuczeniem się wzorów zachowań istniejących w danym społeczeństwie przedstawiają autorzy Robert **Merton** i Melvin L. **Kohn**. Pierwszy mówi o teorii anomii społecznej, która przejawia się w konformizmie, innowacji, rytualizmie, wycofaniu i buncie. Kohn daje próbkę socjologicznej ukierunkowanej interpretacji wpływu przynależności klasowej rodziców, na relacje istniejące pomiędzy nimi a dziećmi.

Ostatni blok tekstów poświęcony jest wartościom. Rozpoczyna go fragment pracy Kazimierza **Żygulskiego** i wspomnianego już Janusza **Mariańskiego**. Przytoczone teksty mają charakter definicyjny. Kazimierz Żygulski mówi o klasyfikacji i typologii wartości. Janusz Mariański natomiast przedstawia wartości jako przedmiot badań socjologicznych i ich rozumienie. Adam **Węgrzecki** rozważa rolę wartości w poznaniu drugiego człowieka (manifestowanie własnego bytu, ocenianie).

Omawianą publikację kończą teksty związane z analizą terminu „patriotyzm". Stanisław **Ossowski** wyjaśnia zagadnienia: ojczyzna w aspekcie socjologicznym (więź ideologiczna, więź nawykowa, władanie ekonomiczne, własność osobista, własność grupy społecznej), ojczyzna prywatna a ojczyzna ideologiczna, ziemia rodzinna. Władysław **Stróżewski**, podobnie jak jego poprzednik, wyjaśnia termin „patriotyzm" (czas, przestrzeń, ziemia, dzieje, naród, powinność, zbiorowy obowiązek, miłość wartości, odpowiedzialność). Patriotyzm nie sprzeciwia się uniwersalizmowi.

Proces wychowania zachodzi w konkretnym społeczeństwie. Posiada ono swój model kultury i hierarchię wartości, jakimi żyje i oddziałuje na młodsze pokolenie. Każde społeczeństwo boryka się także z różnego rodzaju problemami i trudnościami. Powyższa publikacja jako wybór tekstów z zakresu socjologii wychowania bez wątpienia może być przydatną lekturą dla pedagogów. Wprowadza bowiem w szereg zagadnień, problemów i mechanizmów funkcjonujących w życiu społecznym, które muszą być uwzględnione w procesie wychowania.

Jan Niewęgłowski SDB

Mario P o l l o, *Le sfide educative dei giovani d'oggi*. (*Wyzwania wychowawcze wobec współczesnej młodzieży*), Elle Di Ci, Roma 2000, s. 167

Autor we wstępie swojej książki zastrzega się, że nie jest to pozycja traktująca o sytuacji młodzieży. Uzasadnia to tym, że nie przytacza wyników badań socjologicznych, przeprowadzonych w środowiskach młodzieżowych. Autor przedstawia świat dzisiejszej młodzieży i konkretne sytuacje, w których młodzież żyje, rozwija się, studiuje, przeżywa swoje problemy. Aby zrozumieć postawy młodzieży, należy wniknąć w procesy społeczne i kulturalne, w których zanurzona jest cała egzystencja młodego człowieka.

Omawiana publikacja nie analizuje i nie opisuje wszystkich procesów, ale skupia się na tych, które w sposób szczególny wpływają na dojrzewanie młodego pokolenia. Stąd opisuje warunki życia współczesnego społeczeństwa, kwestie etyczne i zmiany, jakie wymaga konieczność chwili. Na powyższe procesy Autor stara się patrzeć przez pryzmat instytucji wychowawczych, zajmując się tożsamością młodego człowieka, jego językiem, stosunkiem do przyszłości, rozumieniem przez niego problemów i trudności, jak również kwestią wiary.

Książka podzielona jest na pięć części. Każda z nich zawiera dowolną liczbę rozdziałów. Część pierwsza próbuje odpowiedzieć na pytanie, co oznacza być młodym dziś. Wydarzenia młodzieżowe z 1968 roku, były bezpośrednią przyczyną wielu badań. Młodzieżą interesowali się politycy, ekonomiści i wszyscy, którzy zajmowali się kwestiami społecznymi. Lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte ubiegłego stulecia to okres, w którym nie poświęcano młodzieży zbyt wiele uwagi. Młody przestał być postrzegany jako awangarda zmian i protagonista życia społecznego. Młode pokolenie wtopiło się w obraz całego społeczeństwa.

Część druga przedstawia życie społeczne i jego złożoność, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej. Wskutek zaniku w życiu społecznym pokolenia młodzieży społeczeństwa krajów zauważyły nowe zjawisko, zmierzające do wydłużenia okresu późnej młodości, którą jednak wyraźnie oddziela się od młodości wczesnej. Rozumienie wieku młodzieńczego i jego wydłużanie automatycznie przesunęło moment wejścia młodego człowieka w życie dorosłe. W praktyce przejawia się to jako:

— przedłużenie czasu szkolnego;
— brak zainteresowania poszukiwaniem pracy aż do ukończenia studiów;
— zamieszkiwanie z rodzicami, pomimo pewnej niezależności finansowej;
— wchodzenie w związki małżeńskie w późnym wieku.

Opisana sytuacja panuje we Włoszech i niektórych krajach Europy Zachodniej.

Z punktu widzenia antropologicznego, w niektórych krajach europejskich, także w Stanach Zjednoczonych, inaczej rozumiany jest okres dzieciństwa. Dokonujące się transformacje we wspomnianych społeczeństwach sprawiają, że dzieci coraz szybciej wchodzą w życie dorosłe. Znaczną rolę odgrywają w tym procesie mass media. Proces socjalizacji nie jest związany bardziej z wiekiem, jak było to w czasach dawniejszych. Wskutek tego mamy do czynienia z niedojrzałym „dorosłym" i „dojrzałym" dzieckiem. Dorośli natomiast, mający około 30–40 lat, często zachowują się i ubierają jak dzieci i młodzież.

Społeczności państw demokracji zachodniej charakteryzują się wysokim rozwojem ekonomicznym, szybką modernizacją, a także sekularyzacją. W praktyce przekłada się to na postawy maksymalnego pluralizmu i konsumizmu. Wyznając takie poglądy, każda koncepcja życia i świata, wszystkie zasady etyczne, nawet błędne, mają prawo istnienia i równości. Konsumizm natomiast rozumiany jest jako następujący aksjomat: „Wszystko to, co istnieje, może być skonsumowane". Stąd obywatele tych społeczeństw konsumują w nadmiarze ubrania, pożywienie, samochody, podróże, urlop, kulturę, informację, uczucia, włącznie ze środowiskiem naturalnym, w którym mieszkają. Pozostał więc politeizm wartości, którego owocem jest młody człowiek.

Pluralizm kultur, wartości i władzy, ekonomia i zasady wolnego rynku stworzyły rzeczywistość, gdzie brak jakiegoś systemu wartości, któremu można by przypisać rolę wiodącą. Nowo powstałe koncepcje świata, życia człowieka, zasady etyczne, często błędne, mają prawo do istnienia i do uznawania siebie za równe z tymi, które historia wypracowała i uznała za wartościowe. Na pierwszy rzut oka młodzież dzisiejsza nie żyje wartościami. Według Autora, stwierdzenie to jest fałszywe. Młodzi ludzie uznają wiele zasad i norm, które cenione są również przez świat dorosłych. Większość młodzieży stawia na pierwszym miejscu rodzinę, miłość i przyjaźń. Następnie pracę i czas wolny. Wartości odnoszące się do życia społecznego, religii i polityki pojawiają się na ostatnim miejscu. Mniejszość wyklucza wpływ zasad etycznych i religijnych na życie i postawę.

Autor zajmuje się omawianej części kwestią czasu. Według niego, współczesne społeczeństwo, uchodzące za super nowoczesne, banalizuje zagadnienie czasu. Został on zredukowany do mechanicznego wydarzenia. Tymczasem życie jednostki, które przebiega w czasie, zostało pozbawione wymiaru przyszłości. Człowiek żyje tylko dzisiaj. Przyjemność chwili wzięła górę nad obowiązkiem zdążania do szczęścia. Mass media przybliżające nam świat i wydarzenia czynią z nas coraz częściej samotnymi. Styl życia współczesnego społeczeństwa spowodował, że człowiek młody dokonał fragmentaryzacji czasu, co nie pozwala mu ogarnąć całego swojego życia i określić jego sensu. W związku z tym młodzież ma problemy z całościowym planowaniem swojej egzystencji. Jeśli młody człowiek myśli o przyszłości, to jest to przyszłość bardzo ograniczona w czasie. Konsekwencją tego faktu jest niezrozumienie granicy życia, jaką jest śmierć człowieka, przyszłość świata i przyszłość ludzkości. W rezultacie młody człowiek czuje rozdźwięk między sobą, społeczeństwem, własnym światem wartości i drugą osobą. Prowadzi to do osobowości podzielonej, a nie scalonej i zintegrowanej.

Część drugą publikacji Autor poświęca kryzysowi słowa. W części trzeciej omawia trzy zagadnienia. Pierwszym z nich jest problem rodziny. Zauważa się tutaj kryzys relacji międzypokoleniowej, w zaburzeniach i w funkcjonowaniu rodziny, jak również brak jasnego określenia ról ojca i matki. Drugim zagadnieniem jest szkoła. Środowisko to ukazywane jest poprzez relacje młodzieży ze swoimi nauczycielami i rówieśnikami. Często są one źródłem niepowodzeń i problemów szkolnych. Tę część Autor kończy próbą wyjaśnienia, czym są problemy młodzieży. Ze strony środowiska dorosłych płynie niebezpieczeństwo „etykiety", którą chętnie przylepia młodemu pokoleniu, nie zawsze słusznie.

Według Autora, źródłem problemów młodzieżowych może być rodzina, szkoła, rówieśnicy, środowisko, brak pracy, lęk przed przyszłością. Swoje trudności młodzież może przejawiać w dwojaki sposób — milczący lub głośny.

Cześć czwarta omawianej pozycji porusza kwestię doświadczenia religijnego młodzieży. Większość młodzieży włoskiej określa się jako wierząca (77%). Znaczna jej część wiarę w Boga uważa za rzecz osobistą, a nie publiczną. *Sacrum* widzą także poza kościołem, w naturze, w muzyce, w przeżyciach estetycznych. Bóg jest postacią tajemniczą. Postać Chrystusa przez większość przyjmowana jest jako Syn Boży. Dla niektórych był tylko człowiekiem. Innych zaś postać Chrystusa prowadzi do *new age*. Nieobce światu młodzieży są doświadczenia ezoteryczne i spirytystyczne. Znaczna cześć młodzieży włoskiej akceptuje Kościół, odrzucając jednocześnie jego hierarchię.

Część piątą i ostatnią omawianej publikacji Autor poświęca wyzwaniom, jakie stoją przed wychowaniem i instytucjami zajmującymi się kształtowaniem młodego człowieka. Do nich zalicza przede wszystkim rodzinę, szkołę, Oratorium, ośrodki młodzieżowe. Według niego, miejsca te, płacąc czasami wysoką cenę, mogą się stać miejscami prawdziwej formacji i wychowania. Warunkiem jest wzajemne poszanowanie, obopólne zaufanie i spotkanie osoby charakteryzującej się autentycznością.

Przedstawiona publikacja zasługuje na szczególną uwagę tych, dla których pedagogika i wychowanie stanowi źródło inspiracji. Autor bardzo odważnie nakreślił sytuację, w której wzrasta, żyje i dojrzewa młodzież włoska. Obok okoliczności pozytywnych nie omieszkał przedstawić także negatywnych. Dlatego pozycja ta powinna zainteresować tych, którym zależy na dobru młodzieży polskiej. Wydaje się, że transformacje ustrojowe w naszym kraju w ostatnich w latach kreują sytuację podobną do panującej w Europie Zachodniej. Stąd wskazaną rzeczą byłoby przetłumaczenie pozycji i wydanie jej w języku polskim, aby z jej treści mógł skorzystać jak najszerszy krąg osób, zainteresowanych właściwym wychowaniem polskiej młodzieży.

Jan Niewęgłowski SDB

Tomasz B i l i c k i, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*, Impuls, Kraków 2000, s. 95

Intencją Autora jest ukazanie spojrzenia kard. Karola Wojtyły, a także Jana Pawła II, na dziecko i wychowanie. Spojrzenie to dokonuje się poprzez filozofię personalistyczną i tradycję myśli chrześcijańskiej. Publikacja ta omawia raczej nauczanie Jana Pawła II, natomiast myśl pedagogiczną kard. Karola Wojtyły, Autor wspomina tylko we wprowadzeniu. Analizie zostały poddane teksty odnoszące się raczej do dzieci niż do młodzieży. Źródłem badań były adhortacje, encykliki, listy, homilie, orędzia, katechezy i przemówienia Ojca Świętego związane ze specjalnymi uroczystościami, np. Rokiem Dziecka.

Wprowadzenie do swojej książki Autor kończy kilkoma pytaniami. Jaki jest wychowawczy personalizm Jana Pawła II? Czy jego myśl można nazwać systemem? Czy Jan Paweł II stanie kiedyś u boku świętych pedagogów, takich jak Józef Kalasancjusz, Jan La Salle czy Jan Bosko?

Treść publikacji przedstawiona jest w trzech rozdziałach. Pierwszy z nich wyjaśnia metodę pracy, którą jest hermeneutyka tekstu. Rozumiana jest ona jako praktyka wykładni, prowadząca do zrozumienia. W sposób zwięzły i bardzo skrótowy przedstawiony jest życiorys Karola Wojtyły. Niektóre fakty i okresy Autor uwypukla. Do nich zalicza: okres wadowicki, czas pracy fizycznej w kamieniołomach, studia we Włoszech i podróże po Europie tuż po zakończeniu wojny, studia nad Maxem Schelerem uwieńczone habilitacją, działalność Wojtyły jako biskupa krakowskiego, wybór na Stolicę Piotrową, wpływ arcybiskupa Adama Sapiehy na młodego Wojtyłę. W tym samym paragrafie Autor wyjaśnia pojęcie dziecka i wychowania.

Zagadnieniem wstępnym są aspekty filozoficzne, a konkretnie personalistyczna koncepcja osoby. Przytoczone są tutaj poglądy Boecjusza, ks. Granata, kard. Ratzingera, Gogacza, ks. Tischnera, Homplewicza, Schleiermachera, Schelera. W sposób szerszy ukazany jest personalizm Mouniera i Maritaina. Mounier uważany jest za twórcę personalizmu katolickiego. Powstał on w I poł. XX wieku w związku z kryzysem ekonomicznym lat trzydziestych. Mounier nie widział w personalizmie systemu jako takiego, ale pewną metodę, perspektywę, zobowiązanie. W odróżnieniu od egzystencjalizmu, który zmierzał do rozpaczy, personalizm Mouniera oznaczał afirmację egzystencji. Ideę personalizmu rozwinął przyjaciel Mouniera, Jacques Maritain. Jego personalizm nazywamy integralnym. Nawiązał on do myśli św. Tomasza z Akwinu, który głosił, że Bóg jest centrum człowieka.

Personalizm Jana Pawła II łączy dwa typy filozofii. Pierwsza to filozofia bytu w ujęciu arystotelewsko-tomistycznym. Druga to filozofia świadomości w aspekcie fenomenologicznym, którą reprezentował Max Scheler. Osoba więc dla Jana Pawła II to ktoś. Człowiek jest osobą z natury i z tej racji przysługuje mu podmiotowość właściwa sobie. Znaczące miejsce zajmuje tutaj wolność. Swoją filozofię personalistyczną Jan Paweł II przedstawił jeszcze jako biskup Krakowa w książce *Osoba i czyn* (1969 r.). Człowiek jest podmiotem działania, które jest procesem stawania się człowiekiem. W ten sposób osoba kształtuje i przekształca się cały czas.

Paragraf ostatni pierwszej części ukazuje dziecko w perspektywie chrześcijańskiej. Stary i Nowy Testament wymienia bardzo często słowo dziecko, podkreśla jego wartość i znaczenie (Jezus i dzieci). Konkretne wskazówki odnośnie do wychowania dzieci zawierają listy św. Pawła.

Zagadnienie dziecka i wychowania występuje często w literaturze patrystycznej. Do Ojców Kościoła poruszających kwestię dziecka należą: Tertulian, Minuncjusz Feliks, święty Cyprian i święty Jan Chryzostom. Dziecko jawi się u nich jako dar Boga. Krytykowane jest dzieciobójstwo, porzucenie i aborcja.

W dalszej kolejności Autor przedstawia trzech świętych wychowawców — pedagogów. Pierwszym z nich jest św. Józef Kalasancjusz, założyciel pierwszej bezpłatnej szkoły elementarnej w Rzymie w 1597 roku. Dla kontynuowania pracy założył zakon Pijarów. Jan Chrzciciel de La Salle żył w XVII wieku. Zajął się kształceniem przyszłych nauczycieli. W ten sposób powstało zgromadzenie zakonne Braci Szkolnych. Św. Jan Bosko, z pochodzenia Włoch, żył w XIX wieku. Swoje życie poświęcił ubogiej młodzieży, tworząc dla nich oratoria, szkoły, kolegia, internaty. Jest założycielem Zgromadzenia Salezjańskiego. Swoją działalność na polu wychowania rozpoczął od działalności praktycznej. Główną cechą systemu wychowawczego św. Jana Bosko jest prewencja, zapobieganie. System oparł na rozumie, religii i miłości. Innymi ważnymi elementami są asystencja, pedagogia boiska i wesołość. W związku z setną rocznicą śmierci ks. Bosko Jan Paweł II wystosował list *Juvenum patris*.

W ubiegłym stuleciu Kościół dość często zajmował głos w sprawie dziecka i problemów wychowania. Do głównych dokumentów kościelnych zaliczamy encyklikę *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* Piusa XI, z 1929 roku i deklaracje o *Wychowaniu chrześcijańskim* II Soboru Watykańskiego. Dokument pierwszy mówi między innymi o trzech społecznościach, których zadaniem jest wychowanie, rodzina, państwo, Kościół. Ostrzega przed niebezpieczeństwami, wysuwa postulat dobrze rozumianej wolności w wychowaniu. Deklaracja soborowa w duchu chrześcijańskiego uniwersalizmu przyjmuje postawę otwartości na wszystko, co dobre, bez względu na pochodzenie.

Rozdział drugi Autor poświęca koncepcji człowieka i dziecka w nauczaniu Jana Pawła II. Według Papieża obecne czasy charakteryzuje chaos, zagubienie i zamęt. Do głosu dochodzą ruchy liberalne i laickie, które redukują wiarę do sfery czysto prywatnej, a zasady moralne są relatywne. Jan Paweł II apeluje o nową ewangelizację, której sercem ma być integralny rozwój człowieka, który ma odrzucić konsumizm, indywidualizm, materializm i hedonizm. Przypomina również o wartości życia, które jest dla człowieka dobrem. W ten sposób człowiek współczesny ma za-

stąpić cywilizację śmierci nową kulturą życia. Człowiek współczesny szuka miłości. To szukanie jest wpisane w jego jestestwo. Tylko miłość może uczynić go szczęśliwym. Dobro i prawa człowieka muszą być brane pod uwagę w rozwoju techniki, kwestiach demograficznych, w działalności gospodarczo-społecznej.

Dziecko, według Jana Pawła II, jest w pełni wartościową osobą, dlatego że jest darem Boga. Dziecko jest człowiekiem jutra, wiosną życia, zadatkiem przyszłości. Apeluje stąd o troskę nad dzieckiem, ochronę każdego życia, o pomoc materialną i duchową. W dziecku przejawia się obraz Boga. Obecny Papież jest autorem pierwszego listu do dzieci. W swoim nauczaniu często cytuje „Kartę Praw Rodziny" i „Deklarację Praw Dziecka" Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Rozdział trzeci porusza zagadnienie wychowania dzieci według Jana Pawła II. Autor wyjaśnia najpierw pojęcie wychowania. Papież rozumie wychowanie jako proces stawania się człowieka coraz bardziej człowiekiem. Człowiek ma troszczyć się o to, aby coraz bardziej „być", a nie tylko więcej „mieć". Praca wychowawcza wiąże się z bezpośrednią formacją sumienia. Jan Paweł II rozróżnia wyraźnie wychowanie od wykształcenia. Człowiek właściwie wychowany jest dojrzały i zdolny wychowywać sam siebie i innych. Proces wychowania powinien zmierzać w kierunku kultury życia, która zmienia postawę człowieka z obojętności na zainteresowanie. W procesie tym doniosłą rolę odgrywają wychowawcy, którzy są współpracownikami Boga — wychowawcy. Działania pedagogiczne rodziny i szkoły nie wystarczą lub mogą być zniweczone, jeśli sam wychowanek nie podejmie dzieła swego wychowania.

Szczególną rolę w wychowaniu odgrywa rodzina, która jest specyficzną wspólnotą osób, w której jednostka rodzi się, wzrasta i dojrzewa. Rodzina jest szkołą cnót społecznych i przyszłością dziecka. Rodzice są pierwszymi wychowawcami. Ważną rolę odgrywają relacje między nimi.

Na właściwy wzrost dziecka wpływają środowiska wychowawcze, do których zaliczymy między innymi: szkołę, Kościół, stowarzyszenia, organizacje i inne grupy. Ogromną odpowiedzialność wychowawczą ponoszą także środki masowego przekazu.

Ostatnim zagadnieniem w omawianej publikacji jest kwestia wychowania religijnego. Podstawą tego wychowania jest katecheza, do której każdy ochrzczony ma prawo. Celem katechezy jest wychowanie w wierze, przekazanie prawd wiary, ukazanie Chrystusa jako Zbawiciela człowieka. Pierwszym środowiskiem, w którym powinna dokonywać się działalność katechetyczna jest rodzina, a następnie szkoła i Kościół.

Autor podjął się niezwykle trudnego przedsięwzięcia. W swojej niezbyt obszernej publikacji próbuje przybliżyć myśl personalistyczną Jana Pawła II, a w sposób szczególny jego pedagogię i punkt widzenia na dziecko i wychowanie. Ze względu na obszerność tematyki i istniejącą dokumentację nie można powiedzieć o dokładnej analizie i wyczerpującym przedstawieniu zagadnienia. Niewątpliwie książka zasługuje na uważną lekturę, chociażby ze względu na bogactwo myśli i cytowaną literaturę. Drobne błędy drukarskie z pewnością zostaną usunięte przy wznowieniu wydania.

Jan Niewęgłowski SDB

Edward W a l e w a n d e r, *Problematyka wychowawcza w środowiskach emigracyjnych*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 104

Posługa apostolska misjonarza polskich migrantów czy Polaków mieszkających poza granicami Ojczyzny czy wreszcie przedstawicieli innych narodowości posługujących się na co dzień językiem polskim jest bardzo trudna i wielowątkowa. Wynika to między innymi z ich skomplikowanych warunków życia oraz uwarunkowań samej pracy duszpasterskiej, jak i w wypadku emigrantów z przebiegu procesu integracji społeczno-religijnej, który jest właściwy naturze zjawiska *ruchliwości ludzkiej* i apostolskiej obecności Kościoła w środowiskach emigrantów i mniejszości etnicznych. Z natury posługa ta ma charakter misyjny, uzupełniający i czasowy wobec duszpasterstwa parafialnego miejsca zamieszkania Polonii Zagranicznej.

Przy całym zrozumieniu zarysowanych problemów postrzegania skupisk Polaków i tych, którzy w jakikolwiek sposób utożsamiają się z kulturą polską i duchowością religijną oraz przy wielkim wysiłku niezamazywania zróżnicowania migrantów polskich z szeroko rozumianego Zachodu, jak i rodaków mieszkających na Wschodzie coraz śmielej pojawiają się publikacje próbujące ukazywać i systematyzować wspólne problemy z jednoczesnym zachowaniem właściwych autonomii.

Jak świadczą dzieje emigracji polskiej i historia polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, obok polskiego emigranta czy zesłańca, w jego doli i niedoli, pojawiał się śpieszący z pomocą, nie tylko duszpasterską, polski kapłan. W zasadzie zostawał on też ze swoimi wiernymi, których przeobrażenia polityczne XX w., a przede wszystkim zmiany na mapie Europy po II wojnie światowej, pozostawiły poza granicami Ojczyzny narzuconymi Polsce przez ówczesne racje polityczne.

W wielowątkowej posłudze ewangelizacyjnej duszpasterza wobec Polaków na emigracji rolę nie do przecenienia odgrywa praca wychowawcza wśród dzieci i młodzieży. Przeżywają oni na swój sposób i pozornie bez właściwych starszym dramatów proces wewnętrznego otwierania się na nowe środowisko i konieczność interioryzacji jego wartości duchowych. Znaczenie pracy wychowawczej w środowiskach emigracyjnych podkreśla fakt, że dorastaniu młodszych towarzyszy często kryzys religijny czy wręcz dechrystianizacja starszych, a w tym często najbliższych członków rodziny czy nawet rodziców. Stąd praca wychowawcza w tych środowiskach, która w zwyczajnych warunkach winna być wspierana świadectwem przeżywania wartości przez starsze pokolenie, pozbawiona jest tak istotnego wsparcia. Brak takiego poparcia potęguje się tym bardziej, że i samo środowisko wychowawcze jest obce czy nawet wrogie rodzimym wartościom emigranta w pierwszym czy kolejnych pokoleniach. Dlatego podejmując próbę scharakteryzowania problematyki wychowawczej w środowiskach Polaków poza granicami Ojczyzny, nie można ograniczyć się tylko do kręgu dzieci i młodzież ani tak czy inaczej formowanego i pojmowanego szkolnictwa. Całą posługę duszpasterską na rzecz środowiska emigracyjnego winno się próbować definiować jako proces wychowania. Obejmuje on przecież swoją dynamiką dzieci i młodzież, a także dorosłych, zarówno tych z Zachodu, szukających tu chleba i wolności, jak i zesłanych na daleką Syberię czy wreszcie prześladowanych i uciskanych za to, że pomimo politycznych przemian pozostali na swoich ojcowiznach.

Próby syntetycznego przedstawienia problematyki wychowania na szlakach pielgrzymstwa polskiego podjął się ks. prof. Edward Walewander, dyrektor Instytutu Badań nad Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w pracy pt.: *Problematyka wychowania w środowiskach emigracyjnych*, która ukazała się nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w serii *Biblioteka Pedagogiczna* Instytutu Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych KUL.

Jak zauważa we wstępie sam Autor, ta z pozoru niewielka pozycja obejmująca w zasadzie tylko jeden z aspektów duszpasterskiej i wychowawczej działalności wśród Polonii rozsianej po

świecie stara się wypełnić istniejącą lukę w toczonej w kraju i środowiskach polonijnych refleksji na podjęty w publikacji temat. Proponowana treść zagadnienia w zamyśle autora ujęta jest w cztery kolejne rozdziały poprzedzone wstępem w języku polskim i angielskim oraz zakończona wybranymi ilustracjami i cennymi dla zainteresowanych omawianą problematyką indeksami osób i wskazanych w opracowaniu miejscowości. W proponowanej refleksji E. Walewander wychodzi od odpowiedzi na stosunkowo ogólne pytanie „Czym jest wychowanie?" i w odpowiedzi z całą stanowczością podkreśla między innymi, że wychowawcą, a więc tym, który pomaga rodzicom w wypełnianiu ich wychowawczej posługi, jest również, mocą swojego powołania, duszpasterz. W drugim rozdziale, jako konsekwencji pierwszego, autor podjął próbę syntetycznego ukazania roli parafii w wychowaniu i w następnych roli kapłana jako wychowawcy oraz wpływu środowiska na wychowanie. Dość lapidarne tytuły poszczególnych części porządkują obszerną problematykę przedstawioną nie tylko na podstawie literatury przedmiotu, ale również kronikarskich i pamiętnikarskich zapisów dokumentujących zarówno oczekiwania stawiane kapłanom przez Polaków na obczyźnie w procesie wychowania, jak i samo doświadczenie apostolskiej i wychowawczej posługi duszpasterza prezentowanych środowisk.

Publikacja E. Walewandera nie ma charakteru pracy czysto historycznej. Przywoływane świadectwa, prezentacja zapisków dziejów Polaków na obczyźnie i wskazywanie wcześniejszych opracowań podjętego tematu oraz szkiców historycznych w kontekście nauczania II Soboru Watykańskiego i Jana Pawła II pozwalają Autorowi przejść do nakreślenia współczesnych problemów związanych z podjętym tematem i, co jeszcze ważniejsze, próbować kreślić dynamikę problematyki procesu wychowania w środowiskach emigracyjnych w przyszłości wraz z poszukiwaniem odpowiednich rozwiązań. Omawiana publikacja jest rozprawą duszpasterską pełną troski o losy Rodaków na Wschodzie i Zachodzie, a jednocześnie, jakby mimowolnie, ukazuje konieczność dalszego badawczego penetrowania terenów nieobjętych strukturami polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, tak by, jak prosił Sługa Boży August Hlond, Prymas Polski i Protektor Emigracji Polskiej, „żaden Polak nie zagubił się na obczyźnie".

Przedstawiając problematykę wychowania w środowiskach polonijnych na Zachodzie i w skupiskach Polaków na Wschodzie oraz rolę, jaką w procesie wychowania spełniał duszpasterz znający nie tylko język polski, ale ich kulturę i rodzimą duchowość, E. Walewander z sobie właściwą znajomością tematu zapoznaje czytelnika z całym wachlarzem problemów duszpasterstwa omawianych skupisk i na zarysowanym tle odważa się postawić jedno z najtrudniejszych, a dotyczących przyszłości tej specyficznej działalności apostolskiej Kościoła w Polsce pytań: „jacy księża będą potrzebni Polonii w ciągu następnych, z pewnością 20 lat?" (s. 57).

Odpowiedź na tak postawione pytanie, zdaniem Autora, znaczona jest dramatem Polaka na obczyźnie, często wypływającym z choroby, którą Jan Lechoń cytowany w publikacji E. Walewandera nazwał „schorzeniem emigracyjnym", a która charakteryzuje się „zaćmieniem umysłu" i wyraża się, według Jerzego Giedroica: „generalną nienawiścią do wszystkich" (s. 55–56). Ona to stawia przed przyszłymi duszpasterzami polonijnymi, jako wychowawcami, zarówno polskich emigrantów na Zachodzie, jak i rodaków na Wschodzie wielkie duszpasterskie wyzwanie. Postawione pytanie o przyszłych duszpasterzy ma swoje źródło w rodzących się wciąż zapotrzebowaniach oraz w samych oczekiwaniach Polaka żyjącego poza granicami Ojczyzny. W świetle wykorzystanego w publikacji materiału i zebranego z pierwszej ręki doświadczenia (s. 11) Autorowi nie chodzi o szukanie ani tym bardziej o proponowanie łatwych odpowiedzi. Wobec całego skomplikowania i wielowarstwowości poruszanych i przedstawionych w publikacji wątków są one po prostu niemożliwe. Już samo postawienie problemu i wzbudzenie refleksji oraz ożywienie solidarności wszystkich, którym bliska jest troska o dobro duchowe Polaków żyjących poza ojczystym krajem jak i wypełnienie w badaniach środowisk emigracyjnych kolejnej luki pozwala mieć nadzieję, że publikacja spełniła oczekiwania Autora. Sięgać po nią będą nie tylko historycy i znawcy problematyki polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, ale i sami duszpasterze i wychowawcy już pra-

cujący w omawianych środowiskach, a także przygotowujący się do pracy apostolskiej wśród emigrantów i Polaków na Wschodzie oraz nauczyciele coraz częściej podejmujący się prowadzenia nauczania w środowiskach polonijnych, a tym samym włączający się w szeroko pojęty proces wychowania.

ks. Wojciech Necel TChr

Karl-Heinz S e l g e, *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Peter Lang Frankfurt am Main 1999, CXXXII + s. 402

Autor publikacji jest kanonistą świeckim, sędzią diecezjalnym w Archidiecezji Berlińskiej i wykładowcą prawa kanonicznego w Teologiczno-Pedagogicznej Akademii w Berlinie. Recenzowana książka jest jego pracą doktorską przedstawioną w roku akademickim 1998/1999 na Katolickim Teologicznym Fakultecie w Linzu, której promotorem był prof. dr Severin Lederhilger.

Struktura książki jest bardzo przejrzysta. Po spisie treści i skrótach przedstawiono źródła: najpierw Kościoła katolickiego (raczej błędnie, bo w tym także wyroki Roty Rzymskiej) i dalej Kościoła ewangelickiego, po czym dokumenty mieszane i publikacje dotyczące Pisma świętego. W dalszej części publikacja zawiera wykaz pokaźnej literatury, przede wszystkim niemieckiej, włoskiej, francuskiej, angielskiej i hiszpańskiej. Nie ma ani jednej publikacji polskiej, ale jest pozycja K. Majdańskiego (j. włoski) i B. Zuberta (j. niemiecki). Nie ma też ani jednej pozycji Castaño i to może dziwić. Po literaturze zamieszczono pomoce, do których zakwalifikowano między innymi Fiedberga, *Corpus Iuris Canonici*; Migne, *Patrologia Graeca i Latina*; Ochoa, *Lex Ecclesiae post CIC*. To również może budzić zdziwienie, ponieważ wymienione pozycje raczej należałoby zaliczyć do źródeł. Z kolei załącznik zawiera wywiad z kard. Ratzingerem z 1998 r. o nierozerwalności małżeństwa. Znakomicie jest natomiast skonstruowany i logiczny wstęp (zawiera on podział na podpunkty: motywy podjęcia tematu, postawienie problemu i stan dyskusji, metody pracy i zakres oraz cel studium). Zasadniczą część książki stanowią cztery rozdziały, które są podbudowane licznymi i rozbudowanymi przypisami. Zakończenie oraz indeksy kanonów i osób zamykają dzieło.

Gdy chodzi o treść rozdziałów, to pierwszy z nich dotyczy podstawowego rozumienia małżeństwa i węzła małżeńskiego we wspólnej teologiczno-kościelnej tradycji Zachodu (s. 13–76). Analizuje się w nim argumenty biblijne Starego i Nowego Testamentu za nierozerwalnością małżeństwa, a także recepcję nauki Jezusa na ten temat przez różne religijne środowiska. Interesujące są wnioski Autora odnośnie do klauzul św. Mateusza, gdy stwierdza, że mimo wielości ich interpretacji wydaje się słuszne rozwiązanie, iż Apostoł nie miał zamiaru objawiania woli Bożej, ale miał na względzie przede wszystkim praktykę wspólnoty żydowskiej, w której było tolerowane prawo rozwodowe. Jezus taką praktykę potępił w dialogu z faryzeuszami, proklamując nierozerwalność jako nowe prawo (s. 29). Autor też dowodzi, że Jezus dopuszczał rozwód z powodu cudzołóstwa, ale nie ponowne małżeństwo, jako wolę Bożą z powodu zatwardziałości serca (s. 36). W dalszej części rozdziału Selge konfrontuje nauczanie i kanoniczny porządek o nierozerwalności małżeństwa w historycznej perspektywie od pierwotnego Kościoła do czasu Reformacji. Autor dostrzega początkowe wahanie Kościoła rzymsko-katolickiego co do tego przymiotu, niejednolitość opinii Ojców Kościoła, różną praktykę na ówczesnym Wschodzie i Zachodzie oraz późniejsze bardziej doktrynalne wypowiedzi papieży. Innocenty III wyraźnie już stwierdza — zauważa Autor — że wzbronione jest rozwiązywanie małżeństw, które zostały ważnie zawarte. Podobnie też Dekret

dla Ormian z 1439 r. wydany na Soborze Florenckim poucza o nierozerwalności małżeństwa, gdyż wyraża ono nierozerwalny związek Chrystusa z Kościołem, dlatego też w wypadku cudzołóstwa nie wolno zawrzeć innego małżeństwa, chociaż dozwolona jest separacja. Nauka wspomnianego soboru stała się odtąd podstawą teologicznego rozumienia, że ważny i dopełniony związek małżeński realistycznie odzwierciedla związek Chrystusa z Kościołem. To spowodowało również pewną sakralizację umowy małżeńskiej, a nierozerwalność stała się obowiązkiem małżeńskim jako wspólnoty całego życia.

Rozdział II (s. 77–192) podejmuje kwestię rozumienia małżeństwa i węzła w koncepcji protestanckiej. Autor zaznacza, że M. Luter nie podzielał katolickiego poglądu o przynależności małżeństwa do porządku odkupienia i ustanowienia go przez Chrystusa, ale był zdania, że małżeństwo należy do porządku stworzenia. Ta koncepcja była dla Lutra tak przekonywająca, że wypowiedzi z Nowego Testamentu o małżeństwie były nieistotne. Propagował on więc małżeństwo jako instytucję porządku naturalnego, o charakterze społecznym i sakralnym, ale pozbawioną charakteru sakramentalnego, chociaż sądził, że małżeństwo jest obrazem Chrystusa i Kościoła (s. 87–90). Co do nierozerwalności małżeństwa — jak wynika z recenzowanego studium — to uważał, iż związek jest nierozerwalny ze swej natury, ale z wyrażonej w Piśmie św. woli Bożej dozwolone jest jego rozwiązanie i Luter tego się trzymał. W tej protestanckiej koncepcji nierozerwalność jest jednak nie tylko jakimś ideałem, ale jest ona wewnętrzną rzeczywistością związku ducha miłości i nadziei chrześcijańskiej dwóch osób pobłogosławionych przez Boga. Małżeństwo jawi się jako wspólnota całego życia, ale nie w kategoriach prawnych, lecz egzystencjalnych, bowiem jest wypełnieniem planu Boga Stwórcy. Mimo to Luter opowiedział się za świeckim charakterem małżeństwa, podlegającego prawu cywilnemu, a to nie wynikało z odrzucenia sakramentalności, jak wielu autorów sądziło, ale z faktu, iż przez grzech pierworodny straciło bezpośrednią zależność od Stwórcy (s. 84–85, 107). Skoro grzech uniemożliwia poznanie prawa Bożego, to władza państwowa była kompetentna do jego wykładni i do czuwania nad realizacją Dekalogu w świecie. Do jurysdykcji Kościoła należał zaś cały zakres wewnętrzny — sumienia, miał on również czuwać nad zbawieniem małżonków, bowiem przez wiarę może ono przyczyniać się do ich uświęcenia. W dalszej części Autor przybliża ustalenia i rezultaty różnych dyskusji gremiów międzywyznaniowych w Niemczech i Szwecji, zwłaszcza co do rozumienia nierozerwalności małżeństwa. Z nich wynika, że zasadniczo inne wspólnoty opowiadają się za nierozerwalnością, chociaż rozumieją ją jako egzystencjalne zadanie małżeńskie wynikające z porządku Bożego i Jego woli. Rozwód jest porzuceniem tego porządku i określają go w kategoriach ostatecznych rozwiązań. Człowiek osobiście odpowiedzialny jest wobec Boga za rozwiązanie małżeństwa, a władza świecka tylko publicznie stwierdza, że węzeł został rozwiązany zgodnie z Pismem św. Ponowne małżeństwo jest zakazane, ale nie absolutnie. Jednak zadaniem pasterzy i wspólnoty wyznaniowej winna być troska o zawrócenie małżonków z tej grzesznej drogi (s. 146–148). Z przedłożenia też wynika, że prowadzony dialog dał pewne konkretne ustalenia, które zbliżyły wspólnoty w tych kwestiach.

W trzecim rozdziale (s. 193–305) uwaga Autora eksploruje ku pokazaniu współczesnej ewolucji myśli co do katolickiego ujęcia małżeństwa i jego trwałości. Rozpoczyna od pokazania Soboru Trydenckiego jako katolickiej odpowiedzi na teologię małżeństwa reformacji, by później wnikliwie przedstawić konfrontacje myśli katolickiej ze świeckim ujęciem małżeństwa i wkład papieży, a zwłaszcza Piusa XI i Piusa XII, w obronie nierozerwalności tej instytucji. Dalszym etapem rozwoju jest pokazanie nauki *Vaticanum II*, *Humanae vitae*, *Familiaris consortio*, Katechizmu Kościoła Katolickiego, ponadto recepcji myśli posoborowej w Synodach Niemieckich i treści listu Biskupów z 1998 r. Wreszcie przybliża się normy KPK z 1983 r. w aspekcie małżeństwa jako wspólnoty całego życia. Przeprowadzoną refleksję konkluduje Autor przekonaniem, że wymienione dokumenty wyraźnie wiążą wiarę nupturientów w Jezusa Zbawiciela jako istotny punkt odniesienia dla teologicznego wyjaśnienia nierozerwalności małżeństwa. Z kolei w miłości znajduje ona swoje najgłębsze uzasadnienie, a pomoc w realizacji jest w łasce Bożej. Wiara w Chrystusa nupturientów

jest więc fundamentem dla małżeństwa jako wspólnoty życia. Można postawić pytanie, a co z nierozerwalnością małżeństwa, gdy osoba jest ochrzczona, a niewierząca? Czy wówczas nie ma oparcia na tym fundamencie?

Wreszcie ostatni rozdział (s. 306–371) przedstawia koncepcje doktrynalnego projektu rozjaśniającego (ujmującego) rzeczywistość nierozerwalności węzła możliwego do przyjęcia (tak sądzi Autor) ze strony Kościoła katolickiego i Ewangelicko-Luterańskiego. Wspólnoty tych ostatnio wymienionych kościołów, traktując związek jako wspólnotę całego życia, zgodnie z myślą ich teologów, też widzą go jako rzeczywistość wiary. Stąd konsekwentnie niewystarczająca jest forma czysto cywilna, ale nie dla małżeństwa jako takiego, lecz dla tak ukonstytuowanego w porządku stwórczym (biorę ciebie za męża/żonę z ręki Boga). Przez benedykcję zostaje zaś potwierdzony fakt, że są złączeni na całe życie i zachowując nierozerwalność węzła, wypełniają wolę Bożą. Z kolei ze współczesnych dociekań teologów katolickich wynika, zdaniem Selge, że pogłębienie trwałości małżeństwa jako stwórczego dzieła Bożego realizowanego w miłości nupturientów dobrze ją uzasadnia. Obecnie podkreśla się również to, że nupturienci są powołani przez Boga do realizacji stanu małżeńskiego i nie tylko przez zgodę konstytuują związek, ale dzięki wierze otwierają się na dar Boga. Małżeństwo jest darem Boga i zarazem zadaniem dla ślubujących. Ale też diakon czy kapłan nie jest tylko kwalifikowanym świadkiem, lecz jest reprezentantem Chrystusa i Kościoła, który obdziela Bożym błogosławieństwem. Ten nierozerwalny związek Chrystusa i Kościoła, który usiłują podjąć nupturienci w swoim małżeństwie, jest zadaniem, którego wypełnienie opiera się przede wszystkim na łasce i zaufaniu Bogu. Zatem małżeństwo jawi się jako miejsce szczególnego powołania, w którym realizowana jest wola Boża i dokonuje się obdarowanie łaskami. Wymiar prawny małżeństwa w tej konfiguracji jest tylko środkiem ukształtowania ziemskiej rzeczywistości.

Z całości refleksji wynikają istotne ustalenia, że koncepcja małżeństwa jako wspólnoty całego życia jest akceptowana przez Kościół katolicki i przez Kościoły Ewangelicko-Luterańskie. Akcentuje się przy tym jednak przede wszystkim wymiar teologiczny związku, a nie prawny. Konsekwentnie także nierozerwalność małżeństwa należy do rzeczywistości wewnętrznej małżeństwa i też jako kategoria teologiczna. Jest ona, jak wynika z rozważań, wewnętrzną treścią porządku Bożego małżeństwa, a nie jakąś nową normą głoszoną przez Jezusa. Porządek Boży dla wierzących jest imperatywem moralnym. Ale realia życia, które trzeba uwzględniać, czyli rozwody i powtórne małżeństwa, nie należy — zdaniem Autora — konfrontować z nierozerwalnością małżeństwa w sensie dyspensowania od tego prawnego przymiotu, ale bardziej akcentować praktyczne korzyści, które wynikają z faktów, gdy stwierdzi się nieistnienie pierwszego małżeństwa w porządku egzystencjalnym. W tej optyce myślenia mieści się także postulat, pod adresem prawa, stosowania takich narzędzi elastyczności, jak: słuszność kanoniczna, tolerancja i dysymulacja.

Konkludując, można stwierdzić, że opracowanie K. Selge jest zasadniczo logiczną, spójną, pogłębioną i interesującą publikacją. Czytelnik ma możliwość poznać podstawowe tezy nauki ewangelicko-luterańskiej o małżeństwie, newralgiczne punkty i owoce dialogu ekumenicznego. Jest to próba, zasługująca na uznanie, pokazania stycznych punktów doktryny katolickiej i protestanckiej co do koncepcji samego małżeństwa, jego istotnego przymiotu nierozerwalności oraz sakramentalności. Sztuczna wydaje się jednak, nie do końca uzasadniona teza, że z perspektywy teologicznej prawie wszystko jest do uzgodnienia, natomiast prawo nie przystaje do tej rzeczywistości. Ponadto nie można postulować przyjęcia tezy w ten sposób, że wprawdzie doktrynalnie nie do końca jest uzasadniona, ale jest praktyczniejsza dla wspólnoty kościelnej. Czasami też zdumiewa sposób, w jaki Autor instrumentalnie wykorzystuje dokumenty kościelne dla z góry powziętej tezy.

ks. Henryk Stawniak SDB

Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin, red. Antoni Dębiński, Elżbieta Szczot, Lublin 2000, s. 958

Księga pamiątkowa poświęcona światowej klasy kanoniście nosi znamienny tytuł *Plenitudo legis dilectio* — miłość jest wypełnieniem prawa (Rz 13, 10), co — jak zaznaczono we wstępie — ma w jakimś stopniu charakteryzować osobę Jubilata i jego dorobek naukowy. W swoich książkach, artykułach, referatach i wykładach wskazuje bowiem na miłość jako podstawę prawa i na realizację prawa jako wyraz miłości. Profesor Zubert jest autorem wielu znakomitych prac z zakresu prawa o sakramentach świętych, a zwłaszcza prawa małżeńskiego oraz z prawa zakonnego. Dzieła Jubilata cechują się gruntownością przemyśleń, szeroką bazą źródłową i literacką, znakomitym językiem prawnym. Jego publikacje są trudne do czytania, ale rozwiązania budzą pełne zaufanie w odniesieniu do wniosków. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że Autor podejmuje trudne problemy i kwestie dyskusyjne. Ma też odwagę stawiać bardzo daleko idące tezy, a przy tym jest otwarty na dyskusję. Prof. Zubert umie uszanować i przyjmować inny punkt widzenia, chociaż należy do wymagających dyskutantów. Należy do niekwestionowanych autorytetów w kanonistyce polskiej i światowej, a przy tym jest niezwykle wyczulony na problemy prawne dotykające ludzi. Publikacje Jubilata są znane nie tylko w kręgu języka polskiego, ale także języka niemieckiego, włoskiego, hiszpańskiego, czeskiego i słowackiego. Znany i ceniony jest w środowiskach Uniwersytetów w Monachium, Passau, Padeborn, Wiednia, Grazu, Budapesztu i Salamance. Nic więc dziwnego, że tak wielu zagranicznych i krajowych wybitnych prawników i teologów dało wyraz łączności z Profesorem i współtworzyło dzieło, które stanowi przedmiot niniejszej refleksji.

Księga składa się zasadniczo z pięciu części (chociaż takiego podziału materialnie nie ma), którą otwiera „Słowo wprowadzające" ks. prof. dr. hab. A. Szostka MIC Rektora KUL. Pierwsza część księgi została poświęcona osobie i działalności Profesora. Obejmuje ona biogram, omówienie dorobku naukowego i osiągnięć dydaktycznych. Wynika z niej, że Prof. Zubert jest autorem 7 książek, 32 artykułów, 21 recenzji, 28 haseł encyklopedycznych i 9 innych publikacji. Jest też promotorem 5 prac doktorskich i ponad 70 prac magisterskich i licencjackich. Nie brak też prac habilitacyjnych, doktorskich i magisterskich, których był krytycznym i życzliwym recenzentem. Osobiście mam też dług wdzięczności i w tym miejscu dziękuję za recenzję habilitacyjną.

W kolejnych częściach omawiana księga pamiątkowa zawiera w sumie 47 artykułów, w tym: 8 z historii prawa (II część), 26 z prawa kanonicznego (III część) (szkoda, że nie podzielono artykułów np. w kluczu tematycznym, a zastosowano układ alfabetyczny autorów), 5 z teologii (IV część) i 8 z innych dziedzin nauki (V część). Okoliczność, jaką są 65. urodziny Ojca Zuberta, sprawiła, że autorzy są tak liczni, ale także treść publikacji jest bardzo różnorodna. Z jednej strony to spowodowało, że bardzo wiele osób miało okazję dać wyraz uznania wielkości osiągnięć Jubilata, a z drugiej strony taki charakter dzieła nastręcza trudność krytycznego ustosunkowania się do wszystkich prezentowanych zagadnień. Ich poziom jest również zróżnicowany. Ograniczę się więc do przedstawiania głównych myśli poszczególnych artykułów i wyakcentuję niektóre kwestie.

Dział z historii prawa otwiera publikacja **W. Bojarskiego** traktująca o *restitutio in integrum*. Autor porównuje tę instytucję w Kodeksie justyniańskim z Kodeksem Jana Pawła II, sygnalizując mniejszą obecnie wagę tego środka prawnego i jego zawężenie do wyroków sądowych. **A. Dębiński** przedstawia (w języku niemieckim) podstawowe kierunki badań z prawa kanonicznego na KUL-u od 1918 r., podkreślając również wkład wybitnych kanonistów polskich. Sprawozdania z wizytacji kanonicznych kard. K. Wojtyły są źródłem nakreślenia przez **J. Dyducha** odnowy liturgicznej archidiecezji krakowskiej. **M. H. Dyjakowska** omawia (artykuł bez wypunktowania struktury) promocje doktorskie z obojga praw w Akademii Zamojskiej w XVIII w. Prawo rzymskie

na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1939 stanowi przedmiot wywodów **G. Jędrejka**, który akcentuje, oprócz dydaktyki, także dorobek naukowy ośrodka lwowskiego, który z kolei miał znaczny wkład w rozwój prawa rzymskiego w Polsce. Cechą charakterystyczną twórczości profesorów był ścisły związek pomiędzy prawem rzymskim a prawem cywilnym. W kręgu tematyki prawa rzymskiego jest też artykuł **M. Kuryłowicza** poświęcony adopcji w świetle zasady *adoptio naturam imitatur*. Z treści wynika, iż w klasycznym prawie rzymskim konsekwentnie stosowano wymienioną zasadę, że adopcja może mieć miejsce tylko wtedy, gdy możliwe byłoby w rzeczywistości naturalne spłodzenie dziecka przez adoptującego. **S. Tymosz** przybliża normy dotyczące życia zakonnego według synodu Lwowskiego z 1765 roku, które zwracały uwagę na czystość obyczajów, zachowanie klauzury i własnych konstytucji, dowartościowały pracę duszpasterską zakonników, usuwały napięcia z klerem diecezjalnym i napiętnowały nadużycia.

Jak wynika z przedstawionej syntezy, tematyka tej grupy artykułów wyrasta z prawa rzymskiego, które zawsze jest ważnym punktem odniesienia dla kanonistyki i współczesnych systemów prawnych. Ośrodek lwowski i lubelski mają na tym polu swój wkład. Ważna jest też tutaj publikacja **A.** Dębińskiego interesująco obrazująca partycypacje uczonych polskich w rozwoju prawa kanonicznego.

Artykułów dotyczących prawa kanonicznego — jak już zaznaczono — jest 26. Pozwolę sobie je uporządkować według tematyki ksiąg Kodeksu z 1983 r. Trzy publikacje dotyczą norm generalnych kodeksu (I księga). **H. Pree** podejmuje kwestię miejsca tradycji kanonicznej w związku z interpretacją kan. 6 § 2 KPK, podkreślając konieczność zachowania równowagi między starym i nowym prawem oraz wyraża troskę o harmonijny rozwój prawa przez aktualizację wymogów teraźniejszości. **A. Kaczor** przybliża kompetencję i zadania Papieskiej Rady do spraw Interpretacji Tekstów Prawnych w świetle konstytucji *Pastor bonus* z 1988 i Regulaminu Rady. Z kolei **S. Paździor** wyjaśnia stosunek dysymulacji do dyspensy milczącej w poglądach kanonistów na przestrzeni wieków, zaznaczając, że nie można wykluczyć, iż dysymulacja nie ma nic wspólnego z dyspensą. Są też poglądy, że pod postacią dysymulacji zawiera się dyspensa.

W ramach księgi II KPK mieści się problematyka dotycząca przyjmowania kandydatów do kapłaństwa, prałatury terytorialnej i personalnej, klauzury mniszek i stowarzyszania się. **H. Schmitz** wskazuje na niespójność i niewystarczalność norm co do ponownego przyjmowania kandydatów do seminariów duchownych, którzy wcześniej z różnych powodów je opuścili. Przedmiotem krytycznej analizy jest przede wszystkim Instrukcja z 1996 r. Kongregacji Wychowania Katolickiego dotycząca tej kwestii. **W. Aymans** pisze o konieczności jednoznacznego dookreślenia kryteriów nowej praktyki S. A. nadawania nazw „biskup prałaturny" i „polowy", (dawniej — do 1977 r. była nazwa „bp. tytularny") w odniesieniu do zwierzchników prałatur terytorialnych i personalnych, która odbiega od przepisów KPK. Zdaniem Autora istnieje konieczność dookreślenia kryteriów nowej praktyki S. A., bowiem w świetle norm brakuje wymienionym instytucjom konstytutywnych elementów Kościoła partykularnego. Nauczanie Kościoła na temat klauzury mniszek (*Sponsa verbi*, 1990 r.) oraz ewolucja norm w tej materii jest przedmiotem analizy **A. Skorupki**. Autor podkreśla między innymi możliwość korzystania ze środków przekazu, mimo kontemplacyjnego charakteru życia, i możliwość współpracy między klasztorami mniszek klauzury papieskiej na polu formacji oraz konferencji klasztorów mniszych. Wreszcie **W. Bar** ukazuje status prawny Rycerstwa Niepokalanej jako przykład przejścia od stowarzyszenia prywatnego do kościelnego stowarzyszenia publicznego międzynarodowego.

Do III księgi KPK odnoszą się dwa artykuły autorstwa **B. Primetshofera** i **H. Schwendenweina**. Pierwszy z nich podejmuje refleksję nad konst. *Ad tuendam fidem* i nad *Nota doctrinalis* Kongregacji Nauki Wiary, które są wyrazem troski o zachowanie czystości wiary i koniecznością jej obrony. Autor natomiast podkreśla w tym kontekście prawo wiernego do wyrażenia negatywnej opinii *dissenus* wobec Urzędu Nauczycielskiego. Mocą tej konstytucji apostolskiej zostaje też wprowadzony § 2 w dotychczasowym kan. 750 KPK. W studium są też bardzo kry-

tyczne uwagi pod adresem Urzędu Nauczycielskiego, który nie prowadzi — zdaniem uczonego — dialogu z teologią i brak jest wzajemnego zaufania. Szkoda jednak, że Autor mało wnikliwie zajął się treścią *Nory*, która znakomicie porządkuje prawdy wiary, a zbyt wiele uwagi poświęcił walorowi prawnemu tego dokumentu. Drugi z wyżej wymienionych Autorów szczegółowo omawia regulację prawną szkolnictwa katolickiego na wszystkich poziomach w Austrii w świetle konkordatu z 1962 r. i ustawy z tego samego roku o szkolnictwie prywatnym. Poza statusem szkolnictwa omawia się nauczanie religii i kształcenie nauczycieli.

W ramach księgi IV KPK mieszczą się artykuły poświęcone problematyce tyczącej sakramentów. **E. Szczot** przejrzyście ujmuje zagadnienie korzystania z sakramentów jako uprawnień wiernych (gdy proszą o nie, są dysponowani i prawo im nie zabrania) i zobowiązania szafarzy, praw i obowiązków będących we wzajemnej zależności, w aspekcie uświęcania się wiernych. Jest to interesujące podejście do sakramentów, warto to podkreślić, ponieważ zwykle kanoniści ujmują te kwestie w kluczu analizy norm danego sakramentu. **M. Pastuszko** i **E. Górecki** zajmują się sakramentem pojednania. Pierwszy autor przedstawia ewolucję przepisów regulujących kwestię miejsca sprawowania tego sakramentu, zaznaczając, że obecnie Kościół dopuszcza możliwość spowiadania się poza konfesjonałem. Drugi uczony podejmuje zagadnienie udzielania wymienionego sakramentu niekatolikom przez szafarzy katolickich w świetle komentarzy moralistów i kanonistów po 1917 r., z których wynika naczelna zasada o udostępnianiu środków zbawienia w wyjątkowych sytuacjach przy zachowaniu warunków podyktowanych naturą rzeczy, tj. przynależnością do Kościoła, związanym z nią wyznaniem wiary, sumieniem i zapobieżeniem indyferentyzmowi. Z kolei Sakrament święceń, według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich i z odwołaniem się do paralelnych kanonów KPK, stanowi przedmiot rozważań **L. Adamowicza**. Autor przybliża obrzęd, szafarza i kandydatów święceń, a także porusza kwestie udokumentowania i skutków święceń oraz zakaz ich wykonywania.

Najwięcej publikacji (7) dotyczy prawa małżeńskiego. **W. Góralski** przedstawia kwestie genezy, rozumienia i wykładni pojęcia *bonum coniugum* z kan. 1055. **K. Graczyk** wskazuje na skutki, jakie wywiera padaczka i stwardnienie boczne zanikowe w odniesieniu do rozeznania oceniającego po myśli kan. 1095 nr 2 KPK. Akcentuje przy tym, że nie każdy przypadek tych chorób należy kwalifikować jako niezdolność do wyrażenia zgody. **J. Huber** z kolei próbuje określić „niedojrzałość emocjonalną" i pokazać ją jako ewentualne źródło braku wolności wewnętrznej w powzięciu zgody małżeńskiej. Wywód swój ilustruje wyrokami Roty. **R. Sobański** podejmuje dyskusję nad transseksualizmem w znaczeniu ścisłym w kontekście zdolności tych osób do stworzenia wspólnoty, stawiając również pytanie o możliwość otwarcia drogi do małżeństwa. Autor wprawdzie nie odpowiada na wszystkie postawione pytania, ale ich sformułowanie zasługuje na podkreślenie, gdyż one inspirują do myślenia i mają znaczenie praktyczne. Wpływ błędu na ważność zgody małżeńskiej poprzez analizę wzajemnych relacji między intelektem a wolą nupturienta w odniesieniu do kan. 1096, 1097 i 1099 przybliża **P. Majer**, zaznaczając, iż tylko rozbieżność między *voluntas i res* powoduje nieważność małżeństwa. Studium to zasługuje na podkreślenie z uwagi na subtelność i gruntowność wywodów. **E. Gajda** analizuje treść rękojmi składanych przez katolika łacińskiego i wschodniego przy zawieraniu małżeństw mieszanych, akcentując ewolucję norm pod tym względem oraz zbieżność i różnice w przepisach. Problematyka różnych wyznań lub przynależności do różnych Kościołów nupturientów na kanwie tzw. Kerala Agreement (Porozumienie z Karela, czyli umowa między Kościołem katolickim w Indiach a Malankarskim Kościołem Syryjsko-Prawosławnym) stanowi przedmiot wywodów **J. Madey**. Porozumienie to między innymi kładzie kres obowiązkowi pójścia kobiety za mężem, jeśli chodzi o wyznanie i przynależność do Kościoła.

Trzy artykuły dotyczą księgi VII, czyli prawa procesowego. **Z. Grocholewski** analizuje strukturę etapu dowodowego procesu, na który składają się: dekret rozpoczynający ten etap, przedłożenie i uzupełnienie dowodów, powiadomienie pozwanego o przedłożonych dowodach, przyjęcie lub odrzucenie dowodów, zbieranie dowodów, dekret ogłoszenia akt, możliwość uzupełnienia dowodów

i dekret zamknięcia postępowania dowodowego. Z kolei **R. Sztychmiler** przybliża zadania sędziów i urzędników sądowych (notariusz, rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła) oraz osób pracujących na zlecenie sądu (adwokat i biegły sądowy) w aspekcie ochrony praw człowieka. Wreszcie **G. Erlebach** stara się ustalić istotne elementy składowe jurysprudencji rotalnej, by ułatwić racjonalną analizę orzecznictwa i korzystania z niego. Są to: ustalenie obowiązującej normy prawnej i jej interpretację, zasady aplikacji prawa do danego stanu faktycznego, domniemania prawne i kryteria oceny środków dowodowych. Należy podkreślić jasność, logiczność i wnikliwość opracowania, a także dobre znawstwo i biegłość Autora w jurysprudnecji.

W części kanonicznej zamieszczone są jeszcze trzy inne artykuły pozostające w kręgu kwestii historycznych. **H. Misztal** przedstawia kodyfikacje prawa kanonizacyjnego od Urbana VIII (1634) do Jana Pawła II wraz z ich krótką charakterystyką. **A. Garcia y Garcia** przybliża postać św. Leonarda z Porto Maurizio z rodziny franciszkańskiej, wskazując na jego życie kontemplacyjne i kaznodziejstwo ludowe. **A. Dzięga** dokonuje charakterystyki przebiegu i postanowień Synodu Plenarnego z 1936 r.

Z syntezy artykułów z prawa kanonicznego jednoznacznie wynika, że ich tematyka w znacznej części dotyczy prawa sakramentalnego, w tym przede wszystkim prawa małżeńskiego, bądź to materialnego, bądź to procesowego. Podjęte kwestie ogólnie należą do subtelnych, trudnych i dyskusyjnych zagadnień. Niektórzy z nich (Aymans, Erlebach, Górecki, Primetshofer, Sobański) pozostawiają problemy otwarte, stawiają prowokujące i inspirujące czytelnika pytania. Dzięki temu kanonistyka nabiera pewnej żywotności i dynamiki. Są też artykuły, które uwzględniając najnowsze badania nauk medycznych, pokazują otwartość i potrzebę takiego kierunku uprawiania prawa kościelnego. Klimat otwartości kanonistyki cechuje także artykuły przybliżające dialog ekumeniczny na kanwie prawa małżeńskiego.

Księga jubileuszowa, oprócz zagadnień prawnych, zawiera także opracowania (5) kwestii teologicznych. **H. Langkammer** przedstawia historię najwcześniejszych tradycji zarówno judaistycznych, jak i chrześcijańskich związanych z księgami Ezdrasza i Nehemiasza. **I. S. Ledwoń** dokonuje analizy teologiczno-religijnej refleksji Jana Pawła II nad religiami pozachrześcijańskimi, wskazując, iż jest On zdecydowanym rzecznikiem dialogu, chociaż nie za cenę zacierania różnic, te religie uznaje za wytwór ludzkiego ducha w poszukiwaniu Boga, wspomaganego działaniem Ducha Świętego. Papież wyklucza możliwość funkcjonowania religii pozachrześcijańskich jako zamierzonych przez Boga dróg zbawienia i jest przeciwny sprowadzaniu chrześcijaństwa na płaszczyznę jednej z wielu religii. **S. C. Napiórkowski** swoim artykułem odsłania kulisy prac Podkomisji dialogu na temat małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej, eksponując stanowiska poszczególnych kościołów co do trudności przyjęcia dominującej roli Kościoła katolickiego w kwestii rękojmi wychowania dzieci w wierze katolickiej. Biblijny aspekt VIII przykazania jest przedmiotem refleksji **S. Rosika**, z której wynika, że zakazuje ono nie tylko krzywoprzysięstwa i kłamstwa szkodliwego, ale także tzw. kłamstwa „użytecznego". Jednak bezapelacyjne opowiadanie się za prawdą nie pociąga za sobą ujawniania rzeczywistych braków bliźniego, pozbawiając go czci. **M. Rusecki** podejmuje problem genezy religii w kontekście innych badaczy, którym zarzuca brak jasności i konsekwencji myślowych, wyciągając ostateczny wniosek, iż religie mają objawieniową genezę, zawierają elementy objawieniowe i zbawcze, ale tylko w Jezusie jest pełnia Objawienia.

Przedstawiona powyżej teologiczna część artykułów dotyka więc ważnych treści współczesności. Ich autorzy gwarantują, i tak rzeczywiście jest, pogłębioną refleksję nad Objawieniem Bożym w różnych kontekstach. Wydaje się, że artykuł S. C. Napiórkowskiego tematycznie łączy się i znakomicie dopowiada do treści publikacji E. Gajdy, chociaż artykuły piszą teolog i kanonista.

Ostatnią część księgi poświęconej Jubilatowi zatytułowaną *varia* stanowi 8 artykułów. **V. P. Erdö** w przedłożonym opracowaniu krytycznie ocenia sytuację prawną i ochronę mniejszości religijnej na Węgrzech, zauważając, że w praktyce niezwykle trudno będzie bronić grupy wyzna-

niowe na podstawie Ustawy z 1990 i 1996 r., mimo iż w wymiarze ogólnym gwarantują one wolność sumienia, religii i Kościołów. **S. Kasprzak** (szkoda, że nie zaznaczono, iż jest to część pracy doktorskiej) stara się sprecyzować pojęcie „inkulturacja" w dziele misyjnym Kościoła łacińskiego, ustosunkowując się do niektórych błędnych bądź nieadekwatnych ujęć. Według niego, termin ten znaczy po prostu „zamierzoną przez Boga relację między wiarą a kulturą", czyli (konteksualizacja). Analiza zasad określających relacje instytucjonalne w świetle art. 25 Konstytucji RP stanowi osnowę artykułu **J. Krukowskiego**. Są to: 1) zasada równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych; 2) zasada bezstronności władz państwowych wobec przekonań religijnych; 3) zasada poszanowania autonomii i niezależności państwa i związków wyznaniowych oraz ich współdziałania; 4) zasada dotycząca form regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi. **K. Lüdicke** zajmuje się kościelnym prawem pracy w Niemczech, które należy do *res mixta*, a to może kolidować z autonomią Kościoła co do określania wewnętrznych stosunków pracy. Ogólne ramy pracy świeckich daje kan. 231, natomiast kwestie szczegółowe reguluje prawo partykularne Kościoła niemieckiego, które są kościelnymi dokumentami — podkreśla Autor — a nie wyznaniowymi. **E. McDonough** przedstawia poglądy teologa feministy E. Johnson co do przyczyn kryzysu zakonnego (oddalenie zakonnika od świata wewnętrznego i zwrócenie się do ku światu zewnętrznemu) i koncepcji Boga w życiu zakonnym, która w optyce wymienionej teolog sprowadza się do obojętnego obserwatora świata. „Miłość, wolność, prawo" to tytuł artykułu **A. J. Nowaka**. Autor sugeruje, że o tych pojęciach rzeczowo można mówić tylko w relacji do osoby. Miłość i wolność są uzewnętrznieniem piękna i godności ludzkiej osoby. Prawo w tym ujęciu stoi na straży tychże wartości. **J. Szymik** w kontekście postaci Jubilata snuje rozważanie nad teologią jako poszukiwaniem Mistrza, a aktualizując kwestię, podkreśla przy tym, że należy odrzucić mity, iż zmalało zapotrzebowanie na autorytet oraz rolę mistrza i ucznia. **T. Wójcik** analizuje dylematy moralne w zawodzie lekarza (sztuczna prokreacja, diagnostyka i terapia prenatalna, transplantologia, prawda w obliczu śmierci, granice walki o życie) w świetle pryncypiów teologii moralnej.

Część publikacji *Varia* zawiera więc artykuły interesujące w kontekście jubileuszu i obecnych wyzwań współczesności, zwłaszcza dylematy moralne w medycynie. Medycyna i prawo (cywilne i kościelne) w tej materii nie mogą zagubić godności osoby. Muszą także z pokorą uznać, iż istotne są założenia wyjściowa i hierarchia wartości. Zaś w kontekście wywodów K. Lüdicke, rodzi się pytanie, czy nie należy w Polsce myśleć o kościelnym prawie pracy?

Podsumowując całość, można stwierdzić, że wymienione nazwiska autorów (na końcu książki s. 949–952 są o nich noty) i próba syntetycznego ujęcia głównych idei poszczególnych artykułów pozwalają zorientować się, jak szerokie jest spektrum podejmowanych kwestii. Każdy artykuł napisany jest w innym stylu. Publikacja zawiera opracowania zasługujące na najwyższe noty i jest ich większość. Wprowadzają nas one w kanonistykę pełną pytań i naukowej dociekliwości, analogicznie do osoby i poglądów Czcigodnego Jubilata. W odniesieniu do artykułów autorów zagranicznych wolno wyrazić żal, iż dla czytelnika polskiego nie ma całości tłumaczonych tekstów, ale tylko streszczenie. Oczywiście można usprawiedliwić Redaktorów, bo przecież to jeszcze zwiększyłoby i tak bardzo obszerne dzieło.

Należy w tym miejscu podkreślić i docenić ogromną pracę Redaktorów (dr Elżbiety Szczot i ks. prof. dr. hab. Antoniego Dębińskiego) na kilku płaszczyznach. Najpierw przy zaproszeniu tak szacownego gremium do włączenia się w dzieło, opracowaniu zasad i jednolitości technicznej, potem praca przy zbieraniu artykułów i kompozycji księgi jubileuszowej. Jest to publikacja na wysokim poziomie edytorskim. Naturalną konsekwencją tak złożonego dzieła jest przyjęcie jakiegoś układu, który z kolei ma też plusy i minusy. Propozycja ułożenia artykułów z prawa kanonicznego przez autora recenzji jest przykładem przyjęcia innego możliwego rozwiązania. Niewątpliwy wkład Redaktorów w prezentowaną publikację i Jubileusz Prof. W. B. Zuberta nie kończy się na tym. Byli oni również organizatorami Międzynarodowej Konferencji w dniu 11 maja

2000 r., w czasie której wygłoszono referaty i wręczono Jubileuszową Księgę. Całość tego wydarzenia została udokumentowana książką pt. *Ex plenitudine cordis*, pod red. p. E. Szczot, która zasługuje na oddzielną recenzję. Przywołane książki i laudacja są nie tylko wyrazem wdzięczności (a jest ona pamięcią serca i cnotą tak współcześnie poszukiwaną), uznania wielkości, szacunku i przywiązania do Ojca Profesora, ale także dają świadectwo istnienia i potrzeby niepowtarzalnej więzi w nauce Mistrz – uczeń.

Wydaje się to wystarczające, aby zachęcić do sięgnięcia po tę publikację tak cenną z wielu punktów widzenia. Czytelnik ma także możliwość porównania śmiałości stawianych tez i formułowanych wniosków przez polskich i zagranicznych kanonistów. Lektura publikacji daje pod tym względem wiele do myślenia. Oczywiście nie brak także i w artykułach polskich kanonistów inspirujących i odważnych myśli, ale są one nieliczne. Natomiast zwykle artykuły pisarzy zagranicznych bywają kontrowersyjne, lecz zawsze stymulują dyskusję, są początkiem nowych i gruntowniejszych argumentacji. Książka jest też w pewnym sensie zachętą do uprawiania kanonistyki bardziej dociekliwej i prowokującej.

ks. Henryk Stawniak SDB

Michał Woźniak. Wspomnienia, wydał i opracował ks. Ludwik Królik, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2001, s. 92

Beatyfikacja 108 Męczenników II wojny światowej, której dokonał Jan Paweł II w dniu 13 czerwca 1999 r. na Placu Teatralnym w Warszawie, oprócz korzyści duchowych, jakie przyniosła Kościołowi w Polsce, wywołała także wzrost zainteresowania historyków badaniami nad martyrologium duchowieństwa polskiego w latach 1939–1945. W okresie poprzedzającym akt beatyfikacji, ale także po nim, ukazało się wiele książek i opracowań podejmujących tę problematykę. Większość z tych pozycji była związana bezpośrednio z osobami wyniesionych na ołtarze Męczenników. Do nich zaliczyć należy recenzowane tu *Wspomnienia* błogosławionego ks. Michała Woźniaka, kapłana Archidiecezji Warszawskiej, więźnia obozu internowania dla duchowieństwa w Lądzie n. Wartą, męczennika obozu koncentracyjnego w Dachau.

Wspomnienia opracował i przygotował do druku nieżyjący już ks. prof. dr hab. Ludwik Królik, profesor zwyczajny PWT oraz nadzwyczajny ATK, ceniony historyk i teolog. W ostatnim czasie był m.in. wicepostulatorem w procesie beatyfikacyjnym 108 męczenników, był także członkiem Komitetu Historycznego w procesie beatyfikacyjnym ks. Jerzego Popiełuszki. Ks. Królik jest autorem publikacji przedstawiających sylwetki kapłanów męczenników Kościoła warszawskiego[1], wcześniej opublikował także inne pamiętniki ks. Woźniaka[2].

Książka przygotowana do druku przez ks. prof. Królika składa się zasadniczo z dwóch części. Pierwszą stanowi wprowadzenie autora opracowania (s. 5–7) oraz biogram bł. ks. Michała Woźniaka (s. 7–10). We wprowadzeniu ks. Królik przybliża czytelnikowi kulisy związane z odnalezieniem tekstu *Wspomnień* ks. Woźniaka i ustalaniem ich autentyczności. Zaznacza, że w publikacji nie

[1] L. Królik, *Słudzy Boży kapłani archidiecezji warszawskiej z grona męczenników II wojny światowej*, Warszawa 1992; *idem*: *Pięciu kapłanów męczenników: Archutowski, Detkens, Oziębłowski, Sajna, Woźniak*, Warszawa 1994; *idem*: *Pięciu kapłanów męczenników*, Warszawa 1999.

[2] M. Woźniak, *Kronika parafii Chojnata*, (wydał i opracował ks. L. Królik), Warszawa 1995, s. 102; „Warszawskie Studia Teologiczne" 1993, nr 6, s. 165–266.

dokonano żadnych zmian w tekście. Ewentualne wątpliwości, co do prawidłowego odczytania kilku słów zaznaczono poprzez adnotację w przypisach. W tekście *Wspomnień*, konsekwentnie za ich autorem, stosuje się m.in. pisownię z małej litery nazwy „Niemcy". Ksiądz Woźniak wyjaśnia sam powód zastosowania takiego lapsusu: „Dlatego nich nikt się nie dziwi, że gdy piszę »niemiec«, piszę z małej litery. Zacznę pisać z dużej litery dopiero wtedy, gdy ten naród zacznie żyć po ludzku" (s. 86). Ks. Królik krótko omawia także poszczególne części *Wspomnień*. Bezpośrednio po wprowadzeniu zamieszczony został biogram ks. Woźniaka. Jedyną uwagą, jaką można się podzielić po przeczytaniu pierwszej części recenzowanej publikacji, jest stosowanie odnośnie. bł. ks. Michała Woźniaka tytułów: „Sługa Boży", „kandydat na ołtarze". Książka została zapewne przygotowana do druku przed czerwcem 1999 r., kiedy ten świątobliwy kapłan został ogłoszonym błogosławionym, ks. profesor Królik zmarł zaś pod koniec 1999 r. i zapewne nie zdołał nanieść stosownej korekty w tekście. Książka ukazała się jednak w 2001 r. i tych istotnych zmian mógł dokonać redaktor techniczny publikacji (ks. S. Warzeszak).

Część druga omawianej książki to wspomnienia ks. Woźniaka. Tekst jest kontynuacją wcześniejszego pamiętnika, który prawdopodobnie zaginął. Pierwszy duży fragment dotyczy pielgrzymki ks. Woźniaka do Ziemi Świętej, która odbyła się w dniach 24 lutego do 27 marca 1933 (s. 12–31). Autor szczegółowo opisuje w nim podróż, w czasie której dużo czasu spędzał na rozmowach z pisarką Zofią Kossak Szczucką, pobyt w Egipcie, w Palestynie oraz powrót, przy okazji którego odwiedził m.in. Aleksandrię, Pireus i Konstantynopol.

Kolejny fragment wspomnień zatytułowany został „Przykre lata przed wybuchem wojny" (s. 31–55). Obejmuje on okres od powrotu z pielgrzymki do wybuchu II wojny światowej. Znajdziemy tu refleksje ks. Woźniaka dotyczące polityki, sytuacji Kościoła w Polsce i kościoła lokalnego. Z treści tego fragmentu pamiętnika poznamy wiele ciekawych wydarzeń z życia parafii św. Wawrzyńca, ale także wiele faktów z przedwojennego życia w Kutnie. Autor szeroko rozpisuje się na temat podziału Kutna na dwie parafie (s. 33 –36), przedstawia swoje relacje z władzami miejskimi (s. 36–41), które nie zawsze układały się najlepiej. Opisuje spór z powiatem o finansowanie ochronki — sierocińca prowadzonego przez siostry Rodziny Maryi (s. 47–49), a także sprawy związane z budową wikariatki (s. 53–55).

Ostatnie dwa fragmenty *Wspomnień* odnoszą się do okresu okupacji. Zostały przez autora zatytułowane „Wojna niemiecko-polska" (s. 55–70) i „1940 a. In Nomine Domini!" (s. 71–92). Są one szczególnie cenne, gdyż w przeciwieństwie do poprzednich fragmentów, były pisane „na gorąco" w maju 1940 r. Stanowią więc ważne źródło do poznania dziejów Kutna pierwszych lat okupacji niemieckiej. Pisanie tych fragmentów *Wspomnień*, jak zaznacza sam autor, stanowiło dla niego pewien sposób oderwania się od ponurej rzeczywistości wojny: „Przeszło lato, zbliżał się fatalny wrzesień. Tu powinienem się zatrzymać i czekać końca wojny. Lepiej jest pisać z pewnego oddalenia — no i bezpieczniej. [...] Żyjemy jednak w takim naprężeniu nerwowym, że pisanie tych *Wspomnień* staje się koniecznością, dla zachowania równowagi umysłu" (s. 57). Ksiądz Woźniak krytycznie wypowiada się o przygotowaniach Polski do wojny z Niemcami (s. 55–57). Opisuje przebieg walk w okolicach Kutna (s. 59–63), wspomina krótką wizytę na plebani kard. Augusta Hlonda, Prymasa Polski, w dniu 4 września, który jechał dalej do Warszawy (s. 59), relacjonuje pierwsze aresztowania i wywózkę mieszkańców Kutna na roboty do Niemiec (s. 82–87). Autor pamiętnika sam był w tym okresie kilkakrotnie aresztowany na krótki czas. Z kart *Wspomnień* wyłania się także obraz skali prześladowań Kościoła, mowa jest o ograniczeniach dotyczących posługi duszpasterskiej, o zarekwirowaniu budynków przynależących do parafii, zamykaniu obiektów sakralnych, grabieży mienia kościelnego, aresztowaniu duchownych (s. 65–91). Ksiądz Woźniak żywo relacjonuje sytuację na froncie zachodnim w czasie wojny Niemców z Francją (s. 74–78). Wspomina prześladowania Żydów (s. 83).

W kontekście późniejszej męczeńskiej śmierci ks. Woźniaka w obozie w Dachau, szczególnie wzruszające są fragmenty, w których daje on świadectwo gotowości oddania życia za wiarę, jak

chociażby ten z 29 lutego 1940 r.: „Dowiedziałem się, że jestem na liście do wywiezienia. Radzą (ze sfer niemieckich) usunąć się gdziekolwiek, aby zejść z oczu. Ale gdzie iść? Przy tym chory. Zresztą zasadą jest do ostatniej chwili nie schodzić z posterunku obowiązku duszpasterza. Nic więcej nie czynię, jeno służę Chrystusowi Panu. A gdy wypadnie życie położyć, to będzie tylko łaska Boża, bo to przecież nie będzie żadna polityka, jak im się zdaje, lecz służba Panu Bogu, do ostatniego tchu. Amen" (s. 72).

Wspomnienia ks. Michała Woźniaka kończą się na dniu 1 września 1940 r. W październiku 1941 r. nastąpiła kolejna fala aresztowań duchowieństwa, która objęła kapłanów dekanatu kutnowskiego i żychlińskiego z ks. prałatem Woźniakiem na czele. Aresztowanych księży przewieziono do obozu przejściowego w Lądzie (6 października 1941). Pod koniec tego miesiąca duchownych przetransportowano do Dachau. Dla starszego i schorowanego kapłana był to ostatni etap męczeństwa. Zmarł po okrutnych torturach w dniu 16 maja 1942 r.

Z opublikowanych zapisków ks. Woźniak wyłania się jako gorliwy kapłan, wielki patriota, zatroskany o losy ojczyzny. W jednym z fragmentów *Wspomnień* znajdujemy m.in. takie wyznanie: „Ale będąc kapłanem, nie przestałem być synem swej Ojczyzny Polski. Więc do kłopotów duszpasterskich przyłączyła się udręka o losy Polski, o dobro Narodu" (s. 31). W innych fragmentach ujawniają się jego poglądy i sympatie polityczne (s. 31–32, 37, 40). Jawi się jako krytyk obozu piłsudczykowskiego i rządów sanacji, natomiast zwolennik endecji Romana Dmowskiego, którego nazywa „Wielkim Polakiem" (s. 45). Wiele fragmentów świadczy o umiłowaniu historii przez bł. ks. M. Woźniaka. Przede wszystkim są to historyczne wtrącenia, czynione ze znawstwem tematu, we wspomnieniach z pobytu w Ziemi Świętej (s. 14, 16–30), ale także inne, jak chociażby przedstawione, przy okazji wspomnienia o śmierci kard. Kakowskiego (30 XII 1938), początki odradzającego się Państwa Polskiego, w kontekście udziału w nich pasterza Kościoła warszawskiego (s. 50–51).

Książkę opracowaną przez ks. prof. Ludwika Królika ubogacają fotografie przedstawiające błogosławionego Michała Woźniaka i obiekty sakralne w Kutnie, w których pełnił on posługę duszpasterską. Ponadto zamieszczono kopię *Zeznania w sprawie autentyczności i wiarygodności pamiętnika ks. Michała Woźniaka* pani Anny Jóźwiak, która przekazała *Wspomnienia* w dniu 25 lutego 1992 r. ks. Józefowi Michurskiemu SDB, proboszczowi parafii św. Michała Archanioła w Kutnie-Woźniakowie oraz fotokopie jednej ze stron pamiętnika. W zakończeniu ks. prof. Królik zamieścił także krótkie streszczenie publikacji w języku włoskim.

Opublikowane *Wspomnienia* Błogosławionego ks. Michała Woźniaka są ważnym źródłem do poznania dziejów Kościoła archidiecezji warszawskiej pierwszych lat okupacji hitlerowskiej, a także części okresu dwudziestolecia międzywojennego, do którego w swoich zapiskach często odwołuje się autor. Skorzystać z niej mogą także badacze dziejów Zgromadzenia Salezjańskiego, jako że ks. Michał Woźniak był za życia wielkim sympatykiem i dobrodziejem dzieł wychowawczych oraz czcicielem św. Jana Bosko. W 1938 r. sprowadził salezjanów do Gnojna k. Kutna. Na ślady jego żywych kontaktów z salezjanami z tej placówki również natrafiamy w omawianych tu wspomnieniach. W pamiętniku znajdziemy także informacje o losach zakładu salezjańskiego w pierwszym okresie wojny (s. 60, 65). Omawiana publikacja na pewno zainteresuje też hagiografów i badaczy martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej.

Jarosław Wąsowicz SDB

Waldemar W. Ż u r e k SDB, *Żwirowisko oświęcimskie. Męczeństwo salezjanów polskich*, Lublin 2000, s. 170

Nowa książka ks. dr. Waldemara Żurka SDB, specjalizującego się w historii Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich, spełnia kilka funkcji. Praca jest cenna w związku z rozpoczęciem postępowania beatyfikacyjnego męczenników z okresu drugiej wojny światowej, ukazuje sylwetki czterech salezjanów z Krakowa, w tym trzech pionierów, mających udział w rozwoju tego zgromadzenia w naszym kraju. Dla szerszego ogółu odbiorców jest przypomnieniem praw do oświęcimskiego „Żwirowiska", miejsca kaźni także polskich duchownych. Jest to niezwykle ważne w związku z wyciszaniem niepotrzebnych emocji związanych z polemiką na temat krzyża oświęcimskiego.

Autor wykazuje dobrą znajomość bazy źródłowej i literatury przedmiotu. Korzystał z archiwaliów państwowych (Kraków) i salezjańskich na szczeblu centralnym w Rzymie, inspektorialnym w Krakowie i zakładowych w WSD w Krakowie, Jaśle, Oświęcimiu. Trudno zrozumieć, dlaczego pominięto archiwum parafii św. Stanisława Kostki w Krakowie? Być może zawarte w nim dane w zupełności pokrywały się z wyżej wymienionymi zespołami. Wśród sześciu relacji z powodzeniem mogła znaleźć się także wypowiedź ks. Jana Barteckiego SDB, który podczas okupacji studiował teologię na „Łosiówce", a aktualnie mimo przeżytych 87 lat dysponuje dobrą pamięcią. Bogaty zestaw opracowań uwzględnia zarówno prace drukowane, jak i pozostające jeszcze w maszynopisach. Najnowsze publikacje dotyczą — oprócz błogosławionego już ks. Józefa Kowalskiego — głównie tematu krzyża oświęcimskiego i klasztoru karmelitanek. Ponieważ z czterech zaprezentowanych męczenników, aż trzech pochodziło z Górnego Śląska, dlatego też ks. Żurek mógł uwzględnić artykuł ks. Marka Chmielewskiego, *Kształcenie i wychowanie religijno-patriotyczne młodzieży śląskiej w szkołach Zgromadzenia Salezjańskiego we Włoszech w latach 1890-1902*, („Studia Śląskie" 48: 1999 s. 243–267). Praca zawiera spis treści, wykaz skrótów, przedmowę ks. Tadeusza Rozmusa, inspektora prowincji św. Jacka, oraz dość obszerny wstęp (s. 11–16). Autor podał w nim m.in. liczbę salezjanów, którzy stracili życie podczas drugiej wojny światowej (43 księży, 12 kleryków, 18 braci zakonnych), oraz zapowiedział kontynuację badań na temat drażliwych zagadnień oświęcimskich. Zasadnicza kompozycja książki została przedstawiona w czterech rozdziałach. Całość uzupełnia krótkie zakończenie, streszczenie w języku niemieckim i włoskim, bibliografia, indeks osobowy oraz bogaty aneks zawierający 47 zdjęć, ułożonych chronologicznie aż po rok 2000.

Rozdział pierwszy „Aresztowanie salezjanów krakowskich 23 maja 1941 roku" (s. 17–25) ukazuje smutne wydarzenie, jakie miało miejsce w wigilię patronalnego święta Towarzystwa Salezjańskiego. Z uwięzionych sześciu księży z Salezjańskiego Instytutu Teologicznego przy ul. Tynieckiej i pięciu księży oraz jednego brata zakonnego z ul. Konfederackiej (inspektorat, parafia), tylko dwóch przeżyło obóz.

W drugim rozdziale „Żwirowisko" (s. 27–33) autor wymienia aż pięć żwirowni oraz podaje ich przeznaczenie. Z lektury dowiadujemy się o pierwszej egzekucji, dokonanej na 40 polskich więźniach (22 XI 1940) i kolejnych masowych rozstrzeliwaniach. Uderzający jest szczegół, że oprawcy traktowali mordowanie Polaków jako widowisko czy rozrywkę — wielu oficerów SS przychodziło na egzekucję razem z żonami (s. 30).

Najobszerniejszy jest rozdział trzeci: „Salezjańscy męczennicy na Żwirowisku" (s. 35–139). Ksiądz Żurek zaprezentował w układzie alfabetycznym życiorysy czterech księży: Ignacego Dobiasza (ur. 1880), Franciszka Ludwika Harazima (ur. 1885), Jana Piotra Świerca (ur. 1877), Kazimierza Wojciechowskiego (ur. 1904), którzy przydzieleni do obozowej karnej kompanii, już pierwszego dnia, tj. 27 czerwca 1941 zginęli śmiercią męczeńską na oświęcimskim żwirowisku. Biogramy zostały oparte na bogatej dokumentacji źródłowej. Ważne fragmenty życiorysów mę-

czenników zawierają dane o ich pochodzeniu społecznym i sytuacji materialnej. *Curriculum vitae* trzech pierwszych współbraci było podobne. Wszyscy wywodzili się z wielodzietnych rodzin, zamieszkałych na Górnym Śląsku. Edukację polską rozpoczynali w domach rodzinnych, a kontynuowali w szkołach salezjańskich koło Turynu lub w Oświęcimiu. Autor krótko omówił ich formację podstawową, od wstąpienia do nowicjatu do przyjęcia święceń kapłańskich. Natomiast bardziej szczegółowo potraktował pracę tych księży w zgromadzeniu na ziemiach polskich. Wymienieni salezjanie, dzięki swojej różnorodnej i owocnej działalności na trwałe zapisali się w historii Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce. Ksiądz Harazim dał się poznać jako ceniony nauczyciel w szkołach, wykładowca w WSD i autor sztuk scenicznych, m.in. *Misterium Męki Pańskiej*. Z kolei ks. Świerc zasłużył się głównie w charakterze budowniczego i organizatora nowych domów zakonnych w Daszawie, Kielcach, Przemyślu, Oświęcimiu (stacja emigracyjna), Lwowie. Najmłodszy z tej grupy, ks. Wojciechowski, pochodził z Jasła (diec. przemyska). Mając 8 lat, został przyjęty do Zakładu Fundacji Księcia Aleksandra Lubomirskiego w Krakowie. Naukę kontynuował w szkołach salezjańskich w Oświęcimiu i w Krakowie. Nowicjat odbył w 1920/1921 w Kleczy Dolnej koło Wadowic, a święcenia kapłańskie przyjął dopiero 19 maja 1935 r. w Krakowie. Wydaje się, że w tym biogramie ks. Żurek zbyt dużo miejsca (s. 104–128) poświęcił formacji początkowej i studiom seminaryjnym.

Ostatni, czwarty rozdział „Krzyż papieski" (s. 141–152) jest dość odważny. Autor ukazał w nim proces powstawania trzeciej parafii w Oświęcimiu oraz trudności związane z budową nowego kościoła. Tematyka krzyża jest ciągle obecna: na placu budowy, przy ołtarzu papieskim, na żwirowisku. Wspomniano też o istnieniu w latach 1984–1993 klasztoru Sióstr Karmelitanek Bosych. W tym miejscu wypada podać cytat ze „Wstępu" recenzowanej książki (s. 15): „Na terenie byłego obozu zagłady w Oświęcimiu tylko wyznanie mojżeszowe ma swoją świątynię, w tzw. bloku żydowskim. Przeciwko śpiewom dochodzącym z tego bloku nie zaprotestował żaden katolik".

Zamieszczony na końcu materiał ilustracyjny podnosi walory poznawcze książki. Aneks zawiera spis aresztowanych dwunastu salezjanów i ich zdjęcia, fotografie obiektów (kościołów, klasztoru, ołtarza itd.), metryk, listów, świadectw, podań. Ostatnie 10 zdjęć związane są z obecnością papieża Jana Pawła II w Oświęcimiu, klasztoru karmelitanek oraz krzyża postawionego na miejscu pomordowanych Polaków.

Autor bądź wydawca nie są wolni od pewnych niedociągnięć. Ksiądz Mroczek (s. 21) nie mógł składać ślubów w 1912 r. w Kleczy Dolnej koło Wadowic, gdyż nowicjat znajdował się wtedy w Radnej, a nowicjusz miałby zaledwie 7 lat. Zauważa się także brak konsekwencji w stosowaniu małych i dużych liter, np. żydzi (s. 72). Obecny na uroczystościach oświęcimskich (28 VI – – 1 VII 1923) bp Anatol Nowak był wtedy sufraganem krakowskim, ordynariuszem przemyskim (s. 89) został rok później. Oczywiście są to nieliczne szczegóły, które w ogóle nie pomniejszają waloru tej cennej pozycji książkowej.

Na zakończenie należy zgodzić się z postulatem ks. Żurka, aby prowadzone były dalsze badania trudnych tematów oświęcimskich. Jednak równocześnie winny być zainicjowane poszukiwania źródeł historycznych, dotyczących pozostałych męczenników salezjańskich z okresu drugiej wojny światowej.

ks. Jan Pietrzykowski SDB

Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL (1953 –1956), wydał i opracował Bogdan Piec, Verbinum, Warszawa 2001, s. 206

Rok 2001 decyzją polskiego parlamentu został ogłoszony Rokiem Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Stał się okazją do zintensyfikowania studiów nad życiem i działalnością Prymasa Tysiąclecia, które zaowocowały wieloma cennymi publikacjami. Zaliczyć do nich należy także wydawnictwo źródłowe, wydane i opracowane przez Bogdana Pieca, prezentujące dokumenty z okresu więzienia Prymasa i zatytułowane *Stefan Kardynał Wyszyński w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL (1953–1956)*. Opracowanie zostało wydane przez warszawskie Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum".

Prezentowane dokumenty poprzedza krótki rys historyczny stosunków Państwo – Kościół w PRL, odnoszący się do czasu, z którego one pochodzą (s. V–XI), a także informacje o metodzie wydawniczej zastosowanej w publikacji (s. XI–XII). Dokumenty zostały w większości wytworzone przez aparat bezpieczeństwa PRL, kilka z nich zostało wytworzonych przez inne instytucje takie jak: Urząd do spraw Wyznań, KC PZPR, ZBoWiD, Episkopat. Sporządzone zostały w latach 1953–1956, chociaż ich zawartość dotyczy nieco dłuższego okresu czasu, mianowicie lat 1945–1956. Wszystkie dokumenty zamieszczone w opracowaniu znajdują się aktualnie w Biurze Ewidencji i Archiwum Urzędu Ochrony Państwa.

W książce zaprezentowano 51 dokumentów, które zostały pogrupowane w trzech zespołach tematycznych. Części pierwsza została przez autora zatytułowana „Losy więzienne Stefana Kardynała Wyszyńskiego" (s. 3–59). Składa się na nią 20 dokumentów związanych bezpośrednio z aresztowaniem i więzieniem Prymasa Tysiąclecia. Większość z nich to notatki rozmów Wyszyńskiego z przedstawicielami aparatu bezpieczeństwa i kapelanem, ale także dokumenty dotyczące aresztowania Prymasa, śledztwa, rewizji, rozmów władz z bp. Choromańskim, zmian miejsc pobytu kard. Wyszyńskiego. W tej części zamieszczono też jeden dokument zredagowany przez instytucję kościelną: *Pismo Episkopatu do Prezesa Rady Ministrów* z dnia 28 października 1955 r., w którym Episkopat Polski zobowiązuje się, aby zmienione warunki więzienia ks. Prymasa nie zostały przez kogokolwiek wykorzystane do wystąpień przeciw Władzom Państwowym (dok. nr 17, s. 53).

Kolejnych 14 dokumentów zamieszczono w II części, zatytułowanej „Nastroje społeczne w Polsce i w świecie po uwięzieniu Prymasa". Znajdziemy tu relacje pracowników aparatu bezpieczeństwa publicznego, w których omówiono reakcje księży, biskupów i środowisk kościelnych na aresztowanie Prymasa Polski. Pochodzą one z różnych miejsc Polski najczęściej z Warszawy, Gdańska, Katowic (Stalinogrodu), Kielc, Opola, Lublina, Szczecina, Koszalina, Łodzi i innych. Szczególnie cenne wydają się jednak odnotowane, wypowiedzi ze środowisk świeckich, zarówno te popierające, jak i potępiające poczynania ówczesnych władz. W zaprezentowanych tutaj dokumentach przytaczano m.in. treść ulotek pojawiających sie w wielu miastach Polski po aresztowaniu Prymasa. Przykładowo jedna z nich, kolportowana w Warszawie, nawołuje do bojkotu miejsc publicznych tj. ulic miast i wsi, środków komunikacji, sklepów, kin, restauracji i innych, w każdy pierwszy piątek miesiąca w godz. 19.00–19.30 (dok. nr 30, s. 99). Inne, w krótki sposób oddawały nastroje społeczne i stosunek do komunistycznych władz: „Popierając komunizm, szykujesz dla swoich dzieci widmo głodu i nędzy", „Bolszewizm to największy wróg Kościoła katolickiego Narodu polskiego — precz z komunizmem", „Popierając komunizm stajesz w szeregu wrogów Kościoła Katolickiego" (dok. nr 22, s. 68), „Rodacy, Ksiądz Prymas w więzieniu, żądajmy, aby go uwolnili", „Kochani rodacy. Żądajcie uwolnienia Księdza Prymasa i bpa Baraniaka — sekretarza ks. Prymasa Wyszyńskiego. Czy możemy pozwolić, aby komuniści znęcali się nad nimi? Zastanówcie się nad tym" (dok. nr 30, s. 99), „[...] W obliczu terroru, [...] prze-

śladowania, śmierci niewinnych księży, zdrady Narodu, wzywamy was do walki z komunizmem — precz ze zdrajcami Narodu, niech żyje wolność" (dok. nr 31, s. 102), „Żądamy zwolnienia Księdza Prymasa i bpa Baraniaka. Niech Żyje Maryja, Królowa Korony Polskiej" (dok. nr 27, s. 88). Z dokumentów dowiemy się także o innych formach solidaryzowania się Polaków z więzionym księdzem Prymasem. Przykładowo 29 września 1953 r., w Warszawie pracownicy aparatu bezpieczeństwa publicznego odnotowali masowe wykupywanie portretów Wyszyńskiego w sklepach „Veritasu" (dok. nr 23, s. 70), w Spółdzielni „Centro", w czasie rozmów na temat aresztowania Prymasa, jedna z pracownic zaintonowała *Boże coś Polskę*, śpiew podjęły także inne kobiety (dok. nr 24, s. 73), natomiast w Łodzi pracownice Zakładów Kartoniarskich, w miejscu pracy zrobiły kapliczkę, ustawiając przy niej świeże kwiaty (dok. nr 28, s. 92). Takich przykładów znajdziemy w tej książce więcej. Stanowią one cenny materiał dla badaczy postaw opozycyjnych społeczeństwa w PRL-u.

Wśród zaprezentowanych w drugiej części dokumentów, kilka przybliża reakcje krajów zachodnich na aresztowanie kard. Wyszyńskiego. Znajdziemy tu odgłosy prasy angielskiej (dok. nr 33, s. 105), a także dokument dotyczący protestów związanych z izolacją Prymasa, które odbyły się we Włoszech, USA, Kanadzie, Anglii, Irlandii, Francji, Niemczech, Belgii, Austrii, Holandii, Luksemburgu, Szwajcarii, Hiszpanii, Portugalii, Brazylii, Chile, Peru, Urugwaju, Argentynie, państwach afrykańskich i Bliskiego Wschodu. Protestowały także środowiska emigracyjne oraz różne organizacje (dok. nr 34, s. 107–115). Z treści tego dokumentu wyraźnie widać, że na prześladowania Kościoła w Polsce, które przejawiały się m.in. w represjach skierowanych na osobę kard. Stefana Wyszyńskiego, zareagował cały wolny świat.

W ostatniej, trzeciej części książki zaprezentowano dokumenty w liczbie 17, przygotowane przez aparat bezpieczeństwa PRL w celu wysunięcia kard. Wyszyńskiemu zarzutu działalności wrogiej wobec Polski Ludowej. Wśród nich znalazły się m.in. dokumenty, zestawiające chronologicznie oficjalne wypowiedzi biskupa Wyszyńskiego z lat 1946–1953, które zostały uznane za wrogie władzy (dok. nr 37, s. 131–143.); wystąpienia na posiedzeniach Episkopatu, uznane za skierowane przeciw państwu, począwszy od Plenarnej Konferencji Episkopatu z dn. 22–24 V 1946 r. do Komisji Plenarnej Episkopatu z dn. 12–13 IX 1950 r. (dok. nr 49, s. 186–191); zestawienie bibliograficzne prac Wyszyńskiego z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej z lat 1930–1948, odnoszących się m.in. do komunizmu (dok. nr 41, s. 162–166); dokumenty omawiające stosunek Prymasa do księży patriotów (dok. nr 45 i 46, s. 172–178), a także notatki służbowe dotyczące kontaktów korespondencyjnych kard. Wyszyńskiego w kraju i zagranicą (dok. nr 39, 40, s. 149–161), posiadania przez niego obcych walut (dok. nr 42, s. 167–168), dokumenty dotyczące współpracy z podziemiem oraz rzekomej działalności wywiadowczej i kontaktach o charakterze szpiegowskim (dok. nr 43, 44, s. 169–176).

Korzystanie z materiałów źródłowych zamieszczonych w książce, ułatwia indeks nazwisk (s. 201–204), wykaz skrótów (s. XIII–XIV) oraz szczegółowy wykaz zaprezentowanych dokumentów, umieszczony w spisie treści (s. 205–206). W kilku miejscach pojawia się także fotokopia dokumentów (s. 4, 6, 32, 52, 58, 67, 106, 170, 194).

W omawianej publikacji nie dokonano krytycznego opracowania materiału źródłowego i oceny wiarygodności informacji, zawartych w dokumentach. Jej autor pozostawia to historykom, którzy będą korzystać z dokumentów przy szczegółowych badaniach naukowych. Publikacja w znacznym stopniu uzupełnia wiedzę o losach więziennych Prymasa Wyszyńskiego z lat 1953–1956. Lektura dokumentów umożliwia czytelnikowi ogólny ogląd na temat gromadzenia informacji dotyczących działalności Kościoła przez Urząd Bezpieczeństwa, a także daje możliwość zorientowania się w nastrojach i postawach różnych grup społecznych w związku z uwięzieniem Prymasa Polski. Publikację wydaną i opracowaną przez Bogdana Pieca, polecić należy historykom dziejów najnowszych, zainteresowanym zwłaszcza historią Kościoła, czy też stosunkami Państwo – Kościół w PRL-u. Wiele korzyści mogą odnieść z niej studenci przygotowujący prace dyplo-

mowe z tego zakresu, a także nauczyciele, zwłaszcza w ramach lekcji historii, wykorzystując opublikowane dokumenty do pracy uczniów nad tekstami źródłowymi.

Jarosław Wąsowicz SDB

XIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi 24–27 X 2001 r. — sprawozdanie

Po raz trzynasty w salezjańskiej parafii p.w. Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Rumi odbył się Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej. Przepiękne miasto Rumia położone na Wybrzeżu, rozciągające się wzdłuż Pradoliny Kaszubskiej, w dniach od 24 do 27 listopada 2001 r. gościło kilkuset wykonawców muzyki religijnej — gości z całej Polski i zza granicy. Idea tego kulturalnego wydarzenia, które dzisiaj jest już coraz bardziej dostrzegane w Polsce, zrodziła się przed kilkunastu laty w sercach wychowanków ks. Stanisława Ormińskiego, Patrona Festiwalu, utalentowanego muzyka, kompozytora, pedagoga i wychowawcy, który ostatnie lata swego życia spędził w Rumi, gdzie prowadził liczne zespoły parafialne. Ostatnie swoje siły poświęcił przede wszystkim pracy jako dyrygent parafialnego chóru *Lira*, z którym wiele koncertował, odnosząc wiele sukcesów. To właśnie Jego wychowankowie z rumskiego chóru, zafascynowani postacią swego mistrza, zainicjowali — już w dwa lata po Jego śmierci — Ogólnopolski Festiwal, który później poszerzył swój zasięg, stając się Międzynarodowym Festiwalem Muzyki Religijnej.

Jednym z głównych celów festiwalu jest upamiętnienie postaci salezjanina ks. Stanisława Ormińskiego, dyrygenta, kompozytora, organisty, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, wybitnego działacza Polskiego Związku Chórów i Orkiestr, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wybitnego pedagoga i wychowawcy młodzieży. Rok 2001 to 90. rocznica urodzin tego salezjańskiego kompozytora, który znany jest w Polsce przede wszystkim jako autor Apelu Jasnogórskiego. Każdego roku, organizatorzy przewidują oddanie hołdu Patronowi Festiwalu, umieszczając w programie wspólną modlitwę i złożenie kwiatów przy grobie ks. Ormińskiego. Kolejny zasadniczy cel Festiwalu to stworzenie okazji dla wzrostu poziomu wykonawczego zespołów chóralnych, instrumentalnych czy solistów. Inne cele to upowszechnienie dorobku w zakresie polskiej i światowej muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych oraz podnoszenie religijnej kultury muzycznej zarówno wśród wykonawców, jak i wśród mieszkańców całego Wybrzeża i wszystkich przyjezdnych.

Obok przesłuchań konkursowych, tak miejscowi, jak i goście oraz sami uczestnicy mają okazję wysłuchać towarzyszących festiwalowi koncertów gościnnych. Przez cztery dni przepiękny kościół pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych staje się nie tylko wypełnionym domem modlitwy, ale także filharmonią, w której można się pochylić nad głębią treści, przynoszonej przez muzykę.

Przez cały rok pokaźny zespół ludzi pracuje nad przygotowaniem każdej edycji Festiwalu. Skład Komitetu Organizacyjnego Festiwalu tworzą następujące osoby: prof. Grzegorz Rubin — dyrektor artystyczny, Daniel Ptach — dyrektor Festiwalu, Elżbieta Waśkowska — przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego oraz jego członkowie — dyrektor salezjańskiej wspólnoty zakonnej i proboszcz parafii NMP Wspomożycielki Wiernych ks. Janusz Zdolski, ks. Henryk Łącki, Anna Fuhrmann, Artur Ignacionek, Mariusz Lange, Janusz Lis, Daniel Ptach, Gabriela Ptach, Alicja Sowirko, Joanna Sucherska, Krzysztof Styn, Jerzy Sugajski, Magdalena Wasilewska oraz Andrzej Waśkowski. Trzeba podkreślić trud pracy całego Komitetu, który każdego roku staje na wysokości zadania, czuwając nad każdym szczegółem, by zarówno gościom, jak i wykonawcom zapewnić

jak najlepsze warunki uczestnictwa, począwszy od przygotowania noclegów, posiłków, zapewnienia możliwości przeprowadzenia prób, skończywszy na występie według przewidzianego i przemyślanego programu.

Nie mogłaby się odbyć żadna tego typu impreza muzyczna, gdyby nie wielu ludzi dobrej woli, którzy wspomogli to wielkie przedsięwzięcie od strony materialnej. Oto instytucje finansujące i wspomagające XIII edycję Festiwalu w Rumi: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (Prowincja św. Wojciecha z siedziba w Pile), Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego, Urząd Miasta Rumi, Kuria Metropolitarna w Gdańsku, Bank Spółdzielczy w Rumi, Naftobazy Sp. z o.o. w Warszawie, Hotel „Faltom" w Rumi oraz Bar „Expresso" w Rumi. Tegoroczni fundatorzy nagród to: Arcybiskup Metropolita Gdański, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (Prowincja św. Wojciecha), Prezydent Miasta Sopotu, Prezydent Miasta Wejherowa, Burmistrz Miasta Rumi, Bank Spółdzielczy w Rumi oraz Oddział Gdański Polskiego Związku Chórów i Orkiestr.

Godnymi uwagi jest skład jury poszczególnych konkursów. Od lat na Festiwal w Rumi przyjeżdżają najwybitniejsi Polscy artyści i pedagodzy, podnosząc tym samym swoją obecnością rangę Festiwalu. Trzeba podkreślić również fakt, że zaproszeni do obrad jury goście wysoko oceniają zarówno przesłuchania konkursowe, jak i całość organizacyjną Festiwalu, zwracając jednocześnie uwagę na specyficzny rodzinny klimat Imprezy, na którą przyjeżdża się z przyjemnością. W obradach jury XIII Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi uczestniczyli następujący profesorowie i artyści:

1. W Konkursie Muzyki Organowej — Mirosław Pietkiewicz z Akademii Muzycznej w Łodzi (przewodniczący jury), Joachim Grubich z Akademii Muzycznej w Krakowie, Józef Serafin z Akademii Muzycznej w Warszawie, Roman Perucki z Akademii Muzycznej w Gdańsku, ks. Stanisław Skopiak z Piły jako przedstawiciel Zgromadzenia Salezjańskiego oraz ks. Krzysztof Niegowski z UKSW w Warszawie, sekretarz jury.
2. W Konkursie Orkiestr Dętych — Władysław Balicki z Polskiego Związku Chórów i Orkiestr z Warszawy (przewodniczący), Ireneusz Stromski z Reprezentacyjnej Orkiestry Marynarki Wojennej w Gdyni, Franciszek Suwała z Wojskowego Liceum Muzycznego w Gdańsku, ks. Stanisław Skopiak, ks. Stanisław Zięba z Kurii Metropolitarnej w Gdańsku oraz ks. Krzysztof Niegowski jako sekretarz jury.
3. W Konkursie Zespołów Chóralnych — Grzegorz Rubin z Akademii Muzycznej w Gdańsku (przewodniczący), Jan Szyrocki z Akademii Muzycznej w Poznaniu (Szczecin), ks. Stanisław Skopiak, ks. Stanisław Zięba oraz ks. Krzysztof Niegowski. Z powodu choroby nie dojechali na konkurs Janusz Dzięcioł z Akademii Muzycznej w Poznaniu i Sylwester Matczak z Akademii Muzycznej w Bydgoszczy.

Specyfiką Festiwalu w Rumi jest to, iż składa się on z trzech różnych konkursów. Prawdopodobnie jest to jedyny Festiwal w Polsce, który przeprowadza przesłuchania w płaszczyźnie muzyki organowej, orkiestr dętych i zespołów chóralnych, ten ostatni nadto w dwóch kategoriach.

Na rozpoczęcie Festiwalu, które miało miejsce o godz. 8.30 w środę 24 października 2001 r. w kościele parafialnym, złożyło się wystąpienie gospodarza Imprezy, proboszcza salezjańskiej parafii p.w. NMP Wspomożenia Wiernych w Rumi ks. Janusza Zdolskiego. Powitał on wszystkich członków jury, organizatorów i przybyłych gości, podkreślając, że Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego jest ważnym wydarzeniem kulturalnym nie tylko na Wybrzeżu, ale także w Polsce. Wyraził radość, że właśnie w tej salezjańskiej parafii, gdzie przez 26 lat pracował Patron Festiwalu, odbywa się tak wspaniała „uczta duchowa", która już na stałe wpisuje się w historię Zgromadzenia Salezjańskiego i społeczności parafialnej. Na koniec ks. Zdolski wypowiedział tradycyjne słowa, iż XIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego uważa za otwarty. Po wystąpieniu ks. proboszcza głos zabrał dyrektor Festiwalu, Daniel Ptach, który po słowach powitania i pozdrowienia przypomniał niektóre sprawy

organizacyjne oraz regulaminowe w odniesieniu do konkursu organowego. Dyrektor Festiwalu oddał następnie głos Konradowi Mielnikowi, redaktorowi Radia Gdańskiego, któremu powierzono słowo o muzyce oraz prowadzenie Festiwalu we wszystkich konkursach.

Konkurs Muzyki Organowej

Zrealizowały się marzenia śp. ks. prof. Stanisława Ormińskiego, aby w Jego macierzystej parafii w Rumi znajdowały się takie organy, które zadowoliłyby wszystkich koncertujących tu organistów — wirtuozów. Tak pisał w *Życiu Muzycznym* Leon Bator po V edycji Festiwalu w 1993 r.[1] Przez kilka tygodni poprzedzających rozpoczęcie festiwalu trwały gruntowne prace zespołu organmistrzów, którzy chcieli jak najlepiej przygotować wspaniały 52-głosowy instrument, który na co dzień jest chlubą wspólnoty parafialnej, a w tych dniach staje się posłuszny młodym wirtuozom, wydając najpiękniejsze dźwięki i interpretacje dzieł wielkich mistrzów.

Do konkursu muzyki organowej — ze zgłoszonych 15 — przystąpiło 13 uczestników, którzy zgodnie z regulaminem konkursu nie ukończyli 25 roku życia. Celem tego założenia regulaminu jest oczywiście propagowanie młodych organistów, którzy przyjechali z różnych stron Polski, reprezentując wiele wyższych uczelni i szkół muzycznych.

W pierwszym etapie konkursu organiści wykonywali utwory wybrane spośród następujących:

1. Johann Pachelbel — dwa utwory: jedna z toccat oraz jedna ciaccona.
2. Jan Sebastian Bach — Preludia chorałowe ze zbioru *Orgelbüchlein*: *Herr Gott, nun schluess den Himmel auf* BWV 617, *O Lamm Gottes, unschuldig* BWV 618, *Wenn wir in höchsten Nöten sein* BWV 641.
3. Jeden utwór wybrany spośród następujących:
   — Mieczysław Surzyński — pastorale, kolęda, capriccio, toccata fis-moll z op. 36;
   — Feliks Nowowiejski — Wstęp do Sekwencji *Victimae paschali laudes* op. 9, Nr 7;
   Wstęp do Hymnu *Veni Creator Spiritus* op. 9, Nr 8;
   Andante lamentabile op 31, Nr 1;
   Preludium: *Adoremus* op. 31, Nr 3;
   Mater Dolorosa op. 45, Nr 6.

Po wysłuchaniu programów wszystkich wykonawców jury, udało się na obrady, by dokonać oceny przesłuchań oraz wyłonić finalistów II etapu konkursu. W wyniku głosowania jury postanowiło zakwalifikować do finału 5 wykonawców: Martę Kogut z Akademii Muzycznej w Katowicach z klasy organów Juliana Gembalskiego, Iwonę Müller z Akademii Muzycznej w Gdańsku z klasy organów Romana Peruckiego, Roberta Napieralskiego z Akademii Muzycznej w Poznaniu z klasy organów Sławomira Kamińskiego, Rafała Wróbla z Akademii Muzycznej w Łodzi z klasy organów Piotra Grajtera oraz Rostislawa Wygranienko z Akademii Muzycznej w Warszawie z klasy organów Joachima Grubicha.

Piątka finalistów rozpoczęła swoje recitale następnego dnia Festiwalu czyli 25 października. W programie tego etapu organiści wykonywali inne utwory zaproponowane wcześniej przez Komisję artystyczną:

1. Jan Pieterszoon Sweelinck, wariacje wybrane spośród następujących:
   — *Mein junges Leben hat ein End*;
   — *Poolsche Dans (Soll es sein)*;
   — *Est-ce Mars*;
   — *Unter den Linden grüne*;
   — *Pavana Philippi*.

[1] L. Bator, *Dzień pierwszy. Konkurs muzyki organowej*, „Życie muzyczne" 1993, nr 1–2, s. 3.

2. Jan Sebastian Bach, preludium i fuga spośród następujących:
   — D-dur BWV 532;
   — G-dur BWV 541;
   — a-moll BWV 543;
   — C-dur BWV 547.
3. Tadeusz Paciorkiewicz, jeden z następujących utworów:
   — Toccata I;
   — Toccata II;
   — Fantazja gotycka;
   — jedna część z Tryptyku na organy.

Po przesłuchaniach II etapu, w oczekiwaniu na werdykt jury, wysłuchano koncertu organowego w wykonaniu **Romana Peruckiego**, dyrektora Gdańskiej Filharmonii. Był to kolejny koncert gościnny — przewidziany w programie Festiwalu — który spotkał się z dość dużym zainteresowaniem publiczności.

Wieczorem tego dnia, przewodniczący jury, prof. Mirosław Pietkiewicz ogłosił wyniki finału konkursu. Jury postanowiło przyznać Nagrodę Główną, w wysokości 2000 zł, **Iwonie Müller** z Akademii Muzycznej w Gdańsku z klasy organów Romana Peruckiego. Drugą nagrodę, również pieniężną, otrzymała **Marta Kogut** z Akademii Muzycznej w Katowicach z klasy Juliana Gembalskiego. Trzecie miejsce zajął **Rostislaw Wygranienko** z Akademii Muzycznej w Warszawie z klasy Joachima Grubicha, który również otrzymał przewidzianą przez organizatorów nagrodę pieniężną. Pozostali uczestnicy obu etapów konkursu otrzymali pamiątkowe dyplomy.

Na koniec przewodniczący jury konkursu organowego, prof. Mirosław Pietkiewicz, podkreślił wzrost poziomu artystycznego tegoż konkursu. Oznajmił, że z roku na rok Festiwal rumski staje się coraz poważniejszą imprezą artystyczną w Polsce, o czym świadczy także bardzo wyrównany poziom finalistów.

Konkurs Orkiestr Dętych

Trzeci dzień Festiwalu (26 X 2001) to święto orkiestr dętych, które zgłosiły swój udział w konkursie. Tradycyjnie już rozpoczął się on uroczystym przemarszem ulicami Rumi wszystkich przybyłych zespołów. Trzeba zauważyć, iż jest to bardzo ciekawy moment Festiwalu. Mieszkańcy miasta mieli okazję wysłuchać efektownych utworów niemal pod swymi oknami. Wielkie wrażenie wywarła także prezentacja wszystkich orkiestr, których członkowie, ubrani w charakterystyczne dla siebie stroje, prezentowali się bardzo okazale od strony estetycznej.

Po przemarszu rozpoczęły się przesłuchania konkursowe. Z sześciu zgłoszonych przystąpiło do konkursu pięć orkiestr. Regulamin zakładał, by łączny czas występu nie przekraczał 30 minut, natomiast program powinien obejmować utwory o charakterze religijnym lub utrzymane w klimacie religijnym, w tym przynajmniej jeden utwór kompozytora polskiego z dowolnej epoki.

Wszystkie zespoły to orkiestry amatorskie, które na co dzień uczestniczą w wydarzeniach kulturalnych swego środowiska. Poziom artystyczny prezentowany przez nie był bardzo zróżnicowany i wyraźnie niższy od pozostałych konkursów. Niemniej jednak podkreślić należy pracę wszystkich zespołów, ich zaangażowanie i miłość do muzyki, którą się fascynują wspólnie muzykując. Kolejność występów ustalona została drogą losowania. Każdy zespół w swoim repertuarze posiadał przynajmniej jedno opracowanie z dzieł wielkich mistrzów, np. *Ave Verum Corpus* W. A. Mozarta, *Ave Maria* Fr. Schuberta, *Niebiosa głoszą chwałę* L. van Beethovena, utwory J. S. Bacha, CH. Gounoda, F. Mendelssohna i polskich twórców. Po wysłuchaniu programów konkursowych jury udało się na obrady.

Po południu, zgodnie z programem, o godz. 17.00 rozpoczął się gościnny koncert w wykonaniu **Reprezentacyjnej Orkiestry Marynarki Wojennej w Gdyni pod dyrekcją Macieja**

Budzińskiego. Występ ten cieszył wielkim zainteresowaniem publiczności, jak i uczestników Festiwalu. Bezpośrednio po koncercie o godz. 18.00 rozpoczęła się uroczysta Msza św. pod przewodnictwem Inspektora Salezjańskiej Prowincji Św. Wojciecha w Pile — ks. Jerzego Worka, który wygłosił okolicznościową homilię. We Mszy św. występowały wszystkie orkiestry, które raz jeszcze mogły zaprezentować swoje możliwości.

O godz. 19.00 miało miejsce odczytanie protokołu z obrad Jury oraz ogłoszenie wyników konkursu. Prowadzący Festiwal, redaktor Konrad Mielnik, poinformował zebranych, iż Jury postanowiło przyznać Nagrodę Główną w wysokości 1000 zł. **Orkiestrze „Frantschach" Świecie S.A.** pod dyrekcją **Zbigniewa Jodłowskiego**. Kolejną nagrodę pieniężną w wysokości 700 zł. przyznano **Orkiestrze Dętej „Emband" w Bydgoszczy** pod dyrekcją **Ewy Makuli**. Ponadto dwie nagrody pieniężne po 400 zł. przyznano: Parafialnej Orkiestrze Dętej z Teresina Niepokalanowa pod dyrekcją Pawła Ambroziaka oraz Młodzieżowej Orkiestrze Dętej przy Ochotniczej Straży Pożarnej w Czańcu pod dyrekcją Eugeniusza Chmielniaka. Nagrodę otrzymała także Parafialna Orkiestra z Sochaczewa Trojanowa pod dyrekcją Krzysztofa Podczańskiego. Był to Puchar Prezesa Gdańskiego Oddziału Polskiego Związku Chóru i Orkiestr.

Na zakończenie trzeciego dnia Festiwalu, po wręczeniu nagród i wyróżnień, odbył się koncert Laureata Konkursu, czyli Orkiestry Frantschach Świecie S.A. pod dyrekcją Zbigniewa Jodłowskiego. Zespół ten — w odczuciu publiczności — najlepiej prezentował się również w czasie uroczystego przemarszu ulicami Rumi.

Konkurs Zespołów Chóralnych

W ostatnim dniu Festiwalu (27 X 2001) świątynię wypełniały śpiewy chórów, które przyjechały do Rumi z różnych części Polski a nawet zza granicy. Spośród 23 zgłoszonych przystąpiły do konkursu 22 zespoły. Biorąc pod uwagę poziom artystyczny wyróżniono dwie kategorie chórów: A — o wysokim poziomie artystycznym i B — o średnim poziomie artystycznym. Zarówno w jednej, jak i w drugiej kategorii wymogiem regulaminu było przygotowanie programu składającego się z pieśni o treściach religijnych, w tym przynajmniej dwu utworów kompozytorów polskich. Kolejny ważny punkt regulaminu to czas występu, który nie powinien przekroczyć 15 minut. Zakwalifikowanie chórów do udziału w konkursie dokonało się na podstawie wcześniej nadesłanej karty zgłoszenia wraz z kasetą magnetofonową lub płytą CD z czterema utworami.

Przesłuchania konkursowe poprzedziło wykonanie przez wszystkie zespoły pieśni *Gaude Mater Polonia* pod dyrekcją Grzegorza Rubina, przewodniczącego Jury Konkursu. Następnie ok. godz. 9.15 rano rozpoczęły się konkursowe przesłuchania według kolejności ustalonej drogą losowania.

W pierwszej części konkursu występowało 11 chórów z kategorii B, a wśród nich jeden chór młodzieżowy z Wilna na Litwie oraz parafialny chór z Odessy na Ukrainie. Wszystkie zespoły reprezentowały w swej kategorii wysoki poziom artystyczny oraz były nagradzane gromkimi brawami publiczności. Wydaje się, że największe wrażenie na publiczności wywarł występ młodzieżowego chóru z Wilna. Zachwycili oni wszystkich uczestników jednością brzmienia, niebywałą subtelnością głosów, doskonałą intonacją i muzykalnością, co — jak na chór dziecięcy — wydawało się nieprawdopodobne. Pozostałe zespoły reprezentowały takie ośrodki jak: Bydgoszcz (2 chóry), Olsztyn, Rzeszów, Poznań (2 chóry), Brodnicę, Kluczbork, Wyrzysk (2 chóry).

Po przerwie nastąpiła druga część przesłuchań. Wystąpiło również 11 zespołów z kategorii A, reprezentujących wyższy poziom artystyczny. Podobnie jak w pierwszej części, można było posłuchać recitali dobrych zespołów z różnych części Polski: z Iławy, Bydgoszczy, Torunia, Poznania, Warszawy, Białegostoku, Gdańska, Gdyni i Częstochowy. Bardzo wyrównany poziom wykonawczy zespołów sprawił zapewne członkom jury nie mało kłopotów w ocenie występów.

Po przesłuchaniach, o godz. 14.30, odbyło się seminarium dla dyrygentów na temat: *Wykonawstwo chorału gregoriańskiego według E. Cardine'a*, które poprowadził **ks. prof. dr Kazimierz**

Szymonik z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Należy zauważyć, że wykład ks. Szymonika cieszył się wielkim zainteresowaniem nie tylko dyrygentów poszczególnych zespołów, ale wszystkich uczestników i gości Festiwalu.

Po południu, o godz. 16.00, kościół salezjański w Rumi na nowo wypełnił się publicznością. Odbył się koncert finałowy, w którym gościnnie wystąpiła **Orkiestra Filharmonii Bałtyckiej im. Fryderyka Chopina z Gdańska** oraz **Chór Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego z Bydgoszczy**. Pod dyrekcją **Zygmunta Rycherta** wykonana została *III Symfonia — Symfonia Pieśni Żałosnych* **Henryka Góreckiego** oraz *Te Deum* **Antonina Dvořáka**. Natomiast po koncercie, o godz. 18.00, sprawowana była uroczysta Msza św. pod przewodnictwem J.E. ks. bpa Zygmunta Pawłowicza, który wygłosił również okolicznościową homilię. W czasie Mszy św. wszystkie chóry — pod dyrekcją Grzegorza Rubina — tym razem wspólnie wykonywały pieśni. Był to bardzo ważny moment Festiwalu, który pozwolił zapomnieć uczestnikom o rywalizacji i zasadniczo wpłynął na wzmocnienie więzi braterstwa i przyjaźni. Podobnych okazji do integracji zespołów w czasie Imprezy było zresztą bardzo wiele, co jest godną zauważenia specyfiką Festiwalu.

Ogłoszenie wyników konkursów i wręczenie nagród Laureatom oraz dyplomów uczestnikom Festiwalu miało miejsce o godz. 19.00. Na to wydarzenie czekali najbardziej zniecierpliwieni uczestnicy konkursu chórów, u których emocje wydawały się sięgać zenitu. Prowadzący całość Festiwalu, redaktor Konrad Mielnik, odczytał protokół Jury oraz ogłosił nagrodzonych zwycięzców.

W kategorii A:

— I miejsce i nagrodę pieniężną Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w wysokości 2 500 zł. otrzymał **Chór Politechniki Gdańskiej** pod dyrekcją **Mariusza Mroza**.
— II miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi w wysokości 2 000 zł. przyznano **Chórowi „Camerata" z Iławy** pod dyrekcją **Honoraty Cybuli**.
— III miejsce i nagroda pieniężna Księdza Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile w wysokości 1 500 zł. przypadła **Chórowi Akademickiemu Akademii Techniczno Rolniczej z Bydgoszczy** pod dyrekcją **Radosława Wilkiewicza**.

W kategorii B:

— I miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez Bank Spółdzielczy w Rumi w wysokości 1.500 zł. jury przyznało **Bydgoskiemu Chórowi Konkatedralnemu** pod dyrekcją **Mariusza Kończala**.
— II miejsce i nagrodę pieniężną Księdza Abpa Metropolity Gdańskiego w wysokości 1 000 zł. przyznano **Poznańskiemu Chórowi „Polihymnia"** pod dyrekcją **Tomasza Dzięcioła**.
— III miejsce oraz kolejna nagroda pieniężna w wysokości 500 zł, ufundowana przez Prezydenta Miasta Wejherowa, przypadła **Chórowi Męskiemu Towarzystwa Śpiewu z Wyrzyska** pod dyrekcją **Piotra Jańczaka**.

Jury przyznało także nagrodę za najlepsze wykonanie chorału gregoriańskiego dla **Chóru Szkoły Gimnazjalnej „Minties" z Wilna** pod dyrekcją **Ireny Staneviciene**. Jest to nagroda pieniężna Księdza Abpa Metropolity Gdańskiego w wysokości 500 zł.

Ponadto Jury przyznało następujące wyróżnienia:

— Grafikę — Nagrodę Prezydenta Miasta Sopotu dla **Parafialnego Chóru Wspomożenia Najświętszej Marii Panny z Odessy** pod dyrekcją **Oksany Klimenczuk**.
— Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZCHiO dla **Katedralnego Chóru Chłopięco-Męskiego „Pueri Cantores Thorunienses" z Torunia** pod dyrekcją **Romana Gruczy**.

Wszyscy uczestnicy Festiwalu otrzymali pamiątkowe dyplomy uczestnictwa w XIII Festiwalu Muzyki Religijnej w Rumi. Po wręczeniu nagród, wyróżnień i dyplomów odbył się koncert laureatów. Jako pierwsza wystąpiła laureatka konkursu organowego Iwona Müller, która zaprezentowała krótki recital organowy. Następnie występowali nagrodzeni i wyróżnieni laureaci konkursu zespołów chóralnych długo oklaskiwani przez miejscową publiczność.

Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi jest ważną imprezą muzyczną w Polsce, która obok rywalizacji posiada także elementy jednoczące zespoły. Specyficzna, przyjazna atmosfera towarzysząca przesłuchaniom sprawia, że uczestnicy wyjeżdżają z Rumi wzbogaceni sobą nawzajem i pokrzepieni wiarą w swoje możliwości. Należy pogratulować wszystkim organizatorom XIII-tej edycji Festiwalu, który ze względu na coraz wyższy poziom artystyczny i organizacyjny staje w rzędzie najważniejszych wydarzeń artystycznych tego typu w Polsce.

Krzysztof Niegowski SDB

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

RECENZJE I OMÓWIENIA