

*Biskupowi JÓZEFOWI ROZWADOWSKIEMU
(1909–1996)
w piątą rocznicę śmierci*

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

10

2001

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny)
ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Dariusz Kucharski, ks. dr Grzegorz Dziewulski

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 636-59-66, 636-54-69, tel./fax (0 42) 636 01 52

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 tel./fax (0-42) 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

**W PIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI
BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO**

KS. MAREK STĘPNIAK
Lódź

**ZADANIA RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W KOŚCIELE I SPOŁECZEŃSTWIE W NAUCZANIU
BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO (1968–1986)**

WPROWADZENIE

Rodzina jako wspólnota naturalna, a zarazem elementarna komórka życia społecznego, jest w każdej kulturze uznawana za instytucję podstawową, a dzięki prawidłowo wypełnianym funkcjom stanowi – jak stwierdza Jan Paweł II w *Familiaris consortio* – „szkołę życia społecznego”¹. Funkcje rodziny to cele, do których zmierza w swoich działaniach, oraz zadania, jakie wypełnia, zaspokajając potrzeby swych członków i społeczeństwa, w którym istnieje. Wybitny znawca socjologii rodziny prof. F. Adamski, określając podstawowe funkcje rodziny w wyniku analizy jej działania jako grupy i instytucji społecznej, wyróżnia dwa zespoły funkcji: funkcje instytucjonalne – prokreacyjną, ekonomiczną, opiekuńczą, socjalizacyjną, stratyfikacyjną i integracyjną, oraz funkcje osobowe – małżeńską, rodzicielską i braterską. Uwzględniając ich trwałość i zmienność, Adamski wskazuje na funkcje istotne (prokreacyjna, socjalizacyjna i miłości) oraz akcydentalne (ekonomiczna, opiekuńcza, stratyfikacyjna, rekreacyjna i religijna)².

Przedstawiony powyżej socjologiczny podział funkcji rodziny stanowi punkt wyjścia do analizy nauczania o rodzinie zawartego w listach pasterskich, kaza-

¹ Por. FC, nr 43.

² Por. F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1984, s. 51–53.

niach i innych dokumentach biskupa Józefa Rozwadowskiego – ordynariusza diecezji łódzkiej w latach 1968–1986. Rodzina i jej problemy stanowią niewątpliwie główny wątek tego nauczania. Biskup J. Rozwadowski ze względu na swoje zadania w Konferencji Episkopatu Polski, a przede wszystkim ze względu na pilne potrzeby społeczne i religijne aglomeracji łódzkiej, na wszelki możliwy sposób przybliżał wiernym naukę Kościoła odnoszącą się do życia rodzinnego, występował w obronie praw rodziny oraz sygnalizował pojawiające się zagrożenia. Niezwykle bogata i godna poznania jest również działalność duszpasterska, polegająca na tworzeniu diecezjalnych struktur duszpasterstwa rodziny oraz parafialnych poradni życia rodzinnego³. Analizowane teksty źródłowe mają charakter homiletyczny i pastoralny. Trudno zatem oczekiwać, że znajdzie się w nich systematyczne omówienie funkcji rodziny z uwzględnieniem kryteriów socjologicznych. Po uważnej lekturze można jednakże zauważyć, że Autor, mówiąc o zadaniach, czyli funkcjach rodziny, bardzo wyraźnie koncentruje swoje nauczanie na trzech spośród wielu wskazanych wyżej: na funkcji prokreacyjnej, socjalizacyjnej i religijnej.

1. FUNKCJA PROKREACYJNA

Przez pojęcie prokreacji rozumie się wydanie na świat potomstwa, płodzenie, zrodzenie, rozradzanie się. Stosowane przede wszystkim do ludzi obejmuje zarówno czynności biologiczne, mające na celu przekazywanie życia, jak również miłość i wzajemne oddanie małżonków, którego wyrazem jest akt seksualny i powołanie do życia osób rozumnych i wolnych, a następnie proces wychowania, w którym rodzice wspomagają integralny rozwój dzieci. Prokreacja jest dla chrześcijan również współdziałaniem z Bogiem – Dawcą życia. Dlatego powinna się dokonywać w małżeństwie monogamicznym i trwałym, być związana z aktem małżeńskim, wyrażającym miłość małżonków oraz respektować szacunek dla życia człowieka we wszystkich stadiach jego rozwoju⁴. Takie rozumienie prokreacji poszerza rozumienie pojęć „macierzyństwo” i „ojcostwo”, nadając im, oprócz biologicznego, również znaczenie osobowe i duchowe.

Kobieta wypełnia powołanie do macierzyństwa przez zrodzenie dziecka oraz jego wychowanie w wymiarze fizycznym, emocjonalnym i duchowym⁵. Biskup Rozwadowski wielokrotnie w swoim nauczaniu, szczególnie w listach pasterskich z okazji Dnia Kobiet i Dnia Matki, ukazywał wyjątkowość tego powołania. Matka

³ Warto zaznaczyć, że nauczanie i działalność duszpasterska biskupa J. Rozwadowskiego w odniesieniu do rodziny była tematem kilku prac magisterskich przygotowanych pod kierunkiem autora artykułu przez studentów Kolegium Teologicznego w Łodzi oraz Punktu Konsultacyjnego Uniwersytetu im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Łodzi.

⁴ Por. *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorkowski, Warszawa–Łomianki 1999, s. 368–369.

⁵ Tamże, s. 220.

jest złączona z Bogiem w szczególny sposób, ponieważ w jej łonie „Wszzechmogący kształtuje umiłowaną przez Siebie osobę, którą w tajemnicy chrztu świętego przyjmuje za swoje dziecko i dziedzica wiecznej chwały. Łaska macierzyństwa wyraża zaufanie Boga do kobiety, której zawiera tego, kogo kocha – człowieka. Do tego doniosłego zadania uzdolnił ją z prawdziwie ojcowską zapobiegliwością i ciągle wspiera swoją pomocą”⁶. Pod sercem matki nowy człowiek przyobleka się w ciało, rozwija i wzrasta. Kobieta – matka, oczekując narodzin dziecka, „kryje w sobie dwie dusze: swoją własną i swojego dziecka. Za obie odpowiada, bo tylko ją Bóg do tego uzdolnił, tylko jej tak bardzo bezpośrednio zawierzył swój skarb. Dlatego brzemiennosc jest prawdziwie stanem błogosławionym, widomym znakiem mocy i łaski Boga”⁷.

Miłość macierzyńska, osłaniająca, wspomagająca i bezwarunkowa jest dla kobiety źródłem radości, chociaż wiąże się niejednokrotnie z wielkim trudem i wymaga wielu wyrzeczeń. Dlatego potrzebna jest odwaga, wsparcie i pociecha, jaką niesie wiara. Trzeba zatem, aby chrześcijańskie matki trwały w łączności z Chrystusem, aby u Jego Matki szukały pomocy w wypełnianiu ich powołania⁸. Wierność powołaniu do macierzyństwa jest konieczna, aby każde życie poczęte rozwijało się bezpiecznie, otoczone troskliwą miłością. Matki posiadające liczne potomstwo w szczególny sposób dają świadectwo tej wierności. Są również dla innych kobiet przykładem odważnego i wiernego wypełnienia tego powołania. Ważna jest również ich obecność w życiu społecznym, szacunek bowiem dla macierzyństwa jest jednym z kryteriów poziomu społecznej kultury, a jego ochrona jest zarówno powinnością państwa, jak i poszczególnych obywateli⁹.

Ojcostwo jest specyficznym powołaniem mężczyzny, które podobnie jak macierzyństwo, nie może być ograniczane do wymiaru biologicznego. Ma ono swój wymiar osobowy i duchowy, ponieważ „wszelkie ojcostwo pochodzi od Boga”¹⁰. Mężczyzna wspólnie z kobietą „rodzi” nowe życie, troszcząc się następnie o potomstwo. Dzięki aktywnej obecności ojca dzieci mogą istnieć i normalnie się rozwijać, ale również wywierają znaczący wpływ na rozwój jego psychiki i osobowości, czyniąc mężczyznę ojcem¹¹. Biskup J. Rozwadowski, wbrew występu-

⁶ *Słowo na Dzień Matki*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDL) 1983, nr 7–8, s. 168 oraz *Słowo na Dzień Kobiet*, WDL, 1981, nr 5, s. 111.

⁷ *Słowo do diecezjan na Dzień Matki*, WDL, 1979, nr 7–8, s. 156.

⁸ „Spojrzyjcie na obraz Matki Bożej i wysłuchajcie Jej zachęty kierującej nas we wszystkich strapieniach do swego Syna Jezusa Chrystusa. On, Syn Maryi, Zbawiciel żyje i działa ciągle w swoim Kościele, w Sakramentach świętych, w Słowie, a Jego Słowo, jak sam zapewnia – jest Słowem Życia. Idźcie więc do Niego i w Jego Sakramentach oraz Słowie szukajcie pomocy, siły, pociechy tak, aby ciężar życia Was nie załamywał”, *Słowo pasterskie na Dzień Matki*, WDL, 1971, nr 7–8, s. 208–209.

⁹ Por. *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXIV Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem „Ratujemy życie w rodzinie”*, WDL, 1978, nr 11–12, s. 252.

¹⁰ *Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem „Szanuj godność ojca”*, WDL, nr 11, 1971, s. 300.

¹¹ Por. *Słownik małżeństwa...*, s. 319–320.

jącym już wtedy poglądom i tendencjom do ograniczania zadań ojca do wymiaru biologicznego i materialnego funkcjonowania rodziny, podkreśla w swoim nauczaniu znaczącą rolę ojca w procesie wychowania i całym życiu rodzinnym. Matka odgrywa dominującą rolę w życiu dziecka tylko w okresie wczesnego dzieciństwa, około siódmego roku życia wpływy rodziców się równoważą, natomiast w okresie dorastania rola ojca staje się coraz bardziej znacząca. Dlatego ojciec powinien być również wychowawcą, a poprzez właściwe relacje z żoną, dziećmi, innymi członkami rodziny i osobami spoza kręgu rodzinnego oraz zaangażowanie w rozwiązywanie codziennych problemów dawać przykład dojrzałej osobowości i odpowiedzialności oraz zachowania wartości społecznych i sprawiedliwości. Dlatego ojcowie są w rodzinach ostoją jedności i porządku, a ich energia i stanowczość, przepelniona duchem miłości, stanowi uzupełnienie ciepła i tkiwości macierzyńskiego serca. Aktywna obecność ojca w procesie wychowania jest zatem niezbędna¹².

Biskup J. Rozwadowski wskazywał wielokrotnie na konieczność przygotowania młodych mężczyzn do ich przyszłych zadań wynikających w życia rodzinnego. Mężczyzna powinien mieć świadomość odpowiedzialności za poczęcie dziecka, troszczyć się o żonę w okresie ciąży i porodu oraz o dziecko, które przyszło na świat. „Mężczyzna powołany przez Stwórcę do ojcostwa spełnia swoją rolę nie tylko przez przekazywanie nowego życia, ale także przez obdarowywanie miłością i dobrocią. Reprezentuje w ten sposób Kościół, przez który Bóg daje się człowiekowi”¹³. Wzorem wypełnienia powołania męża i ojca jest św. Józef, przywoływany wielokrotnie w listach pasterskich i kazaniach. Nie będąc biologicznym ojcem Jezusa, wypełnił wszystkie ojcowskie zadania w sposób doskonały, pozostając w ścisłym związku z Jezusem i Jego Matką¹⁴.

Małżonkowie, przekazując życie dziecku, stają się współpracownikami Boga i biorą na siebie odpowiedzialność za nowe życie. Każde poczęte dziecko ma prawo do życia, na którego straży stoją przede wszystkim rodzice. Nawiązując do obowiązującego wówczas prawodawstwa zezwalającego na zabicie dziecka poczętego również z tzw. powodów społecznych oraz do wzrastającej systematycznie liczby dokonywanych aborcji, biskup Rozwadowski wielokrotnie przypomina, że życie ludzkie jest święte, ponieważ pochodzi od Boga. „Każde ludzkie istnienie jest dziełem Bożej wszechmocy i stwórczej miłości. Jest ono skierowane do Boga. Niejednokrotnie zapomina się o tym, a nawet unicestwia życie już poczęte, choć jeszcze nienarodzone”¹⁵. Takie działania są niezgodne z misją rodziny, która

¹² Por. *Ogólnopolska konferencja referentów duszpasterstwa mężczyzn w Łodzi*, WdŁ, 1975, nr 7, s. 154.

¹³ Tamże, por. także *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, WdŁ, 1975, nr 7, s. 146.

¹⁴ Por. *Słowo pasterskie na uroczystość św. Józefa*, WdŁ, 1972, nr 5, s. 114.

¹⁵ *Słowo pasterskie do diecezjan z okazji XVI Tygodnia Miłosierdzia*, WdŁ, 1970, nr 10, s. 220; por. także *Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu nienarodzonych 1983*, WdŁ, 1984, nr 1–2, s. 21.

jako „wspólnota życia i miłości”¹⁶ jest powołana do służby życiu oraz wypełnienia zadań wynikających z macierzyństwa i ojcostwa. Życie dziecka poczętego ze względu na swoją godność nie może być traktowane jako przeszkoda w karierze zawodowej czy zagrożenie pomyślności i dobrobytu rodziny. Dlatego chrześcijanie powinni przeciwstawiać się praktyce aborcji – „najcięższego grzechu współczesnych czasów”, stać na straży życia i nieść pomoc rodzinom wielodzietnym i matkom będącym w potrzebie¹⁷. Zagrożenie życia dzieci nienarodzonych stanowi również społeczna świadomość, akceptująca zjawisko aborcji i traktująca ją jako prywatną sprawę kobiety oraz dyskryminująca rodziny wielodzietne. „Znane są wypadki, że w rodzinie, gdy jest troje dzieci, kiedy pocznie się ten cud nowego ludzkiego życia, to jedynym powodem do zniszczenia go jest obawa przed wyśmiewaniem ze strony ludzi”¹⁸. Dziecko stanowi najcenniejszy dar dla rodziny i narodu, dlatego musi być przyjęty i ochroniony. „Polska rodzina powinna dawać życie i być wierna świętemu prawu do życia”, a podstawową powinnością państwa, społeczeństwa i wszelkich grup społecznych jest jego uznanie i zabezpieczenie. Prawo do życia jest bowiem prawem podstawowym, a jego negowanie prowadzi do odrzucenia wszelkich innych praw osoby ludzkiej¹⁹.

2. FUNKCJA SOCJALIZACYJNA

Rodzina, „w której różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymogami życia społecznego, jest fundamentem społeczeństwa”²⁰. Spełnia funkcję socjalizacyjną od momentu narodzin dziecka. W rodzinie dziecko zdobywa pierwsze doświadczenia, rozpoznaje rzeczy, uczy porozumiewania się. Poznaje członków rodziny i osoby z najbliższego otoczenia, ich poglądy, świat wartości. Rodzina w dużej mierze decyduje o tym, jak człowiek zostanie przygotowany do życia w społeczeństwie, jakie wartości zaakceptuje, jakie tradycje i obyczaje przyjmie za własne²¹. Rodzice, ze względu na silne więzi emocjonalne, stanowią dla dziecka wzory rozwiązywania problemów i komunikowania się. Dlatego powinni stworzyć „atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci”²².

¹⁶ KDK 48.

¹⁷ *Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia... oraz Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu*, WdŁ, 1983, nr 3–4, s. 87.

¹⁸ Por. także oraz *Droga krzyżowa w intencji rodzin*, WdŁ, 1976, nr 3, s. 54.

¹⁹ Por. *Odezwa do wiernych o pielgrzymce małżeństw*, WdŁ, 1979, nr 11–12, s. 255 oraz *Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu*, WdŁ, 1983, nr 3–4, s. 87–88.

²⁰ KDK 52.

²¹ Por. F. Adamski, dz. cyt., s. 58–59.

²² FC, nr 36.

Zdaniem biskupa J. Rozwadowskiego prawidłowe wypełnienie funkcji socjalizacyjnej przez rodzinę umożliwia miłość. Bóg, obdarowując ludzi miłością, uzdalnia ich do miłowania „drugiego człowieka dlatego, że najpierw został ukochany przez Boga, stąd obdarowanie miłością jest niczym innym, jak powtarzaniem miłości Boga do człowieka”²³. Szczególnymi postaciami tej miłości jest miłość małżeńska i rodzicielska. Prawidłowy rozwój dziecka może się dokonać jedynie w rodzinie, opartej na wiernym i kochającym się małżeństwie. Dziecko wówczas będzie umiało okazywać innym miłość, jeśli doświadczy miłości rodzicielskiej. Ta miłość wyrażająca się w czułości, stałości, dobroci, bezinteresowności, usłużności, ofiarności, uzdalnia do czynienia dobra i umożliwia prawidłowe wychowanie młodego pokolenia²⁴. Miłość małżeńska i rodzicielska, choć niekiedy wiąże się z trudem i wyrzeczeniami, umacnia pokój i jedność w rodzinach, pomaga rozwiązywać problemy i znosić trudy codziennego życia²⁵. Za główny problem współczesnych rodzin uważa biskup Rozwadowski brak miłości, co owocuje rozbięciem wspólnoty rodzinnej i demoralizacją młodego pokolenia.

Miłość panująca w rodzinie wywiera także pozytywny wpływ na życie społeczne i przyczynia się do budowania „cywilizacji miłości”, która „wyraża się przez miłość do każdego człowieka bez względu na kulturę, język, rasę, światopogląd. Nie uwzględnia podziału na przyjaciół i wrogów. Ma na celu zabezpieczenie dobra i usunięcie zła”²⁶. Szczęólnego znaczenia nabiera w perspektywie życia społecznego Chrystusowe przykazanie miłości Boga i bliźniego. Dzięki miłości możliwa jest wzajemna życzliwość, poszanowanie cudzych poglądów, życzliwe traktowanie ludzi w rodzinie, w miejscu pracy i środowisku sąsiedzkim oraz współczucie i chęć niesienia pomocy duchowej i materialnej potrzebującym²⁷.

Między rodziną a społeczeństwem występują wzajemne oddziaływania, dlatego wszystko, co służy rozwojowi i pomyślności rodziny służy również społeczeństwu. Rodzina przechowuje i rozwija wartości kultury oraz przygotowuje do udziału w życiu społecznym. Dlatego jej zadaniem jest takie wychowanie, aby członkowie rodziny „mogli włączyć się czynnie w różne zespoły ludzkiej działalności, aby ujawniali przez rozmowy z innymi swe zapatrywanie i chętnie zabiegali o dobro wspólne”²⁸. Rodzina, uczestnicząc w życiu społecznym, powinna rów-

²³ *Ogólnopolska konferencja diecezjalnych referentów duszpasterstwa mężczyzn w Łodzi*, WdŁ, 1975, nr 7, s. 154 oraz por. *Słowo do diecezjan na Wielki Post*, WdŁ, 1983, nr 3–4, s. 85.

²⁴ Por. *Słowo pasterskie na Dzień Kobiet 1981*, WdŁ, 1981, nr 5, s. 111.

²⁵ Por. *Słowo pasterskie biskupa ordynariusza do diecezjan przed rozpoczęciem przygotowań do nawiedzin obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji łódzkiej*, WdŁ, 1975, nr 5–6, s. 92; *Słowo pasterskie na rozpoczęcie Tygodnia Miłosierdzia 1974*, WdŁ, 1974, nr 11, s. 257; *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXIV Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem: „Ratujemy życie w rodzinie”*, WdŁ, 1978, nr 11–12, s. 251.

²⁶ *Słowo na Dni Kultury Chrześcijańskiej 14–21 października 1984 r.*, WdŁ, 1984, nr 11–12, s. 262.

²⁷ *Słowo pasterskie na Wielki Post 1976*, WdŁ, 1976, nr 3, s. 49 oraz *Słowo z okazji Tygodnia Miłosierdzia 1984*, WdŁ, 1984, nr 11–12, s. 261.

²⁸ *Integralny związek...*, s. 58.

niez domagać się poszanowania przysługujących jej praw oraz tego, aby państwo zapewniło rodzinie opiekę prawną, umożliwiającą wypełnianie najważniejszych zadań. Znaczenie rodziny dla społeczeństwa nakłada na państwo szczególną odpowiedzialność za wspieranie i umacnianie małżeństwa i rodziny. „Z nadwątlonych, poszarpanych, skłóconych wewnętrznie rodzin nie wyrośnie harmonijna zbiorowość. W gnieździe formują się nie tylko nowe pokolenia. Wyłania się z niego także Ojczyzna – taka, jacy są ludzie, którzy ją tworzą”²⁹. Dlatego wszyscy katolicy powinni podejmować i rozwijać inicjatywy, mające na względzie dobro rodziny i ochronę jej praw.

3. FUNKCJA RELIGIJNA

Funkcja religijna rodziny jest przez niektórych socjologów rozumiana jako część funkcji socjalizacyjnej, polega bowiem w swojej istocie na wprowadzeniu dziecka w życie specyficznej społeczności – wspólnoty religijnej, jaką jest Kościół. Jednak ze względu na wyjątkowe znaczenie rodziny w procesie tzw. socjalizacji religijnej i doniosłość samego procesu, dokonującego się stopniowo, odpowiadającego kolejnym etapom rozwoju dziecka i polegającego na przybliżeniu dziecku Istoty Nadprzyrodzonej, wprowadzenie w modlitwę i liturgię oraz przekazanie podstaw światopoglądu chrześcijańskiego, funkcja religijna jest równie często wyodrębniana spośród innych funkcji wypełnianych przez rodzinę. Ponieważ socjalizacja religijna dokonuje się w znacznym stopniu poprzez naśladowictwo zachowań religijnych rodziców i najbliższego otoczenia istotne znaczenie ma klimat emocjonalny panujący w rodzinie, identyfikowanie się dziecka z rodzicami oraz ujmując rzecz bardziej teologicznie, świadectwo życia chrześcijańskiego rodziców i otoczenia³⁰.

Soborowy dekret o wychowaniu chrześcijańskim podkreśla podstawową i niezastąpioną rolę rodziców w procesie przekazywania potomstwu wiary i wartości duchowych, a więc w wychowaniu religijnym. Rozwijając myśl soborową, biskup Rozwadowski stwierdza, że prawo i obowiązek wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem otrzymali rodzice od Boga. Jest to zatem ich powinność naturalna. „W ten sposób rodzina wywiera przemożny wpływ także na młode pokolenie, przygotowując je do wzniosłych zadań życiowych; staje się źródłem dobroczynnego wpływu i dla poszczególnych jednostek i dla wspólnoty nadprzyrodzonej Kościoła i dla wspólnoty naturalnej – narodu czy państwa”³¹. Wspomniane wyżej prawo i obowiązek odnoszą się ostatecznie do kształtowania

²⁹ *Słowo na Dzień Matki 1983*, WdŁ, 1983, nr 7–8, s. 167.

³⁰ Por. F. Adamski, dz. cyt., s. 63–65; E. Łomnica, *Rodzina środowiskiem życia religijnego dziecka*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, red. A. Czarnooki, Warszawa 1994, s. 500–501.

³¹ *Słowo biskupa ordynariusza do rodziców przed nowym rokiem katechetycznym*, WdŁ, 1973, nr 10, s. 238–239.

życia Bożego w sercach dzieci. Pierwszym krokiem na tej drodze jest wprowadzenie w życie modlitwy, poparte osobistym przykładem rodziców. Każdy chrześcijański dom powinien stać się domem modlitwy. Modlitwa bowiem daje siły potrzebne do życia w zgodzie i miłości, uczy życzliwości wobec bliźnich i potrzebujących. Dzięki niej rodzina staje się coraz pełniej żywym, domowym Kościołem³². Doniosłą rolę odgrywa również katechizacja rodzinna, będąca przedłużeniem udziału w liturgii mszy świętej i lekcji religii. Uzupełnia więc ewangelizacyjny wpływ Kościoła. Taka forma katechizacji umożliwia dzieciom przyjęcie prawd wiary oraz umacnia przekonanie, że miejscem życia religijnego jest także rodzinny dom. Przynosi również korzyści rodzicom, ponieważ skłania ich do pogłębienia wiedzy religijnej oraz większej odpowiedzialności za religijne wychowanie potomstwa³³. Rodzina, aby dobrze wypełnić swoją misję, powinna być zjednoczona z Chrystusem. „Należy przypominać ten wielki obowiązek wszystkim rodzicom, wtedy znikną smutne wypadki, że dzieci w wieku szkolnym, przychodząc na katechizację, nie znają nawet znaku Krzyża świętego, nie modlą się, nie uczęszczają na Mszę świętą”³⁴. Rodzice swoim oddziaływaniem powinni wzmacniać i pogłębiać wpływ katechezy parafialnej i troszczyć się o jej jakość i skuteczność³⁵. Katecheza rodzinna obejmuje również przekaz tradycji i zwyczajów religijnych, związanych ze świętami religijnymi, zachowanie rytuału religijnego w rodzinie (np. sobotni Apel Jasnogórski), wspólną lekturę Pisma Świętego, umieszczanie znaków i symboli religijnych w mieszkaniach rodzin katolickich³⁶.

Powyższe działania służą celowi pierwszorzędnemu, jakim jest wychowanie chrześcijańskie. „Wszyscy chrześcijanie, którzy jako nowe stworzenia, dzięki odrodzeniu z wody i Ducha Świętego nazywają się dziećmi Bożymi i są nimi, mają prawo do wychowania chrześcijańskiego. Wychowanie to zdąży nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, lecz ma na względzie przede wszystkim, by ochrzczeni wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru”³⁷. Interpretując nauczanie soborowe, biskup J. Rozwadowski stwierdza, że poprzez wychowanie chrześcijańskie dziecko zostaje wprowadzone w wiarę i poznaje podstawowe zasady moralne oraz kulturę narodową opartą na wartościach chrześcijańskich. Istotne znaczenie ma w tej dziedzinie przykład życia rodziców, dlatego w listach pasterskich

³² *Słowo pasterskie w sprawie budowy kościołów*, WdŁ, 1982, nr 1–2, s. 16.

³³ „Przekazanie światła i mocy życiowej przez Słowo Boże wymaga współpracy rodziny. W atmosferze wzajemnej miłości i zaufania powstaje podłoże dla rozwoju ziarna Słowa Bożego. Ono zaś wytycza prawdziwą drogę ludzkiego życia – w Jezusie Chrystusie naszym Zbawicielu”, *Słowo pasterskie biskupa ordynariusza do rodziców przed nowym rokiem katechetycznym*, WdŁ, 1973, nr 10, s. 238.

³⁴ *Słowo pasterskie na Wielki Post 1974*, WdŁ, 1974, nr 4, s. 87.

³⁵ Por. *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1974/1975*, WdŁ, 1974, nr 1–2, s. 4.

³⁶ Tamże, s. 12–13. Por. także *Ogólnopolska konferencja duszpasterzy rodzin w Łodzi*, WdŁ, 1974, nr 6, s. 142.

³⁷ DWCH nr 2.

znajdują się liczne zachęty do dawania świadectwa wierze oraz przestrogi przed daniem dzieciom zgorszenia. Dzieci i młodzież, zamiast słów wsparcia i zachęty oraz dobrego przykładu, słyszą „niekiedy martwe słowa moralizowania, potępienia, które budzą jedynie niechęć do ludzi starszych i utratę zaufania do ideałów głoszonych przez nich, jednak nie popartych przykładem życia. Wynikiem jest sceptycyzm wobec prawdy i cynizm wobec wszelkiego dobra. Żąda się, aby młodzież była trzeźwa i słusznie. Ale jaki przykład otrzymuje ona w domach, na przyjęciach i to nawet z okazji religijnych uroczystości?”³⁸ Ponieważ dzieci i młodzież poszukują wzorów osobowych, zadaniem rodziców i wychowawców jest ukazywanie własnym życiem wzorów pozytywnych i wskazywanie przez to na wzór najdoskonalszy – Jezusa Chrystusa, który przyjęty przez wiarę kształtuje osobowość młodego człowieka i uczy miłości do Boga i bliźnich³⁹.

Ważnym aspektem funkcji religijnej rodziny jest trwanie we wspólnocie Kościoła i wprowadzenie potomstwa do tej wspólnoty. Rodzina, jak stwierdził Jan Paweł II w *Familiaris consortio*, jest „powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach poprzez udział w życiu i posłannictwie Kościoła”⁴⁰. Formą realizacji tego powołania jest wprowadzenie dzieci do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła oraz troska o ich pełną integrację ze wspólnotą chrześcijańską, o dojrzewanie w wierze i chrześcijańskiej doskonałości. Biskup J. Rozwadowski nazywa rodzinę wspólnotą wierzącą i ewangelizującą. Chociaż wiara jest łaską, jej wzrost zależy również od działania człowieka, od „otwarcia się stworzenia wobec swojego Stwórcy”. Rodzina chrześcijańska wprowadza dzieci w liturgię Kościoła, przede wszystkim w celebrowanie Eucharystii. Dlatego w listach pasterskich tak często pojawia się zachęta do wspólnego, rodzinnego udziału w niedzielnej i świątecznej mszy świętej. Eucharystia powinna stanowić dla chrześcijańskiej rodziny centrum niedzieli, a obecność rodziców w kościele jest dla dzieci czytelnym i niezastąpionym świadectwem wiary i życia chrześcijańskiego. Ważnym wydarzeniem religijnym jest I Komunia święta, która rozpoczyna kolejny etap w życiu religijnym dziecka i całej rodziny i w żadnym razie nie może oznaczać dla rodziców końca troski o wychowanie religijne dzieci⁴¹. Wspólny udział rodziców i dzieci w niedzielnej mszy świętej, korzystanie z sakramentu pokuty i częste

³⁸ *Słowo do diecezjan na Wielki Post*, WdŁ, 1972, nr 5, s. 110.

³⁹ „Pochylajmy się z troską nad życiem młodego pokolenia Polaków. Pomagajmy im zrozumieć i odczytać wielki skarb życia, jego sens i ostateczne przeznaczenie. Pomagajmy im właściwie ocenić życie tego świata. Spoglądajmy na ludzi z taką miłością, z jaką patrzy na nich Chrystus i rozbuźdajmy w nich chęć życia, życia w łasce Bożej, żeby zobaczyli, jak bardzo są piękni zwłaszcza wtedy, kiedy mają w sobie Boże życie, bowiem do takiego życia zostali wezwani”, *Słowo pasterskie biskupa ordynariusza na 41. Tydzień Miłosierdzia*, WdŁ, 1985, nr 10–11, s. 219; por. także *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 62–63.

⁴⁰ FC, nr 49.

⁴¹ Por. *Słowo pasterskie do rodziców, których dzieci rozpoczynają pełne uczestnictwo we mszy świętej*, WdŁ, 1970, nr 7–8, s. 153.

przyjmowanie Eucharystii, wspólna modlitwa w rodzinie, udział w okresowych nabożeństwach (Droga krzyżowa, Gorzkie Żale) i pielgrzymkach to wyraz trwania rodziny we wspólnocie Kościoła, odpowiedzialności za Kościół i wiarę w rodzinie⁴².

Przedstawienie funkcji prokreacyjnej, socjalizacyjnej i religijnej rodziny wypełnianych w środowisku społecznym i kościelnym nie wyczerpuje, co zrozumiałe, wszystkich treści odnoszących się do rodziny i małżeństwa. Analiza tekstów źródłowych wskazuje na liczne wypowiedzi podejmujące problem świętości życia małżeńskiego i rodzinnego, wychowania, zagrożeń życia rodzinnego, a także praktycznych działań duszpasterskich podejmowanych wobec rodzin i we współpracy z nimi. Biskup J. Rozwadowski, nauczając o rodzinie, sięgał do dokumentów soborowych, encyklik Pawła VI oraz dokumentów opublikowanych w pierwszych latach pontyfikatu Jana Pawła II, dokonywał w swoich listach pasterskich interpretacji nauczania Magisterium w kontekście niezwykle złożonej i trudnej sytuacji społecznej diecezji łódzkiej. Różne aspekty tej sytuacji wielokrotnie opisywał, podkreślając jej negatywny wpływ na życie rodziny. Można zatem stwierdzić, że redagując listy pasterskie i inne dokumenty, posłużył się analizą teologiczno-socjologiczną właściwą teologii pastoralnej. Posługa i nauczanie biskupa J. Rozwadowskiego stanowi ważną część najnowszej historii Kościoła łódzkiego. Analizując treści odnoszące się do zadań rodziny, można zauważyć, bez większego trudu, ich aktualność, mimo zmieniających się warunków społecznych.

⁴² *Słowo biskupa ordynariusza do rodziców przed nowym rokiem katechetycznym*, WdŁ, 1973, nr 10, s. 237; *Odezwa do mężczyzn i młodzieży męskiej przed pielgrzymką na jasną Górę*, WdŁ, 1980, nr 11, s. 252; *Słowo do diecezjan na Wielki Post 1975*, WdŁ, 1975, nr 4, s. 78–79; *Słowo pasterskie na Wielki Post 1978*, WdŁ, 1978, nr 3, s. 87; *Słowo pasterskie na Wielki Post 1983*, WdŁ, 1983, nr 3–4, s. 87.

WIESŁAW KONARSKI

Łódź

REALIZACJA PROGRAMU DUSZPASTERSTWA RODZIN
W DIECEZJI ŁÓDZKIEJ W LATACH POSŁUGI PASTERSKIEJ
BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO
1968–1986

WPROWADZENIE

Realizacja programu duszpasterstwa rodzin zależała w dużym stopniu od inspiracji biskupa J. Rozwadowskiego i przygotowanych pod jego kierunkiem programów duszpasterskich, a także od osobistego zaangażowania duszpasterzy i skupionych wokół nich ludzi świeckich, podejmujących trud pomocy rodzinie. Przygotowanie do życia w rodzinie prowadzone było nie tylko przez ośrodki duszpasterstwa rodzin, lecz także w ramach katechizacji dzieci, młodzieży i dorosłych. Wiele zachowań prorodzinnych kształtowało się w parafialnych grupach modlitewnych, charytatywnych, w prowadzonej działalności trzeźwościowej, w duszpasterstwach specjalistycznych i innych grupach apostołskich. Niektóre zadania mogły być realizowane jedynie w ramach wspólnego dzieła diecezjalnego. Takim zadaniem było wyszkolenie kadry laikatu do prowadzenia bezpośredniego przygotowania nupturientów.

1. PRZYGOTOWANIE DO ŻYCIA W RODZINIE

„Zważywszy, iż pomyślność każdej wspólnoty parafialnej jest ściśle uzależniona od pomyślności wspólnoty małżeńskiej, trzeba uważać duszpasterstwo rodzin, zwłaszcza młodych małżeństw, za najwyższy imperatyw pastoralny”¹ – w duchu tego wskazania w parafiach diecezji łódzkiej w latach siedemdziesiątych podejmowano działania na rzecz rodziny.

¹ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1972/73*, WDL, 1972, nr 12, s. 287.

W pierwszym roku pasterzowania biskupa J. Rozwadowskiego prowadzone były w dwunastu parafiach konferencje religijno-wychowawcze dla rodziców. Zorganizowano je z myślą o realizacji postulatu soborowej *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*. Ich zadaniem było pogłębienie wiedzy religijnej, pedagogizacja rodziców oraz uwrażliwienie dorosłych na problemy młodego pokolenia. Powyższa inicjatywa spotkała się z zainteresowaniem ze strony rodziców. Spotkaniom towarzyszyła ożywiona dyskusja wokół problemów poruszanych zgodnie z ustalonymi wcześniej tematami². W sprawozdaniu z działalności Duszpasterstwa Rodzin za rok 1970/71 zamieszczono następujące informacje: „We wszystkich parafiach istnieje poradnictwo rodzinne, w dekanatach posiadających parafie małe – poradnictwo na szczeblu dekanalnym. Ponadto w Łodzi istnieje centralny punkt poradnictwa rodzinnego dla całej diecezji”³, zorganizowany w parafii pw. Najświętszego Imienia Jezus, czynny w każdą środę. W każdym dekanacie powołano dekanalnego duszpasterza rodzin. Dekanalni duszpasterze mieli za zadanie koordynować pracę na terenie dekanatu. Co kwartał spotykali się z biskupem ordynariuszem, aby zdać sprawozdanie z działalności duszpasterskiej i zapoznać się z nowymi dokumentami i ustaleniami Krajowej Komisji do Spraw Duszpasterstwa Rodzinnego. W omawianym okresie we wszystkich parafiach odprawiono specjalne nabożeństwa oraz odbywały się spotkania z młodymi małżeństwami. „Przy okazji wizytacji pasterskich owe spotkania odbywały się z udziałem Księdza Biskupa. Podczas nabożeństw małżonkowie odnawiali swe śluby”⁴. Warto w tym miejscu wspomnieć spotkanie małżonków z Biskupem Ordynariuszem w parafii pw. Najświętszego Imienia Jezus w Łodzi. W ostatnią niedzielę grudnia 1969 r. w związku z przypadającą uroczystością Świętej Rodziny zorganizowano w tej parafii specjalne nabożeństwo dla tych par małżeńskich, które w miejscowym kościele udzielały sobie sakramentu małżeństwa. Na uwagę zasługiwał starannie przygotowany ceremoniał odnowienia ślubów⁵.

W 1972 r. w czerwcu w Łodzi obradowała Komisja Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin. „Tematem wiodącym konferencji było przygotowanie bliższe do małżeństwa, rozpatrywane w świetle wytycznych I Instrukcji Episkopatu oraz doświadczeń z poszczególnych diecezji. Referat programowy wygłosił przewodniczący Komisji – biskup J. Rozwadowski. [...] Omówiono również organizację i przebieg przygotowania bliższego do sakramentu małżeństwa w diecezji łódzkiej”⁶. W trakcie dyskusji stwierdzono, że z przeprowadzonych badań ankietowych wynika pozytywna ocena kursów przedmałżeńskich. Zwrócono także uwagę, że celowe było zróżnicowanie profilu tych kursów w

² *Konferencje religijno-wychowawcze dla rodziców*, WdŁ, 1979, nr 1, s. 18.

³ *Z działalności Duszpasterstwa Rodzinnego (w roku katechetycznym 1970/71)*, WdŁ, 1971, nr 11, s. 305.

⁴ Tamże.

⁵ Por. WdŁ, 1970, nr 3, s. 59.

⁶ *Ogólnopolska Konferencja Diecezjalnych Duszpasterzy Rodzin w Łodzi*, WdŁ, 1973, nr 10, s. 242.

zależności od okresu dzielącego słuchaczy od terminu wstąpienia w związek małżeński. Uczestnicy narady w trosce o modlitewne wewnętrzne ubogacenie małżonków ustalili, że 14 października będzie dniem Ogólnopolskiej Pielgrzymki Młodych Małżeństw na Jasną Górę pod przewodnictwem diecezjalnych duszpasterzy rodzin. Rokrocznie w latach następnych druga niedziela października była dniem modlitwy młodych małżeństw przed tronem Matki Bożej.

W 1973 r. Łódź była miejscem dwu ogólnopolskich konferencji: Ogólnopolskiej Konferencji Diecezjalnych Duszpasterzy Mężczyzn i Ogólnopolskiej Konferencji Diecezjalnych Duszpasterzy Rodzin. W obu konferencjach uczestniczył Ordynariusz Łódzki. W pierwszej „podkreślano, że wychowania do ojcostwa nie da się odłączyć od całego kontekstu wychowania do małżeństwa i rodziny”⁷. Postulowano, aby zagadnienia autorytetu ojca i jego udziału w procesie wychowania dziecka były realizowane w ramach organizowanych kursów przedmałżeńskich, konferencji przedślubnych, konferencji przedchrzcielnych, a także w ramach pedagogizacji młodych małżeństw. „Myślą przewodnią ogólnopolskiej konferencji duszpasterzy mężczyzn było przedstawienie roli i zadań mężczyzny w obecnej sytuacji rodziny”⁸. Wykład na temat „Dojrzewanie do ojcostwa w zależności od wieku” – wygłosiła doc. Teresa Kukołowicz (KUL), a drugi wykład programowy na temat „Społeczna rola męża-ojca w rodzinie w sytuacji dążeń emancypacyjnych kobiety, żony, matki” wygłosił doc. Franciszek Adamski (KUL).

Obradom Ogólnopolskiej Konferencji Diecezjalnych Duszpasterzy Rodzin przewodniczył ordynariusz łódzki. „Węzłowym zagadnieniem spotkania był problem życia religijnego współczesnej rodziny”⁹. Wszyscy uczestnicy spotkania otrzymali na piśmie *Wytoczne* Komisji Episkopatu do Spraw Rodzin w sprawie pogłębiania życia religijnego współczesnej rodziny. Wytoczne sformułowane w sześciu punktach uwzględniały problemy przygotowania do sakramentu małżeństwa, wskazywały możliwości współpracy laikatu w wypełnianiu zadań duszpasterskich i drogi poszukiwania ludzi gotowych podjąć zadania apostołskie w swoim otoczeniu.

Rok 1975 był bardzo bogaty w różnego typu spotkania i inicjatywy dla dobra rodzin. Łączyło się to z uchwaleniem w tym roku II Instrukcji Episkopatu Polski oraz ogłoszeniem go Międzynarodowym Rokiem Kobiet. W Łodzi na początku maja obradowała Komisja do Spraw Rodzin. „Głównym tematem narad było ustalenie długoterminowego planu pracy wchodzących w skład Komisji zespołów specjalistycznych, a mianowicie: Sekcji Doktrynalnej, Sekcji Przygotowania Kadr dla Duszpasterstwa Rodzin, Sekcji Formacji Małżeństwa i Rodziny oraz Sekcji Pomocy Rodzinie”¹⁰. Uczestnicy sesji zapoznali się z wynikami badań socjologicznych nad postawami narzeczonych oraz podjęli wnioski duszpasterskie usprawniające

⁷ *Ogólnopolska Konferencja Diecezjalnych Duszpasterzy Mężczyzn w Łodzi*, WdŁ, 1974, nr 6, s. 140.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 141.

¹⁰ *Z prac Komisji Episkopatu do Spraw Rodzin*, WdŁ, 1975, nr 7, s. 152.

prace przygotowawcze do małżeństwa i rodziny. W dyskusji zwrócono uwagę na konieczność zacieśniania współpracy między poszczególnymi pionami pastoralnymi oraz na potrzebę intensywnego przygotowania i doskonalenia duchownych oraz świeckich współpracowników duszpasterstwa rodzin. W homilii, głoszonej podczas mszy inauguracyjnej ogólnopolską konferencję diecezjalnych referentów duszpasterstwa rodzin, biskup J. Rozwadowski zwrócił uwagę, że obchodzony obecnie Międzynarodowy Rok Kobiet „o tyle tylko spełni swoją rolę, o ile potrafimy wychować mężczyzn do świadomej i dojrzałej odpowiedzialności za kobietę, małżeństwo, rodzinę i dziecko”¹¹. Następnie wskazał na niektóre możliwości apostolskiego aktywizowania mężczyzn, jakie daje obowiązujące we wszystkich diecezjach przygotowanie do małżeństwa, sakramentu chrztu i bierzmowania.

Na posiedzeniu Wydziału Duszpasterstwa 22 października 1975 r. uczestnicy podkreślali potrzebę ustawicznego dokształcania samych duszpasterzy, aby realizowali zadania pasterskie, stosując najnowsze dokumenty Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do aktualnych potrzeb środowiska. „Sporo uwagi poświęcono trosce o katechizację dorosłych, rodziców, narzeczonych i młodych małżeństw, jak również sprawie formacji wiernych poprzez liturgię, pogłębianie przeżyć religijnych przy okazji przyjmowania sakramentów świętych”¹². W tym nurcie pracowano także w roku następnym. Nowym wnioskiem, który wysunęli uczestnicy w czasie sesji zwyczajnej Komisji Episkopatu Polski do Spraw Rodzin 9 czerwca 1976 r. była konieczność wzmocnienia działań zapobiegających rozkładowi życia rodzinnego. W dyskusji po przedłożeniach programowych zgłoszono szereg konkretnych wniosków zmierzających do lepszego dostosowania duszpasterstwa do bieżących potrzeb, ze szczególnym uwzględnieniem opieki nad rodzinami rozbitymi.

W 1976 r., a także w latach następnych, problemy rodzinne były dyskutowane na spotkaniach dekanalnych duszpasterzy. Takie spotkania odbywały się co kwartał. Programy spotkań uwzględniały zasady organizacji pracy duszpasterstwa rodzin na terenie dekanatu, zadania dekanalnego duszpasterza rodzin, główne kierunki prac duszpasterstw rodzin oraz udział laikatu w parafialnych i dekanalnych pracach duszpasterskich. W wygłaszanych referatach i dyskusjach wiele miejsca „poświęcono specyfice duszpasterskiej terenu łódzkiego i wynikającym stąd problemom. Chodziło przede wszystkim o takie sprawy, jak: centra wielkiego przemysłu włókienniczego (Łódź i okoliczne miasta), praca trójmianowa kobiet, sprawy opieki nad dziećmi, zmęczenie ludzi, fluktuacja demograficzna, mała liczba ośrodków duszpasterskich, katecheza dorosłych, przygotowanie młodych ludzi do sakramentu małżeństwa itp.”¹³.

¹¹ *Ogólnopolska Konferencja Diecezjalnych Referentów Duszpasterstwa Mężczyzn w Łodzi*, WDL, 1975, nr 7, s. 153.

¹² *Posiedzenie Wydziału Duszpasterstwa*, WDL, 1975, nr 11–12, s. 272.

¹³ *Konferencje Rejonowe Duchowieństwa poświęcone problematyce Duszpasterstwa Rodzin*, WDL, 1980, nr 2, s. 46.

W październiku 1979 r. Referat Duszpasterstwa Żeńskiej Młodzieży Pracującej przy Kurii Biskupiej w Łodzi zorganizował spotkania z młodzieżą żeńską i młodymi matkami. Odbywały się one pod hasłem: „Chrześcijańska i polska kultura życia rodzinnego”. Ich celem było wyrobienie umiejętności wprowadzenia treści religijnych do domu rodzinnego ze szczególnym eksponowaniem uroczystości o charakterze rodzinnym. Dodatkowym akcentem był pokaz dekoracji stołu na święta. Powyższe spotkania odbywały się w siedmiu parafiach łódzkich i w jednej poza Łodzią. Prelekcje głosiła Elżbieta Malinowska z Katowic.

W tym samym roku odbył się także Dzień Skupienia dla księży katechetów. Konferencję na temat: „Nowe metody przygotowania do życia rodzinnego” wygłosiła Bronisława Strojnowska. Metody te polegały na wytworzeniu więzi między uczestnikami, podawaniu tej wiedzy, która wzbudza zainteresowanie oraz na aktywizowaniu uczestników.

W 1985 r. diecezja łódzka gościła Johna i Evelyn Billingsów, znane na całym świecie małżeństwo lekarskie, które przedstawiło rzetelną wiedzę o funkcjonowaniu ludzkiej płodności i o odpowiedzialnym rodzicielstwie. Państwo Billingsowie odwiedzili kilka polskich miast, „we wszystkich miejscowościach odbywały się spotkania organizowane oddzielnie dla kręgów poradnictwa rodzinnego oraz dla świata lekarskiego, ze szczególnym uwzględnieniem Akademii Medycznych. Niemal w każdym przypadku zaznaczała się pewna prawidłowość: środowiska poradniane były zafascynowane osobowością naszych szanownych gości i urokiem prowadzenia wykładu; w środowiskach lekarskich odczuwało się rezerwę i pewne uprzedzenie”¹⁴.

W latach pasterzowania biskupa J. Rozwadowskiego 28 grudnia był Dniem Wynagrodzenia za Grzechy przeciw Życiu Nienarodzonych. W tym dniu we wszystkich kościołach diecezji odbywały się nabożeństwa przebłagalne za naruszanie podstawowych praw człowieka przez grzechy przeciwko życiu poczętych dzieci. Grzech dzieciobójstwa oddala ludzi od Boga i prowadzi do samozagłady narodu. Śmierć nienarodzonych w naszym kraju zbiera obfite żniwo, a grzech przerywania ciąży jest wyzwaniem dla Bożej sprawiedliwości¹⁵ – tymi słowami ordynariusz łódzki budził sumienie swoich diecezjan.

W latach osiemdziesiątych istniała już doraźna pomoc dla osób mających trudności – Telefon Zaufania. Porad telefonicznych udzielały osoby odpowiednio przygotowane, a z pomocy mogli korzystać młodzi ludzie, samotne matki, rodzice dorastającej, trudnej młodzieży, a także rodziny, które borykały się z trudnościami.

Omawiając lata posługi pasterskiej biskupa J. Rozwadowskiego, należy także wspomnieć nurt ekumeniczny, jaki został stworzony przez małżeństwa o różnej przynależności kościelnej. Istnienie takich rodzin nakładało obowiązek zapewnienia odpowiedniej opieki ze strony duszpasterzy. W pracach duszpasterskich

¹⁴ W. Fijałowski, *Wizyta Johna i Evelyn Billingsów w Polsce*, WdŁ, 1985, nr 9, s. 215.

¹⁵ Por. J. Rozwadowski, *Odezwa do Diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu nienarodzonych 1983*, WdŁ, 1984, nr 1–2, s. 21, por. WdŁ, 1982, nr 1–2, s. 16.

szukano tego, co łączyło chrześcijan innych wyznań z katolikami, choć nie wolno było zacierać istniejących różnic. Szczególnym zadaniem była troska o kształtowanie postaw moralnych obu małżonków oraz o właściwy rozwój rodziny. Głównym zadaniem duszpasterstwa rodzinnego, jakim jest budzenie poczucia społecznej współodpowiedzialności za prawidłowe funkcjonowanie rodzin i stwarzanie im warunków do dobrego wywiązywania się z powierzonych zadań. Kościół łódzki pod przewodnictwem biskupa J. Rozwadowskiego wypełnił bardzo dobrze. Rodzina i jej problemy stanowiły główne zadania wspólnoty diecezjalnej.

2. PORADNICTWO RODZINNE W PARAFIALNYCH PORADNIACH ŻYCIA RODZINNEGO

Podnoszenie kultury życia rodzinnego i docenienie wartości małżeństwa i rodziny stało się najważniejszą sprawą społeczną drugiej połowy naszego stulecia. Dlatego stworzenie powszechnego systemu przygotowania do małżeństwa stało się sprawą pilną. Starsze pokolenie na ogół nie umiało przygotować młodych do małżeństwa i bezradnie przeżywało dramaty młodych małżeństw. W samym Kościele także nie było gotowych wzorców pomocy wiernym w tym zakresie. Dlatego to, co miało miejsce w Kościele łódzkim zasługuje na wielkie uznanie i podziw. W krótkim czasie katechezą przedmażeńską objęto szerokie rzesze młodych ludzi przygotowujących się do życia w rodzinie. Rozbudowa parafialnych ośrodków poradnictwa rodzinnego, w tym także stałych, sprzyjała uświęceniu życia rodzinnego. W roku katechetycznym 1970/71 w całej diecezji podjęto różnorakie działania na rzecz rodziny. „W ramach przygotowania dalszego młodzieży do małżeństwa i życia w rodzinie, upoważnione osoby świeckie wygłaszały specjalne konferencje: dla klas VII–VIII 169 razy, dla klas IX–X 157 razy, dla młodzieży akademickiej 20 razy”¹⁶. Obowiązkowa katecheza dla nupturientów odbywała się we wszystkich parafiach. Jeśli parafie były za małe, spotkania przygotowujące dla narzeczonych organizowano w dekanatach. Katecheza przedmażeńska obejmowała przynajmniej trzy nauki; dwie mogły być głoszone przez duszpasterza, jedna przez osobę świecką. W omawianym okresie we wszystkich parafiach zorganizowano spotkania z młodymi małżeństwami i specjalne nabożeństwa dla tych małżeństw. W całej diecezji zainicjowano poradnictwo rodzinne; w każdej większej parafii dla członków wspólnot parafialnych oraz poradnictwo na szczeblu dekanalnym dla małych społeczności parafialnych.

W latach następnych kursy przygotowujące do podjęcia obowiązków rodzinnych i małżeńskich uległy rozszerzeniu i trwały zwykle 10 tygodni. Organizowano raz w tygodniu, na ogół w niedzielę, po mszy św. dla młodzieży lub w sobotę w godzinach popołudniowych. W czasie trwania kursu omawiano 20 tematów, łącząc po dwa tematy na jednym spotkaniu. Opracowane wykazy tematów przekazano księżom od-

¹⁶ *Z działalności Duszpasterstwa Rodzinnego (w roku katechetycznym 1970/71)*, WdŁ, 1971, nr 12, s. 305.

powiedzialnym za merytoryczną obsługę kursów. W trakcie spotkań przedstawiano młodzieży stanowisko Kościoła w odniesieniu do ludzkiej płodności i wskazywano potrzebę zgłębiania wiedzy po to, aby wspólne życie małżeńskie mogło być harmonijne. W kursach tych młodzież uczestniczyła chętnie i pilnie. Na przykład w parafii św. Katarzyny w Zgierzu w roku katechetycznym 1972/73 kurs ukończyło 250 osób, a w Tuszynie około 500 osób¹⁷. W kilku parafiach w uroczystości zakończenia kursu wziął udział Biskup Ordynariusz. Niezależnie od ukończonych kursów, nupturientów objęto obowiązkowym pouczeniem przedślubnym.

W 1971 r. w wielu parafiach odbyło się przygotowanie młodych ludzi do przyjęcia sakramentu małżeństwa. W Łodzi takie przygotowanie zorganizowano w parafiach pw. św. Teresy, Najświętszego Serca Jezusowego na Julianowie, św. Franciszka, św. Apostołów Piotra i Pawła i św. Stanisława Kostki. Poza Łodzią tym przygotowaniem objęto młodych ludzi w parafii Siedlec, Szczerców, Kaszewice, Beldów i Leźnica Wielka¹⁸. Od 1972 r. program przygotowania nupturientów obejmował już 5 nauk, przy czym 2 głosił ksiądz, a 3 fachowo przygotowany prelegent. Narzeczeni byli także poddawani egzaminowi „sprawdzającemu zgodność posiadanej przez nich koncepcji małżeństwa z nauką Kościoła”¹⁹. Oprócz kursów przedmałżeńskich dla młodzieży starszej (powyżej 17 roku życia) uczącej się i pracującej, odbywały się konwersatoria rodzinne w akademickich ośrodkach duszpasterskich. Zajęcia prowadzono w formie prelekcji z dyskusją lub w formie pogadarek przygotowywanych przez samą młodzież akademicką z wykorzystaniem materiałów proponowanych przez Wydział Rodzinny. Przewodniczył tym spotkaniom duszpasterz akademicki. Na wszystkich kursach zajęcia z zakresu seksuologii prowadzone były wyłącznie przez osoby świeckie, mające stosowne kwalifikacje i misję kanoniczną, delegowane do poszczególnych parafii przez Wydział Rodzinny. W szczególnych okolicznościach (brak osoby świeckiej z fachowym przygotowaniem), dopuszczano możliwość posłużenia się konferencjami nagrany na taśmie magnetofonową. Jak wykazały badania socjologiczne, przeprowadzone wśród nupturientów na terenie diecezji, kursy przedmałżeńskie oceniano jako przydatne²⁰. Warto podkreślić, że dla uczestników były one nie tylko ważne z racji przygotowania do odpowiedzialnego życia rodzinnego, ale stanowiły także okazję do pogłębienia życia religijnego. Mobilizowały do systematycznego uczestnictwa we mszy świętej i gorliwego wypełniania obowiązków religijnych.

Rok 1975 i lata następne przyniosły konieczność dostosowania poczynań duszpasterskich na rzecz rodziny do wymogów Drugiej Instrukcji Episkopatu Polski dotyczącej przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego. W diecezji łódzkiej w dalszym ciągu organizowano kursy przedmałżeńskie i konferencje przedślubne. Podczas spotkania księży proboszczów łódzkich 26 września 1975 r. skła-

¹⁷ Por. *Parafialne kursy przedmałżeńskie*, WdŁ, 1973, nr 5–6, s. 139.

¹⁸ *Kronika wydarzeń z roku 1971*, WdŁ, 1972, nr 2–3, s. 72.

¹⁹ *Spotkania dekanalnych duszpasterzy rodzin*, WdŁ, 1972, nr 11, s. 268.

²⁰ Por. *Wiosenne konferencje dla duchowieństwa*, WdŁ, 1973, nr 12, s. 243.

dano następujące sprawozdania: „W miesiącach I–IX br. objęto kursami przedmałżeńskimi 5 tysięcy narzeczonych”²¹. Każdy kurs obejmował 10 spotkań, na których omawiano 20 tematów. W tym roku oraz w latach następnych organizowano kursy „centralne” dla osób, które z różnych przyczyn nie uczestniczyły w kursach parafialnych, a zamierzały zawrzeć związek małżeński. Niektóre z nich przygotowywano do sakramentów św. (I Komunia i bierzmowanie).

W 1976 r. w „Wiadomościach Diecezjalnych Łódzkich” ukazała się informacja na temat pracy poradni rodzinnej w parafii pw. Podwyższenia św. Krzyża w Łodzi. Poradnia posiadała własny lokal i czynna była codziennie w godzinach przedpołudniowych (9⁰⁰–11⁰⁰) i wieczornych (19⁰⁰–21⁰⁰). Dyżury pełnili: duszpasterz, stała doradczyni parafialna, dwóch lekarzy, pedagog, prawnik i instruktorka etycznego planowania rodziny. W latach 1971–1976 udzielano porad i przeprowadzono konsultacje z około 200 parami narzeczonych. Udzielono 20 porad prawnych, kilku porad w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa, przeprowadzono wykłady dla rodziców i rodziców chrzestnych²².

W omawianym czasie znacznie rozszerzono sieć poradni, dążąc do zorganizowania poradnictwa rodzinnego przy każdej parafii. Jednocześnie zaczęto rozszerzać zakres świadczeń, tzn. oprócz nauczania naturalnych metod regulacji poczęć, rozwijano poradnictwo psychologiczne, wychowawcze i społeczne.

W grudniu 1978 r. podczas obchodów 10. rocznicy ingresu biskupa J. Rozwadowskiego do łódzkiej katedry, biskup J. Kulik, mówiąc o dorobku diecezji, zwrócił uwagę „na osiągnięcia w zakresie duszpasterstwa rodzinnego (przygotowanie do małżeństwa dalsze, bliższe i bezpośrednie, katecheza rodziców, sprawy poradnictwa parafialnego i specjalistycznego)”²³. Działania na rzecz rodziny w omawianym dziesięcioleciu stanowiły istotny dorobek diecezji.

W latach 1979/1980 Klub Inteligencji Katolickiej w ramach Sekcji Rodzinnej, współpracującej z parafią pw. św. Teresy w Łodzi, podjął bardzo szeroką działalność w zakresie poradnictwa. Zespołem poradnictwa kierował niestrudzenie propagator naturalnych metod planowania rodziny wówczas doc. dr Włodzisław Fijałkowski. Porad udzielano w pomieszczeniach plebanii parafialnej, oprócz niedziel i sobót w godz. 18⁰⁰–19³⁰ zgodnie z poniższym harmonogramem:

1. Sprawy ogólne – duszpasterz (poniedziałki).
2. Sprawy ginekologiczno-seksuologiczne – lekarz specjalista (codziennie).
3. Alkoholizm. Trudności wychowawcze – pedagog społeczny i psycholog (środy).
4. Problemy nerwicowo-psychiatryczne – lekarz psychiatra (czwartek).
5. Naturalne planowanie rodziny – doradca parafialny (codziennie).
6. Sprawy zdrowia rodziców i dzieci – lekarz pediatra (środy).

²¹ Z zebrania księży proboszczów parafii łódzkich, WdŁ, 1975, nr 11–12, s. 271.

²² Z duszpasterstwa rodzin w parafii Podwyższenia św. Krzyża w Łodzi, WdŁ, 1976, nr 5–6, s. 139.

²³ Dziesięciolecie pasterzowania biskupa ordynariusza Józefa Rozwadowskiego w Kościele łódzkim, WdŁ, 1979, nr 2–4, s. 95.

7. Sprawy socjologiczne-wychowawcze – socjolog (II i IV wtorek miesiąca).
8. Adopcje – pedagog społeczny (codziennie).
9. Poradnictwo rodzinne, przedmałżeńskie – doradcy rodzinni (poniedziałki i piątki)²⁴.

W 1983 r. do tego bogatego już zakresu działań wspomagających rodzinę w trudnym dziele przekazywania życia ludzkiego dołączono Telefon Zaufania. Służył wówczas pomocą kobietom z ciężką problemową, młodzieży poszukującej życzliwości i zrozumienia, osobom młodszym i starszym borykającym się samotnie z różnorodnymi trudnościami.

Duszpasterstwo Rodzin Kościoła łódzkiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, odpowiadając na wyzwanie czasu, prowadziło działalność w dwóch aspektach:

- promocji rodziny i jej chrześcijańskiej formacji,
- organizacji instytucji wspomagających rodziny zagrożone w realizacji swego chrześcijańskiego powołania.

Chrześcijańskiej formacji rodziny podejmowali się duchowni i świeccy pracownicy duszpasterstwa rodzin. Po uzyskaniu odpowiednich kwalifikacji w poradniach rodzinnych służyli pomocą rodzinom przeżywającym trudności, samotnym matkom i młodzieży przygotowującej się do przyszłych ról małżonków rodziców. Przez organizowanie licznych konferencji, spotkań, konsultacji i sympozjów ułatwiali poznanie stanowiska Kościoła w zakresie przestrzegania prawa człowieka do życia i prawidłowego rozwoju w zdrowej moralnie rodzinie. Działalność na rzecz rodziny znalazła stałe miejsce wśród zadań duszpasterskich w parafiach całej diecezji. W wielu poradniach rodzinnych, oprócz instruktorek etycznego planowania rodziny, dyżury pełnili lekarze, pedagodzy, kapłani i prawnicy. Mniejsze ośrodki parafialne nawiązywały współpracę z wzorowo prowadzonymi poradniami dekanalnymi²⁵.

3. KURSY I SZKOLENIA DLA INSTRUKTORÓW PORADNICTWA RODZINNEGO

W 1968 r. 21–23 września 1968 r. po raz pierwszy w diecezji łódzkiej z inicjatywy Referatu do Spraw Rodzin przy Kurii Biskupiej zorganizowano kurs, który odbył się w Domu Sióstr Honoratek w Łodzi przy ul. Lokatorskiej 12. W ramach tego kursu omawiano niektóre problemy z zakresu życia małżeńsko-rodzinnego i wychowania młodzieży do miłości w świetle etyki katolickiej. Uczestniczyli w nim księża, siostry zakonne, lekarze, nauczyciele i pielęgniarki. W kursie wzięło udział łącznie około 300 osób. Referaty wprowadzające do dyskusji wygłosiła prof. Wanda Półtawska z Krakowa²⁶. Ożywione dyskusje świadczyły o zainteresowaniu tematyką oraz o potrzebie podejmowania tego typu akcji.

²⁴ *Z działalności sekcji rodzinnej KIK w Łodzi*, WDŁ, 1980, nr 8, s. 95.

²⁵ *Z duszpasterstwa rodzin w parafii Podwyższenia św. Krzyża w Łodzi*, WDŁ, 1976, nr 5–6, s. 139.

²⁶ Por. J. Wiktorowski, *Z życia diecezji*, WDŁ, 1968, nr 12, s. 286.

W roku katechetycznym 1970/71 w diecezji odbyło się 18 dekanalnych kursów instruktorskich dla osób, które pragnęły podjąć pracę w poradnictwie rodzinnym. Kurs trwał 10 miesięcy i ukończyły go 294 osoby. Aby podkreślić rangę tej formy pracy w diecezji w wielu uroczystościach rozpoczęcia i zakończenia uczestniczył ordynariusz lub biskupi pomocniczy. W 1970 r. uroczystą mszą świętą rozpoczęto kursy katolickiej etyki małżeńskiej według poniższego rozkładu: 18 stycznia w parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa w Tomaszowie Mazowieckim; 8 lutego w parafii Tuszyn; 26 kwietnia w kościele Ojców Bernardynów w Łęczycy; 10 maja w kościele pw. Matki Bożej Różańcowej w Pabianicach. W tym samym roku w obecności pasterzy diecezji zakończono kursy w następujących parafiach: 15 lutego w parafii prowadzonej przez księży jezuitów; 11 października w Tomaszowie Mazowieckim; 21 października w Bełchatowie²⁷. W 1971 r. także uroczystie rozpoczęto przygotowania kadry poradnictwa rodzinnego w następujących parafiach: 17 stycznia w parafii pw. św. Józefa w Łodzi; 31 stycznia w Bełchatowie; 21 lutego w parafii pw. św. Teresy w Łodzi. W sposób uroczysty obchodzono zakończenie kursów: 14 czerwca w parafii pw. Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi; 30 czerwca w Szczercowie; 19 października w Rokicinach; 16 grudnia w Witowie; 20 grudnia w Poddebicach²⁸. W tym samym roku dla instruktorek poradnictwa rodzinnego na początku roku zorganizowano rekolekcje. Zatrószono się o pogłębienie życia duchowego i wiedzy, organizując co drugi miesiąc skupienia ascetyczne. Z tej formy doskonalenia korzystały instruktorki parafialne, dekanalne i rejonowe. Częściej, co miesiąc, odbywały się skupienia prelegentów młodzieżowych.

W latach następnych, przez cały czas pasterzowania biskupa J. Rozwadowskiego, w każdą czwartą niedzielę miesiąca o godz. 10⁰⁰ w kaplicy Sióstr Honoratek spotykały się instruktorki życia rodzinnego. Były to stałe spotkania miesięczne z ustalonym programem, który obejmował udział we mszy świętej, szkolenie prowadzone przez osoby wykwalifikowane oraz dyskusję wokół poruszanych tematów. W omawianym okresie z polecenia Biskupa Ordynariusza każda parafia w diecezji miała obowiązek zaopatrzenia się w specjalną biblioteczkę, zawierającą minimum niezbędnych pozycji do dobrego funkcjonowania poradni. Przygotowaniem wykazu lektur zajmował się Referat Rodzinny²⁹. Współpracownicy duszpasterstwa rodzin spotykali się w każdy drugi czwartek miesiąca o godz. 18³⁰ w gmachu Kurii Biskupiej, by pod przewodnictwem Ordynariusza modlić się i przygotowywać do prac w zakresie poradnictwa rodzinnego³⁰.

Doskonalenie kadry instruktorskiej było ważnym zadaniem, gdyż potrzeby wciąż narastały. Dążono bowiem do tego, by w każdej parafii istniał punkt porad-

²⁷ *Kronika wydarzeń z roku 1970*, WDŁ, 1970, nr 9, s. 206; *Kronika wydarzeń w roku 1971*, WDŁ, 1971, nr 3–4, s. 112–113.

²⁸ *Kronika wydarzeń z roku 1972*, WDŁ, 1972, nr 2–3, s. 71–72.

²⁹ Por. *Z działalności duszpasterstwa rodzinnego (w roku katechetycznym 1970/71)*, WDŁ, 1970, nr 12, s. 304.

³⁰ Por. J. Rozwadowski, *Stale skupienia miesięczne*, WDŁ, 1985, nr 1–2, s. 26.

nictwa rodzinnego. „Rozwój sieci poradnictwa rodzinnego wymagał stałej troski o kadry instruktorskie. Na szczeblu dekanalnym lub rejonowym systematycznie przeprowadzano szkolenie instruktorów poradnictwa rodzinnego, niezależnie od szkoleń parafialnych, które przygotowywały ludzi świeckich do oddziaływania środowiskowego”³¹.

W 1975 r. na terenie diecezji rozpoczęło działalność dwuletnie Studium Problematyki Małżeństwa i Rodziny, zorganizowane i kierowane przez Diecezjalną Komisję do Spraw Duszpasterstwa Rodzin. Program obejmował wykłady, ćwiczenia i konwersatoria połączone z pracą formacyjną. Program realizowali specjaliści duchowni i świeccy. Uczestnikami studium były osoby świeckie wytypowane przez parafie. Zdobywane kwalifikacje umożliwiały tym ludziom pracę w duszpasterstwie rodzin.

W pierwszym roku zajęcia odbywały się raz w tygodniu i obejmowały wykłady z zakresu teologii małżeństwa i rodziny, ascetyki oraz wybranych zagadnień życia rodzinnego, ze szczególnym uwzględnieniem problemów odpowiedzialnego rodzicielstwa. W drugim roku wykładano słuchaczom teologię pastoralną, z uwzględnieniem problemów duszpasterstwa rodzin. Przeprowadzano także zajęcia seminaryjne, na których uczestnicy przedstawiali własne próby rozwiązywania najczęściej spotykanych problemów życia małżeńskiego i rodzinnego. Uczestnicy studium zapoznawani byli także z bieżącymi informacjami z życia Kościoła. Zdobywane umiejętności sprawdzano poprzez kolokwia i prace pisemne. W latach 1978/79 i 1979/80 Studium Problematyki Małżeństwa i Rodziny działało równolegle w dwóch ośrodkach, na terenie Łodzi, przy parafii pw. Podwyższenia Świętego Krzyża, i w Pabianicach, przy parafii pw. Matki Bożej Różańcowej. 8 marca 1980 r. odbyło się zakończenie cyklu dwuletnich zajęć w ośrodku pabianickim, połączone ze mszą świętą odprawioną przez Ordynariusza Łódzkiego, rozdaniem dyplomów i wręczeniem misji kanonicznej. Spośród 25 absolwentów misję kanoniczną ze skierowaniem do konkretnej pracy duszpasterskiej otrzymało 14 osób³². W ośrodku łódzkim cykl dwuletnich zajęć zakończono w maju 1980 r. Od 31 sierpnia do 2 września 1979 r. 50 pracowników duszpasterstwa rodzin z diecezji łódzkiej odbywało ćwiczenia rekolekcyjne w Niepokalanowie pod przewodnictwem o. dr Klemensa Sliwińskiego tamtejszego gwardiana. Rekolekcjonista w swoich naukach ukazał, że pogłębione życie w przyjaźni z Bogiem stanowi źródło aktywności apostołskiej³³.

W celu dobrego przygotowania pomocników do katechezy przedmałżeńskiej przez szereg lat diecezja łódzka organizowała specjalne kursy przeznaczone dla ludzi młodych, w większości studentów. W 1978 r. takie studium zorganizowano w Czaplunku, w 1979 r. we Fromborku, w 1980 r. w Szczawinie koło Łodzi. Słuchacze wprowadzani byli w problematykę zarówno ze strony teologiczno-

³¹ Por. *Ewangelizacja rodziny*, WdŁ, 1978, nr 7–9, s. 196.

³² *Studium życia rodzinnego w Łodzi*, WdŁ, 1980, nr 10, s. 241.

³³ Por. *Z życia diecezji*, WdŁ, 1979, nr 11–12, s. 284.

-moralnej, jak i biologicznej. „Każdorazowo studium miało swoje motto: *Chcesz pokoju – broń życia* (1978), *Dziecko jest prawdą miłości* (1979), *Rodzina wspólnotą miłości i pokoju* (1980)”³⁴. Od 14 do 27 lipca 1980 r. w Szczawinie odbywał się kurs dla pomocników w katechezie przedmałżeńskiej. Uczestniczyły w nim 22 osoby rekrutujące się z łódzkich ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Ich kierownikiem duchowym był ks. A. Świąteczak. Za sprawy organizacyjne odpowiedzialna była dr Z. Szczerska. Wykładowcami byli lekarze, pielęgniarki i osoby świeckie z odpowiednimi kwalifikacjami i legitymujące się misją kanoniczną.

18 października 1981 r. odbyła się inauguracja dwuletniego studium rodzinnego. W inauguracyjnej homilii Pasterz diecezji wyraził swą aprobatę dla tej akcji. „Celem studium było przygotowanie pracowników duszpasterstwa rodzin w parafiach oraz doksztalcenie religijne małżeństw”³⁵. W studium podjęto naukę 80 osób z przynajmniej średnim wykształceniem. Zajęcia obejmowały wykłady z zakresu socjologii, psychologii, teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii moralnej, teologii ascetycznej, teologii pastoralnej i nauk biologiczno-medycznych. Było to ostatnie dwuletnie studium kształcące kandydatów do pracy w duszpasterstwie rodzin.

W komunikacie z 18 października 1985 r. podano informację o organizacji trzyletniego Studium Katechetycznego i Życia Rodzinnego w celu przygotowania katechetów i pracowników duszpasterstwa rodzin. Do studium przyjmowano osoby z wykształceniem minimum średnim, mające pozytywną opinię i skierowanie księdza proboszcza, świadectwo z katechizacji w zakresie szkoły średniej i wiek 19–40 lat. Łódzki Ordynariusz bardzo liczył na zaangażowanie się duszpasterzy w to dzieło wspomagania ówczesnej rodziny. W komunikacie przypomniał, że „Kościół zgodnie z Soborem Watykańskim II i odbytymi Synodami Biskupów oczekuje od wszystkich duszpasterzy większego zatroskania się o rodzinę i o dorosłych”³⁶.

Czas pasterzowania biskupa J. Rozwadowskiego w diecezji łódzkiej, to czas nieustannej troski o dobro ówczesnej rodziny łódzkiej. Zaowocowało to działaniami duszpasterskimi dla dobra rodziny, podejmowanymi z aktywnym udziałem rodzin. W ten sposób biskup J. Rozwadowski realizował posoborowy model duszpasterstwa, który postuluje potrzebę zaangażowania katolików świeckich jako warunek skuteczności misji ewangelizacyjnej Kościoła. Tylko dobrze przygotowana kadra współpracowników mogła sprostać ogromowi zadań. Dlatego, mając to na uwadze, podejmowano tak szeroki zakres działań przygotowujących pracowników duszpasterstwa rodzin do odpowiedzialnej pracy w poradnictwie.

³⁴ *Studium życia rodzinnego w Szczawinie koło Łodzi*, WdŁ, 1980, nr 10, s. 241.

³⁵ Por. *Studium życia rodzinnego w Łodzi*, WdŁ, 1982, nr 12, s. 47.

³⁶ *Komunikat o Studium Katechetycznym i Życia Rodzinnego*, WdŁ, 1985, nr 12, s. 265.

KS. ROMAN ŚWIĄTKOWSKI
Łódź

„DOMOWY KOŚCIÓŁ” W MISJI KOŚCIOŁA W ŚWIETLE NAUCZANIA BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO¹

WPROWADZENIE

Rodzina jest naturalną i podstawową formą wspólnoty ludzi. Jest ona pierwotna w stosunku do jakiegokolwiek innej wspólnoty, w tym także narodu i państwa, co wyznacza rodzinie szczególne miejsce.

Rodzina jako „Kościół domowy” ma pewne rysy Kościoła powszechnego, ponieważ jest wspólnotą sakramentalną i duchową. Wspólnota sakramentalna wynika przede wszystkim z sakramentu chrztu i małżeństwa. Rodzinę nazywamy w pełnym tego słowa znaczeniu „Kościołem domowym”, ponieważ w niej spełnia się najważniejsze zadanie Kościoła – pierwsze przepowiadanie Dobrej Nowiny oraz odzwierciedla życie wspólnoty. Zasadnicze znamię „Kościoła domowego” stanowi wspólnota. Początkowo jest to wspólnota dwojga, tj. małżonków. Później, wraz z przyjściem na świat dzieci, dojrzewa do wspólnoty kilka osób zgromadzonych i żyjących w imię Chrystusa.

¹ Artykuł ten jest fragmentem trzeciego rozdziału pracy magisterskiej pt. *Rodzina jako „Kościół domowy” w nauczaniu biskupa Józefa Rozwadowskiego*, napisanej pod kierunkiem ks. dra M. Stępnia-ka, przedstawionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie w maju 2000 r. Inspiracją do podjęcia tego tematu jest brak opracowania kwestii rodziny jako *Kościola domowego*. W Kościele łódzkim twórcą i propagatorem duszpasterstwa rodzin oraz działań skierowanych na przygotowanie młodych do sakramentu małżeństwa i założenia rodziny był biskup J. Rozwadowski, pełniący w latach 1968–1986 urząd ordynariusza diecezji łódzkiej oraz w latach 1969–1983 urząd przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Rodzin. Młode małżeństwa powinny być objęte szczególną troską duszpasterską, ponieważ potrzebują życzliwego wsparcia duchowego u progu nowego życia, które niesie ze sobą w dobie obecnej szereg trudnych problemów. Z drugiej zaś strony, to oni niosą ze sobą niezwykle źródło energii, dynamizmu i zapału, tak bardzo potrzebnego w misji Kościoła. Znakiem czasu doby obecnej jest niezwykle rozwój różnorodnych grup i wspólnot małżeństw oraz rodzin. W naszym kraju wiele takich wspólnot przyczynia się skutecznie do duchowego odrodzenia polskich rodzin. Zaangażowane we wspólnotach rodziny, stają się przykładem chrześcijańskiego życia i gorliwego apostołstwa.

Rodzina ma także wymiar społeczny, ponieważ jako wspólnota osób jest pierwszym i podstawowym wyrazem natury społecznej człowieka, jest pierwszą ludzką społecznością. Ten jej wymiar społeczny powoduje, że uznana jest za najmniejszą komórkę społeczną i jest strukturalnym elementem każdego społeczeństwa. Każde społeczeństwo, naród lub państwo składają się z rodzin. Rodzina i społeczeństwo połączone są ze sobą więzami organicznymi. Dobro człowieka oraz dobro społeczeństwa jest związane z życiem rodziny. Rodzina i społeczeństwo uzupełniają się w funkcji rozwoju dobra człowieka i wszystkich ludzi. Rodzina jest wspólnotą wyjątkową pod względem przekazywania z pokolenia na pokolenie wartości społecznych, kulturalnych, etycznych, duchowych i religijnych, które są istotne dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa².

Rodzina jest miejscem humanizacji człowieka. Ten humanizm rodzinny winien być budowany na wzajemnym respektowaniu praw małżonków, rodziców, dzieci i krewnych. W rodzinie każde z nich spełnia sobie właściwą, odmienną i niezbywalną rolę. Należy więc uznać i uszanować pracę matki w domu zgodnie z wartością, jaką przynosi ona rodzinie i społeczeństwu. Ale równie niezastąpiona jest w rodzinie rola ojca, który jest na równi z kobietą sprawcą rodzicielstwa i jest także odpowiedzialny za dziecko i za rodzinę. Rodzice stanowią pierwszy świat społeczny dziecka. Dziecko ma prawo, by w rodzinie w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo. W rodzinie powinno ono realizować swoje potrzeby w atmosferze miłości, bezpieczeństwa moralnego i materialnego. Rodzina ma zapewnić jak najlepsze warunki rozwoju poprzez zaspokajanie ich potrzeb emocjonalnych, psychicznych i duchowych³.

Zadania społeczne rodziny pozwalają umieścić ją w życiu publicznym jako autonomiczną wspólnotę. Zadania te realizuje się przez uczestniczenie w przygotowywaniu i wprowadzaniu w życie programów gospodarczych, społecznych, prawnych i kulturalnych, mających wpływ na życie rodziny oraz zrzeszanie się z innymi rodzinami. Rodzina uczestniczy w rozwoju i humanizacji społeczeństwa, jest fundamentem jego organizacji, ma szczególną rolę w budowaniu społeczeństwa.

1. RODZINA WSPÓLNOTĄ MIŁOŚCI

Fundamentem społeczeństwa jest człowiek żyjący pełnią swojego człowieczeństwa. Takich ludzi przygotowuje rodzina. W niej człowiek rodzi się, wzrasta, rozwija, kształtuje swoją osobowość, wychowuje się i wychowuje innych, uczy się, osiąga dojrzałość i mądrość życiową oraz dokonuje życiowych wyborów. W niej człowiek umiera. W rodzinie człowiek szuka miłości, poszukuje zrozumienia, wsparcia i akceptacji. Tu oczekuje pocieszenia w chwilach trudnych i schronienia

² Por. KDK 26.

³ Por. J. Makowska, *Rodzina a instytucje wychowawcze*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce*, pr. zbior., Warszawa 1981, s. 277.

w czasie zagrożenia. W rodzinie dzieli się człowiek uczuciami i przeżyciami, obdarowuje się tym, co cieszy i co boli. W niej człowiek przeżywa tragedie i radości, wzloty i upadki. Nigdzie też, tak jak w rodzinie, człowiek nie ujawnia swojej prywatności i intymności. Rodzina jest miejscem humanizacji każdego człowieka. Rodzina bowiem to „pierwsza szkoła cnot społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”⁴. Jest ona terenem, na którym młodzi najpierw doświadczają społeczności ludzkiej i Kościoła⁵.

Biskup Rozwadowski uważał, że człowiek stworzony przez Boga powinien jak najlepiej odzwierciedlać Boży obraz w sobie, gdyż w Bogu znajduje się początek procesu humanizacji, poprzez Jego łaskę, która wyraża się w miłości, jaką obdarzył człowieka⁶.

W zamiarach Bożych rodzina, która jest społecznością podstawową, ma dzięki więzom jedności i miłości zapewnić przychodzącemu na świat człowiekowi warunki pełni rozwoju do spraw ludzkich i boskich⁷. Matka bierze udział w obudzeniu świadomości dziecka, ona odkrywa przed dzieckiem drugiego człowieka w swojej osobie, ona otwiera przed nim szeroki świat osób i rzeczy. Następnie przez długie lata życia zabezpiecza podstawowe potrzeby, otwiera na potrzeby rodziny i innych, uwrażliwia na rozliczne wartości, czasem może prozaiczne, ale jednocześnie zasadnicze w spełnianiu miłości. Ojciec zaś zabezpiecza żonę – matkę, stwarzając jej spokojne warunki do pielęgnacji dziecka. W miarę wzrostu dziecka włącza się do dialogu słownego, jako nieoceniony informator o świecie i jego tajemnicach. Znajduje także miejsce w zabawie dziecka. Z czasem staje się partnerem wyczynów sportowych, działań społecznych, aby ostatecznie stać się doradcą we wszystkich ważnych sprawach i decyzjach życiowych. Aby zaist-

⁴ DWCH 3.

⁵ Por. tamże.

⁶ „Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Był to dar niezasłużony wspaniałomyślnej miłości Boga. Dzięki temu darowi łaski stawał się człowiek przybranym dzieckiem Bożym i mógł wołać do Boga: Ojczy. Ten dar stawał się równocześnie zadaniem życiowym człowieka. Przez świadomy wysiłek miał on pogłębiać coraz bardziej ten obraz Stwórcy zarysowany w duszy człowieka. Przez to rozwijało się do pełni i człowieczeństwo i coraz bogatsze stawało się zużycie Boże, dając całe bogactwo nadprzyrodzonej łaski”, J. Rozwadowski, *Słowo do diecezjan na Wielki Post 1983*, WDL, 1983, nr 3–4, s. 85.

⁷ „...na równi z fizycznym pokarmem, dziecko »żywi się« wzajemną miłością swoich rodziców, z jakiej powstało i którą sobą ucieleśnia. Jeśli ma się do końca odnaleźć i być zdolne do kochania, a więc do urzeczywistnienia swego człowieczeństwa, musi osobiście doświadczać miłości, troskliwego pochylania się nad nim ojca i matki. Musi być dla nich wyjątkową wartością. I ojciec i matka uczą młode pokolenie stosunku do drugiego człowieka. W szkole ojca nacisk jest położony głównie na sprawiedliwość. Matka przede wszystkim uczy miłosierdzia. Dlatego dociera również tam, gdzie ojcu to przychodzi z trudnością. Dla matki bardziej się liczy człowiek niż jego postępowanie. Kiedy ojciec wywołuje opór, wtedy matka rozbraja. Tylko ona jest naprawdę zdolna otworzyć wrogo zaciśnięte pięści. Jej miłość bywa silniejsza od zła świata. To jest miłość zwycięska, która zło pokonuje dobrem”, J. Rozwadowski, *Słowo na Dzień Matki 1983*, WDL nr 7–8, 1983, s. 167.

niały takie okoliczności, pełnego rozwoju osobowości człowieka, potrzebne jest do tego odpowiednie środowisko⁸.

Bywa też, że rodzina „zamienia się w klatkę, o którą młody człowiek boleśnie się rozbija. Wyrwany ze wspólnoty miłości, nie potrafi prawidłowo przystosować się do świata ani ów świat przystosować do siebie. Stąd jakość rodzinnego domu decyduje o obliczu społeczeństwa. Z nadwątlonych, poszarpanych, skłóconych wewnętrznie rodzin nie wyrośnie harmonijna zbiorowość”⁹. Szczególne zadanie w tym zbiorowym trudzie mają do spełnienia matki. Wielkoduszność uzdalnia je do przekraczania istniejących podziałów, bo macierzyństwo nie zamyka się w czterech ścianach domu, ale obejmuje całe otoczenie¹⁰. Matki potrafią przerzucić „pomiędzy ludźmi trwałe pomosty. Niechże więc i dziś pomagają dzieciom wspólnej Ojczyzny ponownie odkryć łączące je więzi. Niech budzą poczucie braterstwa i wolę solidarnego budowania przyszłości. Niech Chrystusowe błogosławieństwo dla tych, którzy wprowadzają pokój, stanie się udziałem polskich matek. Oby, wiernie służąc pojednaniu, doprowadziły do zapanowania pokoju w rodzinnych gniazdach i w całym życiu społecznym. Oby wreszcie w ojczystym domu każdy był u siebie i mógł nim współgospodarować, pomnażając własnym wkładem dobro ogółu. Oby prawa wszystkich były w pełni respektowane, ale też każdy się poczuwał do powinności służenia braciom i osobistego podjęcia odpowiedzialności za wspólny los”¹¹.

Wypełnienie obowiązków rodzicielskich uwrażliwia każdego ze współmałżonków na potrzeby innych. W ten sposób człowiek staje się bardziej zdalny do poczynania o charakterze społecznym. Dobre spełnianie obowiązków rodzinnych przygotowuje do spełniania innych poważnych zadań. Jeżeli jednak człowiek dobrowolnie czy ze słabości swojej, czy też na skutek złej woli nie chce wywiązywać się ze swojego zadania i swojej misji w rodzinie, nie może też żądać, ażeby inni względem niego wypełniali wszystkie swoje obowiązki. Pełne bowiem uczestnictwo we wspólnocie rodzinnej, jak i udział we wspólnocie kościelnej z innymi wiernymi i wspólnotami, a w szczególności we wspólnocie eucharystycznej jest zapewniony wówczas, gdy w miarę swoich sił każdy stara się realizować to, co do niego należy. Według biskupa Rozwadowskiego, rodzina „musi się odnowić i podjąć swoje powołanie. [...] Potrzeba naszym rodzinom tej odnowy, bo są słabe i znękanе, bo wiele utraciło zdolność darzenia szczęściem żyjących w

⁸ Por. J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1977/78*, WDL, 1977, nr 11–12, s. 234.

⁹ J. Rozwadowski, *Słowo na Dzień Matki 1983...*, s. 167.

¹⁰ „Głęboką cześć otaczamy godność macierzyństwa. Podziwiamy bezmiar Bożych darów, jakimi je Stwórca ubogacił. Na mocy szczególnego jej wyniesienia, Bóg oczekuje od matki, żeby powtórzyła za Maryją: »Oto ja służebnica Pańska« i żeby była wierna swemu powołaniu. Kościół i świat z posługą matek wiąże nadzieję na pokonanie drążącego ludzkość kryzysu i zaprowadzenie nowego ładu. Jego fundamentem są zdrowe gniazda rodzinne. Matkom przypada w udziale przemiana wielkich zbiorowości we wspólnotę rodzin i jednocześnie ludzi więzią braterstwa”, tamże, s. 168.

¹¹ Tamże, s. 169.

nich ludzi, bo kryzys dotknął polskie rodziny pierwiej, zanim się ujawnił we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego¹².

Matka – zdaniem biskupa Rozwadowskiego pełni w życiu zbiorowym niezwykle odpowiedzialną służbę. Ona podtrzymuje biologiczną egzystencję Narodu, przekazuje swoim dzieciom wartości ojczyściej kultury oraz przysposabia nowe pokolenie do uczestnictwa we wspólnocie Narodu i Kościoła¹³. W podejmowaniu tak trudnych i odpowiedzialnych zadań, matkom należy się pomoc nie tylko ze strony najbliższych, ale także ze strony państwa i całego społeczeństwa¹⁴. Pasterz diecezji przypominał o obowiązku pomocy i wdzięczności dla matek od osób jej bliskich¹⁵, ponieważ jej rola, tak ważna i istotna do zdrowego kształtowania społeczności rodzinnej, jest trudna. Życie społeczne nie jest dla

¹² J. Rozwadowski, *Odezwa do małżeństw przed ogólnopolską pielgrzymką na Jasną Górę*, WDL, 1981, nr 11–12, s. 287. Por. *Ogólnopolska konferencja diecezjalnych referentów duszpasterstwa mężczyzn w Łodzi*, WDL, 1975, nr 7, s. 153.

¹³ „...mimo różnych zakrętów losu z ufnością spoglądamy w przyszłość. Jesteśmy pewni, że będzie ona należeć do młodych pokoleń uformowanych przez matki w umiłowaniu wolności, tęskniących za prawdą i sprawiedliwością, świadomych swojej tożsamości narodowej, dumnych dziedzictwem ponad tysiącletniej historii. Do młodych, którzy podejmą marzenia ojców i dziadów oraz będą je urzeczywistniać solidną, codzienną pracą, polepszaniem stosunków międzyludzkich, wytwarzaniem zdrowego klimatu społecznego, współuczestnictwem we wszystkich sprawach kraju pełnionym z poczuciem osobiście ponoszonej odpowiedzialności za dalsze jego dzieje. O tym, jak się z tych zadań wywiążą, współdecydują dziś matki-wychowawczynie, bo przyszłość Polski zależy przede wszystkim od formatu Jej obywateli. Myślimy o tej przyszłości z nadzieją, bo chociaż nasza młodzież bywa czasem niecierpliwa, nierozważna i nie zawsze umie myśleć kategoriami politycznymi, to niemniej jest sposobem jej zarzucić braku patriotyzmu, bezideowości, zobojętnienia na ludzką krzywdę. Jad oportunisty nie wypaczył młodych pokoleń. [...] Ta młodzież może błędzić, ale jest zaangażowana i ofiarna. Trzeba za to podziękować polskim matkom. W swym zmęczonym życiu mają niezaprzeczone prawo do spokoju i poczucia bezpieczeństwa, lecz nie dążą do jego realizacji za każdą cenę”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Dzień Matki 1982*, WDL, 1982, nr 8–9, s. 196.

¹⁴ „...ład społeczny domaga się, aby matka – zwłaszcza pracująca zawodowo poza domem – nie wystawała godzinami w sklepowych kolejkach dla zrealizowania skąpych racji żywnościowych; żeby daremnie nie poszukiwała lekarstw dla chorych dzieci; żeby dojeżdżała i wracała z pracy w godnych człowieka warunkach; żeby w różnych urzędach oraz instytucjach usługowych nie była załatwiana z łaski; żeby nikt i nigdy nie ważył się jej wyrzucać, że została matką. Szacunek dla macierzyństwa jest zawsze miarą społecznej kultury, lecz w warunkach kryzysowych macierzyństwo musi być szczególnie chronione oraz otaczane opieką”, tamże, s. 197.

¹⁵ „...przez pomoc utrudzonym matkom okażemy wdzięczność za ich pracę cichą, ale wymagającą tak wiele poświęceń. Dziwne to, że wobec obcych potrafią i dorośli, i dzieci okazać uznanie, wdzięczność, uprzejmość za najmniejszy drobiazg, najdrobniejszą usługę, a w domu, wobec matki tak mało pamięci, ile cierpienia, trudu oraz wyrzeczeń osobistych ponosi ona dla nas. Przez gotowość do pomocy okażemy uznanie i wdzięczność dla wszystkich matek. W akcję tę niechże włączą się nie tylko dzieci i dorośli w rodzinie. Ci również, którzy już własną matkę stracili i nie posiadają swojej rodziny, niech okażą miłość dla matek, a zwłaszcza obarczonych licznym potomstwem. Obejmijmy tą pomocą matki przeżywające tragiczny los wskutek alkoholizmu w rodzinie lub opuszczenia przez współmałżonka. Wiele jest tego utrapienia w życiu matek, dlatego tym żywszym echem niech się odezwie u wszystkich wezwanie do pomocy. Nie szukajmy usprawiedliwienia egoizmu, ale rozszerzmy serca i zdobądźmy się na ofiarę osobistą, aby w ten sposób wypełniać przykazanie miłości wzajemnej”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXV Tygodnia Miłosierdzia*, WDL, 1969, nr 11, s. 246.

człowieka tylko czymś dodatkowym i marginesowym, osiąga on pełnię człowieczeństwa i staje się zdolny realizować swe powołanie tylko przez obcowanie z innymi, przez wzajemną życzliwość, przez różnego rodzaju kontakty. Są między ludźmi słowa, jak i gesty, które mogą wyrażać czułość i życzliwość¹⁶.

Wychowanie młodego pokolenia, jako pomoc w odnalezieniu właściwej drogi prowadzącej młodzież do pełni życia, to zadanie w pierwszym rzędzie rodzin, ale także i każdego dojrzałego człowieka. Przekreśleniem tej pomocy jest zły przykład, jaki otrzymuje młodzież w domach, na przyjęciach i innych okolicznościach. To samo „odnosi się do uczciwości, sumienności w pracy, poszanowania dobra społecznego, czystości życia, opanowania siebie w duchu ofiary, miłości bliźniego, szacunku dla tradycji i starszych!”¹⁷ Biskup Rozwadowski przed Wielkim Postem 1978 r. apelował „do rodziców i młodzieży, by nie brali udziału w zabawach urządzanych w Wielkim Poście, również w tzw. studniówkach”¹⁸, jako wyrazie troski o zachowanie charakteru pokutnego w tym okresie liturgicznym Męki Pańskiej. Dlatego trzeba, aby „świat dorosłych zrozumiał swoje powołanie i pomagał w dziele przekazywania wchodzącemu pokoleniu największego Dobra, jakim jest Chrystus, Światłość życia”¹⁹.

Rodzina chrześcijańska winna być otwarta na potrzeby społeczeństwa i Kościoła. Wychowywać dzieci do uczestnictwa w życiu społecznym i w działalności apostołskiej Kościoła. Oczekuje się tego także od wszystkich członków wspólnoty domowej. Powinni oni indywidualnie i jako rodzina interesować się życiem Kościoła i w miarę możliwości brać udział w jego apostołskiej działalności zarówno w parafii, jak i diecezji²⁰.

Pasterz diecezji dostrzegął Kościół jako jedną wielką rodzinę, jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości, która „nie jest czymś ukończonym i statycznym co raz

¹⁶ „...z ducha braterskiej miłości rodzi się w stosunkach międzyludzkich wzajemna życzliwość. Ma to znaleźć swój wyraz nie tylko w wielkich sprawach jako poszanowanie cudzych poglądów i upodobań, ale również w życzliwym traktowaniu ludzi w kolejce, w domu na co dzień i zachowaniu spokoju. W każdej posłudze miłosierdzia zyskujemy wiele zasług na wieczność, jak również rozwijamy i kształtujemy szlachetność naszego człowieczeństwa. Dokonuje się wymiana naturalnych i nadprzyrodzonych wartości”, J. Rozwadowski, *Słowo z okazji Tygodnia Miłosierdzia 1984*, WdŁ, 1984, nr 11–12, s. 261.

¹⁷ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie do diecezjan na Wielki Post*, WdŁ, 1972, nr 5, s. 110.

¹⁸ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1978*, WdŁ, 1978, nr 3, s. 70.

¹⁹ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie do diecezjan na Wielki Post*, WdŁ, 1972, nr 5, s. 110.

²⁰ „Apostołowanie miłosierdziem to nie tylko świadczenie materialne, ale dostrzeżenie i przeciwdziałanie tym wszystkim brakom duchowym, które rozbijają życie ludzkie i coraz bardziej zagrażają człowiekowi, udaremniając pełny rozwój jego człowieczeństwa. Zwłaszcza w ostatnich czasach widzimy zanik poczucia godności i wartości życia ludzkiego oraz deptanie podstawowych praw ludzkich. Przygotowanie do apostołstwa miłosierdzia musi się kształtować w rodzinie, aby objąć najwcześniejszy okres rozwoju dziecka i przepoić miłością całe usposobienie rozwijającego się człowieka. Z tej miłości rodzi się gotowość do ofiar, jakich wymaga poszanowanie praw drugiego człowieka. Chodzi o to, by nie kierować się prawem prymitywnego egoizmu, lecz otworzyć się szeroko na Boga i w Nim dla bliźniego”, J. Rozwadowski, *Odezwa przed Tygodniem Miłosierdzia 1980*, WdŁ, 1980, nr 11, s. 257.

zaistniało i nie musi się rozwijać. Przeciwnie, jest on rzeczywistością dynamiczną, stale urzeczywistniającą się. Stale musi tętnić życiem i rozwijać się²¹. Wskazania duszpasterskie Pasterza diecezji, dotyczące wspólnoty parafialnej nawiązują do tego, aby „każda parafia stawała się coraz bardziej podmiotem, a nie tylko przedmiotem troski charytatywnej. Nie wolno zacieśniać czynnej miłości w poszczególnych parafiach wyłącznie do zespołów charytatywnych, jakkolwiek zespoły te należy potoczyć szczególną troską duszpasterską, zabiegając o ich duchową formację, rozwój osobowy i ciągłe odmładzanie. Szczególną uwagą i opieką duszpasterską należy otoczyć zespoły nieformalne, zwłaszcza w środowisku zawodowym oraz wśród młodzieży, o profilu liturgicznym, ewangelizacyjnym, charytatywnym²². Biskup Rozwadowski uważał, że na płaszczyźnie duszpasterstwa młodzieży należy „podjąć zwielokrotnione wysiłki duszpasterskie na przygotowanie młodych do życia rodzinnego i małżeńskiego, poczynając od lat przedszkolnych, poprzez szkołę podstawową i średnią oraz duszpasterstwo akademickie²³. Swoją opieką pasterską obejmował także studentów przybywających na łódzkie uczelnie, by podjąć studia wyższe²⁴.

W swych rozważaniach duszpasterskich biskup Rozwadowski podejmował problemy odnoszące się do człowieka żyjącego we wspólnocie. Uważał, że „cele naturalne, jak i religijne osiąga człowiek w powiązaniu z innymi, nikt bowiem nie jest samotną wyspą, ale żyje we wspólnocie²⁵. Mając przed oczyma godność wszystkich osób ludzkich, „należy wychowywać wiernych do dialogu z ludźmi o innych światopoglądach, do sprawiedliwego współżycia społecznego, do odpowiedzialności każdego za dobro wspólne²⁶. Szczególną uwagę

²¹ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1977/78*, WdŁ, 1977, nr 11–12, s. 235.

²² Tamże, s. 242.

²³ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1974/75*, WdŁ, 1975, nr 1–2, s. 7.

²⁴ „...ci zwłaszcza, którzy rozpoczynają swoje studia, niejednokrotnie wyszli pierwszy raz ze swojej rodziny, a więc z tego środowiska społecznego, z którym głęboko się zżyli. Być może czują się nawet zagubieni i wyobcowani. Zmiana systemu nauczania czasem także stwarza poważną trudność. Mając to wszystko na uwadze, podaję Wam do wiadomości, że w naszym pracowitym mieście istnieją ośrodki duszpasterstwa akademickiego przy każdej parafii. Tam spotkacie się z pełną życzliwością ze strony duszpasterzy i kolegów. Będziecie mieć atmosferę, która pomoże Wam odnaleźć się w nowym środowisku. Ponadto w owych wspólnotach będziecie mieli okazję do pogłębienia swoich przekonań religijnych tak, abyście kształcąc się zawodowo, pomnażali się równocześnie w mądrości życiowej oraz wzrastali w łasce u Boga i u ludzi. Zwracam się też do starszego pokolenia! Niech ucząca się młodzież znajdzie w Was życzliwe oparcie i pomoc. Przede wszystkim prosimy o modlitwy, aby punkty duszpasterstwa akademickiego były żywymi ośrodkami życia Bożego. Może będziecie musieli wyświadczyć także materialną pomoc: niechże i ta sprawa spotka się z pełnym zrozumieniem płynącym z ducha miłości”, J. Rozwadowski, *Słowo Pasterskie do młodzieży akademickiej na rozpoczęcie roku*, WdŁ, 1969, nr 12, s. 275.

²⁵ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1976/77*, WdŁ, 1976, nr 11–12, s. 250.

²⁶ Tamże, s. 250.

duszpasterską zajmuje w jego nauczaniu katechizacja dorosłych, która pomimo trudności, na jakie napotyka, powinna być traktowana jako duszpasterstwo zwyczajne²⁷. Biskup Rozwadowski duszpasterstwo ukierunkowywał na pogłębianą posługę sakramentalną, wszystkie bowiem sakramenty z istoty swojej spełniają funkcje natury społecznej, co stawia przed duszpasterstwem określone wymagania natury realizacyjnej²⁸. Wszystkim inicjatywom i poczynaniom duszpasterskim, zgodnie ze wskazaniem, miała towarzyszyć formacja dojrzałości chrześcijańskiej wiernych, aby w różnych zakresach życia społecznego i aktywności zawodowej umieli i chcieli postępować i działać zgodnie z wymogami woli Bożej. Niewiele bowiem „dadzą ceremonie, chociażby piękne, albo stowarzyszenia, choćby kwitnące, jeśli nie są nastawione na wychowanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej”²⁹. Pasterzowi diecezji w tej niestrudzonej pracy formacyjnej chodziło ogólnie o to, by „w działalności duszpasterskiej uwzględniać zawsze specyfikę stanu, wieku, płci, zawodu oraz różnych sytuacji życiowych. Inne zadania formacyjne stają przed duszpasterzem wobec grupy dzieci przedszkolnych, inne zaś wobec grupy rencistów”³⁰. Wśród licznych zadań formacyjnych, wyróżniał biskup Rozwadowski wychowanie wiernych do poszanowania życia ludzkiego, źródeł tego życia, do szacunku pracy

²⁷ „...jej nieodzowność wynika z faktu, iż świadomość wiary chrześcijaństwa musi wzrastać równoległe do ogólnego procesu dojrzewania życiowego. Jest ona konieczna również z tego względu, że współczesna cywilizacja wymaga i umożliwia ludziom nieustanne kształcenie się w zakresie wiedzy ogólnej i fachowej. Informacje kulturowe, jakie docierają do współczesnego człowieka różnymi kanałami, w naszych zwłaszcza warunkach są laickie, a bardzo często deformujące religijny punkt widzenia”, tamże, s. 254.

²⁸ „Sakrament bierzmowania jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Ta dojrzałość zakłada poczucie odpowiedzialności i stwarza realną szansę rozwoju tego poczucia. Z uwagi na problematykę roku należy więc w trakcie poczynania duszpasterskich związanych z przygotowaniem, jak i samą ceremonią bierzmowania, wyakcentować w sposób szczególnie odpowiedzialność za kształtowanie życia społecznego i aktywności doczesnej, zgodnie z wolą Bożą. [...] sakrament pokuty stanowi bardzo ważki środek do kształtowania odpowiedzialności społecznej wiernych, a także zaangażowania społecznego. Zakłada on jednak najpierw odpowiednią formację wiernych w sensie przygotowania do odbycia spowiedzi. Jak dotąd, nasze duszpasterstwo zasadniczo uwzględnia jedynie przygotowanie do pierwszej spowiedzi, później wierni zostają pozostawieni sami sobie. Tu chyba tkwi główna przyczyna niewielkiej skuteczności sakramentu pokuty w odniesieniu do życia dojrzałego: rodzinnego, zawodowego, sąsiedzkiego itp. W celu przezwyciężenia tego zjawiska oraz przygotowania wiernych do owocniejszego korzystania ze spowiedzi należy w bieżącym roku dążyć do upowszechnienia we wszystkich parafiach nabożeństw pokutnych, zwłaszcza że poza wymienionymi powyżej walorami, podkreślają one eklezjalny charakter pokuty. Ponadto trzeba mieć na uwadze potrzebę nadawania pokuty nie tylko w sensie modlitewnym, ale także w aspekcie większej użyteczności społecznej i doczesnej”, J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1976/77*, WdŁ, 1976, nr 11–12, s. 257.

²⁹ DK 6.

³⁰ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1976/1977*, WdŁ, 1976, nr 11–12, s. 260, por. tenże, *Zagadnienie organicznej łączności czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu*, WdŁ, 1970, nr 7–8, s. 165.

oraz własności społecznej i prywatnej, a także do trzeźwości i rozsądnego korzystania z wolnego czasu³¹.

Spośród wskazań duszpasterskich biskupa Rozwadowskiego należy także zwrócić uwagę na problem istniejącego konfliktu pokoleń, który wypływa z braku poczucia wspólnoty³². Wielkiemu zagrożeniu, któremu poświęcał wiele uwagi, był alkoholizm. Uważał, że „od najwcześniejszych czasów Kościół miał pełną świadomość zagrożenia nałogiem alkoholizmu, który niszczył od wieków wszelkie szlachetne dążenia człowieka”³³. Przestrzegał przed istotnym niebezpieczeństwem dla zdrowia biologicznego, a nawet rozkładem sił psychicznych całego społeczeństwa³⁴. Szczególnie niebezpieczna to trucizna „dla matek i ich dzieci nienarodzonych, dla młodych ojców, dla każdego organizmu, który rośnie i rozwija się!”³⁵. Pasterz diecezji stawiał przed oczyma starszych i młodzieży bolesną prawdę o pijaństwie, które prowadzi do zguby. Alkohol spożywany „bez opamiętania w zamroczeniu i nastroju zbiorowego zaprzeczenia wszystkiemu, co piękne, mądre i zdrowe, sprawia to, że nasz los przestaje leżeć w naszym ręku. Tylko trzeźwi mają swój los w swoim ręku”³⁶. Pouczał także, że za każdym, „nawet za tym pierwszym, zdawałoby się »niewinnym«, kieliszkiem kryje się możliwość klęski osobistej, nieszczęścia osób najbliższych ofierze

³¹ „Dużą rolę w formacji życia chrześcijańskiego mają w dalszym ciągu do spełnienia dni skupu i rekolekcje, zwłaszcza zamknięte, którym bez trudu można nadać odpowiedni profil i charakter w kształtowaniu pożądanych postaw i zachowań. Doceniając w pełni duszpasterstwo masowe, równocześnie trzeba dowartościować małe wspólnoty, zwłaszcza rekolekcje wakacyjne młodzieży”, tamże, s. 260.

³² „...chodzi o to, by młode pokolenie wciągało się nie tylko w wytwarzanie wartości materialnych, ale także by przejmowało i twórczo rozwijało całość kultury duchowej. Podstawą tej kultury – w myśl nauki Kościoła – jest religia i wypływająca z niej moralność. Wówczas stan napięcia i konfliktów między starszym i młodym pokoleniem zostanie przezwyciężony. Należy więc kształtować poczucie wspólnoty. Ma być to wspólnota trwała – rodząca się ze świadomości, iż jesteśmy wszyscy dziećmi tego samego Boga, zdążającymi do pełnego z Nim zjednoczenia. Słowa modlitwy: *Ojcze nasz, który jesteś w niebie* – mają gruntować wspólną świadomość – dorosłych i młodych – iż jesteśmy prawdziwie zjednoczeni ze sobą: tą samą wiarą, nadzieją i miłością. Tak przeżywana wspólnota pomoże coraz bardziej otwierać serca i budzić wzajemną miłość. Owocem jej będzie pokój”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXVIII Tygodnia Miłosierdzia*, WdŁ, 1972, nr 11, s. 260.

³³ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1984*, WdŁ, 1984, nr 5–6, s. 121. Por. *Słowo pasterskie na Wielki Post 1975*, WdŁ, 1975, nr 4, s. 79; *Słowo pasterskie na Wielki Post 1978*, WdŁ, 1978, nr 3, s. 70; *Słowo pasterskie na Wielki Post*, WdŁ, 1976, nr 3, s. 50.

³⁴ „...pijaństwo jest jednym z grzechów głównych. Jest pogwałceniem przykazania Bożego upijanie się i jest nim ułatwianie picia w melinach, w pokątnych punktach sprzedaży. Nie można wprost zmierzyć rozmiaru krzywd moralnych i fizycznych rodzin pijaków i alkoholików, nie można zmierzyć szkód, jakie wyrządzają naszemu społeczeństwu ludzie pijani w pracy, w domu, na ulicy. Pijaństwo stało się modne, częstowanie alkoholem nawet obowiązkowe w wielu domach. Wielu nie zdaje sobie sprawy z tego, że są chorzy i za nich musi w imię wspólnego dobra decydować ich rodzina i przyjaciele. Jest tyle potrzeb społecznych i wiele biedy, ofiarujmy to, co przeznaczylibyśmy na wódkę lub wino tym rodzinom, które znajdują się w wielkiej nieraz potrzebie”, tamże, s. 122.

³⁵ J. Rozwadowski, *Słowo o trzeźwości w miesiącu sierpniu 1984*, WdŁ, 1984, nr 11–12, s. 266.

³⁶ J. Rozwadowski, *Słowo biskupa ordynariusza z okazji Miesiąca Trzeźwości*, WdŁ, 1985, nr 9, s. 196.

pijaństwa³⁷. Dlatego winniśmy zdać sobie sprawę z zagrożenia życia społecznego i zagrożenia życia rodzinnego poprzez pijaństwo jednostek³⁸. Do problemu alkoholizmu biskup Rozwadowski nawiązywał w *Słowach* kierowanych do wiernych diecezji na Wielki Post. Była to okazja do przypomnienia wszystkim ludziom niezwykłości tego czasu, zachęcenia do wyrzeczenia się spożywania alkoholu oraz palenia papierosów³⁹. Zadaniem chrześcijańskich małżonków jest wprowadzenie swoich dzieci do wspólnoty Kościoła i wychowanie w wierze. Matka uczy swoje dziecko znaku krzyża, a później pierwszych słów modlitwy. Z czasem dzieci uświadamiają sobie stopniowo własną przynależność do wspólnoty Kościoła⁴⁰. W Kościele domowym, którym jest rodzina, „kształtuje się nastawienie religijne przyszłego pokolenia, którego ostoją jest myśląca po katolicku matka”⁴¹; w nim też „rodzą się u dziecka w trudzie i wymaganiach zadatki na pełne człowieczeństwo”⁴².

Dlatego rodzina uświęcona sakramentem małżeństwa, kierująca się w życiu prawem miłości Boga i bliźniego, ciesząca się zdrową atmosferą tworzy najlepsze środowisko procesu humanizacji człowieka. W związku z tym wypełnianie przez rodzinę obowiązków moralnych w życiu społecznym prowadzi do pełnej realizacji człowieczeństwa.

2. ZADANIA SPOŁECZNE RODZINY

Rodzina jest najbardziej odpowiednim środowiskiem kształtowania osobowości, wpaja podstawowe pojęcia moralne i reguluje elementarne stosunki mię-

³⁷ Tamże, s. 197.

³⁸ „...musimy zdobyć się na decyzję, by zaprowadzić trzeźwość w naszych rodzinach, w zakładach pracy, w czasie zabawy i na ulicach. Polska musi być, jeżeli ma trwać na dawnym szlaku chwały swoich Ojców, chrześcijańska i trzeźwa. Innej Polski nie będzie! Wiem, jak Wam zależy na tym, by los naszego Kraju był pomyślny, a jego rozwój istotnie znaczący dla Europy i Świata. Dlatego proszę wszystkich wiernych, starszych i młodzież o rozważenie w skupieniu tych słów, które mogą być i przykre dla wielu i zlekceważone przez tych, którzy piją”, tamże, s. 198.

³⁹ „...ani alkohol, ani tytoń nie są potrzebne do życia i zdrowia. Przeciwnie, tyle strat, ile ponosimy jako naród przez alkohol i tytoń, nie da się określić w pieniądzech, bo mają wymiar trwałej utraty zdrowia, szybszej śmierci, strat moralnych udręczonych rodzin. Drogą ofiar i wyrzeczeń przybliżcie pełne ofiarowanie siebie, staniecie się lepsi i bardziej ludzcy”, J. Rozwadowski, *Słowo do wiernych na I Niedzielę Wielkiego Postu 1985*, WDL, 1985, nr 3–4, s. 66; por. J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1975*, WDL, 1975, nr 4, s. 79; por. tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1976*, WDL, 1976, nr 3, s. 50.

⁴⁰ „...pamiętajmy, że wszyscy jesteśmy Kościołem: i najmłodsi, i wy w sile wieku, ojcowie i matki, i wy spoglądający z wiedzą i doświadczeniem na wszystkich młodszych. Taki będzie nasz Kościół w Polsce, jacy będziemy my, chrześcijanie, gdziekolwiek się znajdujemy – w domu, w pracy, w Warszawie, na polu, w podróży, w wojsku i jako obywatele Rzeczypospolitej”, tamże, s. 66.

⁴¹ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie z okazji Międzynarodowego Dnia Kobiet 1985*, WDL, 1985, nr 3–4, s. 68.

⁴² Tamże.

dzyludzkie. Pełni w ten sposób funkcję niezbędnego ogniwa wiążącego jednostkę ludzką z każdą inną szerszą społecznością. W rodzinie „pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego”⁴³.

Rodzina, będąc społecznością najbardziej trwałą w strukturze zbiorowości ludzkiej, ze swej istoty jest środowiskiem, które przechowuje podstawowe wartości kultury. Poprzez rozwój swych członków staje się warunkiem ciągłości społecznej, zachowania tradycji kultury i cywilizacji. Przekazując zdobycze kultury i wzmacniając stabilność społeczną, zapewnia trwałość idei i najwyższych wartości. Dzisiejszy człowiek „świadomy swej godności, coraz aktywniej angażuje się w życie społeczne, kulturalne, ekonomiczne”⁴⁴.

Obok zasadniczych zadań społecznych, do których należą prokreacja i wychowanie dzieci, rodzina powinna podejmować świadomie dzieła służby społecznej odnoszące się do osób, którym można pomóc materialnie i moralnie przez troskliwą uczynność i prawdziwą dobroć serca. Rodzina zwarta, wierząca, ożywiona miłością promieniuje na zewnątrz już samym przykładem swego życia. Wartościowa, aktywna rodzina jest w stanie przemienić swoje środowisko, chociażby na bardzo wąskim odcinku, wychodząc naprzeciw palącym potrzebom bliźniego, chociażby „dzielenie się z innymi tym, co mamy, pomoc sąsiedzka, dobre słowo, dobry przykład”⁴⁵. Jest tyle możliwości np. dopilnowanie małego dziecka matki, która miała pilną sprawę do załatwienia, sprowadzenie lekarza do chorego, załatwienie zakupów starszuce, udostępnienie telefonu potrzebującemu, pożyczenie jakiegoś sprzętu sąsiadowi itp. Ale nie może ona ograniczać się jedynie do najbliższego otoczenia.

Rodzina powinna włączyć się czynnie w życie społeczne, ekonomiczne i polityczne, broniąc swoich życiowych interesów we własnym kraju i konstruując taką rzeczywistość społeczno-polityczną, która zapewniałaby jej pełny i wszechstronny rozwój⁴⁶.

⁴³ KDK 52.

⁴⁴ J. Rozwadowski, *Zagadnienie organicznej łączności czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu*, WdŁ, 1970, nr 7–8, s. 165.

⁴⁵ J. Rozwadowski, *Słowo w sprawie trzeźwości w Adwencie 1984*, WdŁ, 1985, nr 1–2, s. 30.

⁴⁶ „...katolicy powinni bronić interesów życia rodzinnego w sferze prawnej, gospodarczej i społecznej, czynnie popierać i rozwijać różne inicjatywy instytucjonalne mające na względzie dobro rodziny. Pożądane jest uczestnictwo katolików zwłaszcza w ruchu zawodowym i niektórych organizacjach społecznych oraz podejmowanie funkcji społecznych dla popierania interesów rodziny. Poprzez współpracę w komitetach szkolnych katolicy powinni zabezpieczać słuszne uprawnienia rodzin w takich sprawach jak: kolonie letnie, obozy młodzieżowe, przedszkola, internaty, świetlice itp. Rodzina chrześcijańska nie powinna zamykać się sama w sobie, ale ma promieniować na zewnątrz przez czynne miłosierdzie oraz inne uczynki służące wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie, zwłaszcza w stosunku do rodzin wielodzietnych, a także przeżywających trudności materialne i moralne”, J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1974/75*, WdŁ, 1975, nr 1–2, s. 6.

Rodzina składa świadectwo wobec wszystkich o swoim zaangażowaniu społecznym przede wszystkim w postaci troski o ludzi ubogich i zepchniętych na margines, głodnych i biednych⁴⁷, o ludzi starszych i pozbawionych bliższej rodziny⁴⁸. W życiu społecznym rodziny chrześcijańskie powinny stać się znakiem braterstwa ze wszystkimi spotykanymi ludźmi, a zwłaszcza z tymi, którzy potrzebują szczególnej pomocy i miłości chrześcijańskiej. Zdaniem biskupa Rozwadowskiego miłość ta „powinna obudzić w nas współczucie wobec wszelkiej biedy ludzkiej zarówno materialnej, jak duchowej”⁴⁹. Uważał także, że „należy podjąć wszechstronne wysiłki w celu przewyciężenia napięć, konfliktów, znieczulicy, aby duch Chrystusowej miłości przenikał wszystkie dziedziny naszego życia społecznego i narodowego”⁵⁰. W swym programie duszpasterskim podkreślał, że duszpasterstwo „musi być w szczególny sposób zwrócone ku rodzinie chrześcijańskiej jako domowemu Kościołowi, apostołstwo małżonków i rodzin wnosi bowiem niczym nie zastąpione wartości tak w życiu Kościoła, jak i społeczeństwa świeckiego”⁵¹.

Rodzina, której członkowie uczestniczą wspólnie we mszy świętej niedzielnej, wprowadza Chrystusa eucharystycznego i mistycznego w rzeczywistość Kościoła domowego. Wiele jest dziedzin życia parafialnego, gdzie wartościowe i aktywne rodziny mogą oddać nieocenione usługi. Należy wspomnieć o radzie parafialnej, o pracy charytatywnej⁵², o katechizacji, a zwłaszcza o przygotowaniu narzeczonych do małżeństwa i o pomocy małżeństwom przeżywającym kryzys. Rodzina może być zaangażowana także na szczeblu diecezjalnym, krajowym, czy też ogólnokościelnym. Pasterz diecezji uważał, że do działalno-

⁴⁷ „...szczególną troską otoczmy ludzi biednych, cierpiących, potrzebujących ludzkiego wsparcia. Słowa Modlitwy Pańskiej *chleba naszego daj nam* niechaj przypominają, iż mamy się stać świadectwem dobroci Boga. Pomoc bliźnim w ich codziennych potrzebach niechaj przełamuje egoizm, samolubstwo, wyłączną troskę o swoje sprawy. Nie możemy być obojętni wobec ludzkiego cierpienia”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1974*, WdŁ, 1974, nr 4, s. 87.

⁴⁸ „...świadcząc dobro potrzebującemu, przychodząc z pomocą nieszczęśliwemu – sam zyskuje nagrodę Ojca, który widzi nawet w skrytości. U niego nie przepadnie żadna odrobina dobra, ale będzie się stawać ziarnem owocującym na wieczność. Dlatego ten, komu przychodzimy z pomocą staje się naszym dobrodziejem. Nie mogę więc patrzeć na niego z pogardą czy lekceważeniem, po przez posługę jemu wyświadczoną zdobywamy dla siebie największą wartość – Boga. [...] Chodzi o wyczulenie z naszej strony na niedostatki materialne wielu naszych braci: jakże często przecież owe braki materialne rozgoryczają ludzi, nawet wtrącają w rozpacz, a tym samym oddalają od bliźnich i od Boga”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie Tygodnia Miłosierdzia 1974*, WdŁ, 1974, nr 11, s. 257; por. tenże, *Słowo pasterskie na Wielki Post*, WdŁ, 1977, nr 3–5, s. 42.

⁴⁹ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1976*, WdŁ, 1976, nr 3, s. 50; por. tenże, *Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie XXXII Tygodnia Miłosierdzia*, WdŁ, 1976, nr 10, s. 224.

⁵⁰ J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1974/75*, WdŁ, 1975, nr 1–2, s. 12.

⁵¹ Tamże, s. 5.

⁵² „...ten typ działalności z istoty swojej ma charakter wybitnie społeczny i wynika w sposób jak najbardziej oczywisty z poczucia odpowiedzialności za bliźnich znajdujących się w potrzebie”, J. Rozwadowski, *Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1976/77*, WdŁ, 1976, nr 11–12, s. 260.

ści charytatywnej „trzeba wychowywać wszystkich, budząc odpowiedzialność społeczną, przede wszystkim za los ludzi starych, niedołączonych, społecznie wyobcowanych, zaniedbane wychowawczo dzieci oraz wykolejoną młodzież. Z drugiej strony, mając na uwadze wielki wkład pracy w dzieło miłosierdzia zespołów charytatywnych, trzeba wciągać do współpracy ludzi aktywnych życiowo, szczególnie zaś młodzież”⁵³.

Troską biskupa Rozwadowskiego były także podejmowane wysiłki, które miały na celu pomoc materialną i moralną rodzinom wielodzietnym⁵⁴. W rodzinie słabnięcie osobowych, duchowych, religijnych więzów jest najbardziej bolesne i najbardziej groźne dla jej spójności, jak i wypełniania jej zadań. Biskup Rozwadowski twierdził, że „coraz częstszym zjawiskiem jest fakt, iż rodzina nie spełnia swych zadań społecznych. W tej sytuacji całe życie ludzkie zarówno w wymiarze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym ponosi nieobliczalne szkody”⁵⁵.

Mówiąc o rodzinach, które zajmują się sprawami doczesnymi we wszystkich dziedzinach życia rodzinnego i społecznego, Sobór przypomniał im, by wypełniając swoje zadania, żyjąc na co dzień ewangelią, przyczyniali się do wzrostu wiary, nadziei i miłości w świecie. Dzięki temu stają się one zdolne podjąć działania o charakterze społecznym. Zaangażowanie w życie społeczne to głównie działalność charytatywna, podejmowanie wysiłków w celu pomocy materialnej i moralnej oraz czyny miłosierdzia. Swoje zadania rodzina wypełnia także poprzez aktywność na płaszczyźnie życia społecznego, kulturalnego i ekonomicznego. Poprzez przykład swego życia powinni ukazywać innym Chrystusa, oddając w ten sposób chwałę Stworzycielowi i Odkupicielowi⁵⁶.

⁵³ Tamże, s. 261.

⁵⁴ „...wspólnota ludzi wierzących musi zdobyć się na ofiarną pomoc rodzinie jeszcze w innej postaci. Materialne świadczenia, zwłaszcza dla rodzin wielodzietnych, to nie łaskawa jałmużna, ale obowiązek wszystkich, aby nie dopuszczać do rozgoryczenia w rodzinie, które podejmują ofiarnie trud wychowania liczniejszego potomstwa. [...] Sytuacja rodzin jest trudna dziś, ale tam, gdzie warunki życia zacieśniają się – niech się rozszerzą serca ludzi wierzących, by zobaczyć Boga wśród tych, którzy więcej doświadczają trudności i usłużyć Jemu samemu w osobach naszych bliźnich”, J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXIV Tygodnia Miłosierdzia*, WdŁ, 1978, nr 11–12, s. 252.

⁵⁵ J. Rozwadowski, *Słowo pasterskie Biskupa Ordynariusza do diecezjan przed rozpoczęciem przygotowania do Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji łódzkiej*, WdŁ, 1975, nr 5–6, s. 91.

⁵⁶ KK 31.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

GÓRSKIE PASJE BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO

Wśród osób redagujących, piszących i związanych z „Pamiętnikiem Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego” wciąż żywa jest pamięć o biskupie Józefie Rozwadowskim i jego towarzyszu tatrzańskich wspinaczek i wędrówek narciarskich – ks. prof. Ignacym Różyckim. Wynika to stąd, że ci księża związani byli z krakowskim środowiskiem taternickim i na trwałe wpisali się w dzieje tamtejszego Klubu Wysokogórskiego. Obaj należeli do starszej generacji taterników, którzy swoje zainteresowania wspinaczkowe i górskie realizowali już w latach dwudziestych ubiegłego wieku. Obaj byli członkami zwyczajnymi Klubu Wysokogórskiego w Krakowie. Darzyli dużą sympatią bractwo klubowe i utrzymywali z nim kontakt w czasach, gdy przeżywało perypetie związane z ograniczeniem działalności w Tatrach i zmianami organizacyjnymi po likwidacji PTT i Klubu Wysokogórskiego oraz włączeniu taternictwa w ramy nowej organizacji turystycznej PTTK.

Szczególłą pomocą ks. Rozwadowski służył redakcji „Gór Wysokich”, czasopisma Krakowskiej Sekcji Alpinizmu PTTK, w tłumaczeniu tekstów z zagranicznej literatury, potrzebnych przy opracowaniu informacji o alpinizmie. W latach 1956–1960 pomocą, radą i tłumaczeniami wspomagał braci Antoniego i Jerzego Wali przy redagowaniu „Taternika”, periodyku Klubu Wysokogórskiego. Jak wspominają starsi krakowscy taternicy, związani z redakcją „Pamiętnika PTT”, był pierwszym, który na kolorowych przezroczach pokazywał Tatry, Beskidy oraz Alpy w letniej i zimowej aurze.

Nasz Ojciec, jak zważył biskupa Józefa Rozwadowskiego, pozostanie w mojej pamięci i moich najbliższych jako człowiek wielkiego serca, pokory i modlitwy. Był niezwykle wrażliwy na wszelkie przejawy krzywdy. Pozostanie mi jego ukochanie przyrody – potrafił głęboko modlić się na łonie natury, kontemplując jej uroki. Zwykle mawiał: *Dziękuję Ci, Panie Boże, że mogę tu być, jakie to wszystko pikne.*

Obcując z naturą, miał dar postrzegania najmniejszych nawet jej uroków, umiał je wyeksponować i po mistrzowsku utrwalić aparatem fotograficznym.

Trudnej sztuki fotografowania przyrody uczył się od samego Włodzimierza Puchalskiego.

Góry zafascynowały Go, gdy był jeszcze chłopcem i tak już pozostało. O swoim taternictwie opowiadał niewiele. Wspominał i opowiadał ze swoistą swadą przeżyte zdarzenia wtedy, kiedy spotkał się z ludźmi uprawiającymi jak on alpinizm.

Kiedyś, w czasie rozmowy o górach i o osobach, które tworzyły „klimat taternictwa”, a co za tym idzie jego historię, przypomniał zdarzenie z zimy 1950 r., jak to wówczas młody taternik, który miał za sobą już wiele letnich wspinaczek, pożyczył od niego raki, dzięki którym przeszedł swoją pierwszą drogę zimową. Był nim Andrzej Wilczkowski – późniejszy nauczyciel akademicki, pisarz, publicysta, instruktor i wychowawca wielu pokoleń adeptów alpinizmu, w tym piszącego te słowa. Biskup Senior wspominał tekst jego autorstwa, który znalazł się w biuletynie jubileuszowym Łódzkiego Klubu Wysokogórskiego:

„W szczególnie ciężkich chwilach życia, kiedy zamykam oczy, widzę góry. Twarde, wypiętrzone skały, łagodne linie dolin, półcienie i półmroki zapisane są w pamięci każdego ze zmysłów. Mam w uszach szum spadającej wody, rozpięty nad górami w ciszy letniego popołudnia, słyszę łoskot spadającego kamienia i czuję woń jego uderzenia o ścianę, pachną mi trawy dolin, czuję w palcach szorstkość skały drażniącą opuszki. W ustach mam smak kropel deszczu i ziaren rozpędanego śniegu. To wszystko zostało w moim życiu na zawsze, dociera do świadomości falami, aby potem w zabieganym powszednim życiu uciec z powrotem w podświadomość.

Z tego niedoskonałego zapewne opisu doznań wynika jedno: rola, jaką grają góry w życiu niektórych, specjalnie na nie otwartych ludzi. To nawet dobrze, że nie wszyscy mają zdolność zarażenia się górami. To jednak dobrze, że tych zarażonych jest cała gromada i można je wspólnie z nimi przeżywać. W ten sposób bowiem smak nawet banalnego opowiadania górskiego wzmacnia od razu bukiet własnych przeżyć, wywołuje rezonans, a spotkanie ludzi gór staje się pewnego rodzaju nabożeństwem, gdzie czasem nie trzeba nawet słów, wystarczy wiedzieć, że siedzący obok człowiek ma w opuszkach palców zakodowaną pamięć skały.

Jest coś zastanawiającego w tym zachwycie ludzi nad wypiętrzonymi ku niebu bryłami kamienia. Ani to nakarmi, ani ogrzeje, żadnego utylitarne znaczenia dla człowieka nie posiada. Pociąg ku górom leży w kategoriach czysto emocjonalnych i jest jednym z koronnych argumentów dla tezy, że to nie rozum, tylko uczucie rządzi gatunkiem, który nie wie, czemu nazwał siebie *sapiens*¹.

Biskup Rozwadowski powiedział wtedy: *Wiesz, ja tak właśnie odbieram góry, wspinanie, mógłbym podpisać się pod tym tekstem. Zapewne był jednym z tych, którzy tak właśnie odbierali swoją pasję – a może tylko wielką radość obcowania z górami.*

¹ Tekst zamieszczony w: A. Wilczkowski, *Klub Wysokogórski w Łodzi*, Łódź 1983.

W rozmowach Ojciec często wspominał członków zacnych rodzin góralskich – Wawrytków, Krzeptowskich, swoich partnerów, z których pierwszym był jego młodszy brat Kazimierz. Te pierwsze wspinaczki pokonał latem 1926 r. Był wtedy gimnazjalistą. Weszli na Mnicha i Żabi Szczyt Niżni, prawdopodobnie drogą Świerza. Z dumą zaznaczał, że szli bez liny. Przyuczenie do „fachu” zdobywał u samego Jakuba Wawrytki, legendarnego przewodnika, ratownika i późniejszego kuriera tatrzańskiego w okresie okupacji. Wspominał też ks. prof. Józefa Różyckiego, długoletniego i najwyżej przez siebie cenionego towarzysza letnich wspinaczek i zimowych „wyrup narciarskich”. Tę barwną postać przyjaciela biskupa Rozwadowskiego na łamach „Pamiętnika” wspomina ks. Józef Sanak:

„Mówi się czasem o pewnych ludziach, że są podobni do owocu włoskiego orzecha; na wierzchu twarda, pomarszczona skorupa, a wewnątrz miękkie i bogate w wartości odżywcze i smakowite ziarno. Tak można by określić osobowość Ks. Profesora Różyckiego. Z pierwszego wejrzenia był to twardy i surowy człowiek, wymagający zarówno od siebie, jak i od swoich podopiecznych. Zнали go kapłani Archidiecezji Krakowskiej przeważnie z czasów seminaryjnych, pamiętali jego precyzję naukową, a szczególnie jego wymagania, które nieraz budziły postrach, zwłaszcza przed egzaminem. Wymagający, milczący i zamknięty w sobie, robił wrażenie człowieka surowego i niedostępnego.

Trzeba było jednak obcować z nim blisko, by odkrywać w tym wspaniałym człowieku coraz to nowe bogactwa ogromnej wiedzy z różnych dziedzin oraz zalety charakteru i bardzo życzliwego serca [...]. Zdobywaliśmy mozolnie Niżne Rysy zachodnią ścianą, 7 godzin, w pięknym słońcu. Dobiliśmy wreszcie w pobliże szczytu i odpoczywaliśmy w załomie skalnym. Nagle rozległ się jakiś głuchy łoskot, a potem huk. Usłyszałem jeszcze tylko głośnie komendę mego Mistrza: *Kryj się!* Przywarłem twarzą do ostrej skały i w tej chwili nad naszymi głowami przeleciał ogromny głaz oderwany od ściany. Gdyby nie unik, może obaj pozbylibyśmy się głów. Głaz uderzył w napiętą linę, ale szczęśliwie nie poleciliśmy za głazem w przepaść. Ze zbocza Niżnych Rysów wnet popłynęła do Opatrzności Bożej dziękczynna modlitwa za ocalenie”².

Niezmiernie trudno, choćby w przybliżeniu, przedstawić dokonania górskie gimnazjalisty, kleroika i księdza Józefa Rozwadowskiego. Gdy zapytałem Ojca, kiedy ostatni raz związał się liną, po dłuższym namyśle powiedział: *Nie pamiętam*, ale zaraz szybko dodał: *Jak zostałem biskupem, na pewno już się nie wspaniałem*.

Z opowiadań Ojca, a przede wszystkim z notatek robionych przez niego w *Przewodniku wspinaczkowym* autorstwa Chmielowskiego i Świerza można wywnioskować, że większość swoich wspinaczek odbył w latach 1934–1937. A oto niektóre z jego tatrzańskich dokonań.

W lipcu 1935 r. przeszedł północną ścianę wielkiego Mięguszowieckiego Szczytu (powtórzył to przejście w 1950 r.). W sierpniu tego roku wspaniał się głów-

² „Pamiętnik Polskiego Towarzystwa tatrzańskiego”, t. 7, Kraków 1998, s. 189, 191.

nie w otoczeniu Hali Gąsienicowej. Następnego 1936 r. w sierpniu wszedł na Ostry Szczyt granią od Białej Ławki i pld.-wsch. ścianą, drogą Haberleina. Pokonał też prawdopodobnie pld. ścianę Małego Lodowego Szczytu. Wszedł pln. ścianą na Łomnicę i wspinał się granią Wideł na ich wschodni szczyt. Przeszedł grań Mięgu-szowieckich Szczytów. W lipcu 1937 r. wspinał się zach. ścianą na Małą Kończy-stą, przeszedł pln. ścianę Jaworowego Szczytu, pln. ścianę Pośredniej Grani drogą Bockelmana, grań Gąsienicowej i Niebieskiej Turni oraz pld. ścianę i grań Żabi-go Konia. W sierpniu 1941 r. przebywał kilka dni na Hali Gąsienicowej, przeszedł wówczas grań Fajek i Czarnych Ścian. Po wojnie w latach 1945–1957 przyjeżdżał regularnie w Tatry, wspinał się na trasach niezbyt trudnych, ale za to długich i uciążliwych, nagradzających wspinacza ekspozycją i pięknymi widokami.

Później zasłużone urlopy spędzał na Mazurach, pokonywał kajakiem szlaki wodne Wielkich Jezior czy Czarnej Hańczy w gronie wypróbowanych przyjaciół, z którymi wcześniej chodził po Tatrach. Przez jeszcze kilka lat przyjeżdżał na krótkie zimowe urlopy w Tatry, aby pojeździć na nartach. Ciekawie te narciarskie wyjazdy wspomina na łamach „Pamiętnika PTT” p. Konrad Siermontowski, jeden z towarzyszy tych eskapad:

„Zacząło się od wypadu świątecznego do Doliny Chochołowskiej (1951 r.) w gronie rodzinnym, wraz z dr Stanisławem Kowenickim, długoletnim przyjacielem [...] ks. Rozwadowskiego. Pobyt narciarski u p. Blaszyńskich w ich nowo zbudowanym schronisku powtarzaliśmy parokrotnie. Msza święta odprawiana na werandzie zatrzymywała przechodzących, nielicznych turystów – narciarzy. Wypadki narciarskie stamtąd (Wyżnia Chochołowska, Starorobociańska, Ornak) zawsze upływały pod presją wzajemnie się egzaminujących co do nazw okolicznych szczytów.

Wiele włóczęg po Beskidach i Sudetach odbyliśmy razem we trójkę, później grono znacznie się powiększyło, tworząc tzw. »Klan«. Nasza wyprawa w Bieszczady w 1953 r. była drugą po wcześniejszej dwójce (Krygowski, Moskała). Uzyskanie zezwolenia na tę wędrowkę nie było łatwe, choć walki tam zakończyły się już dość dawno. Napotykałiśmy w drodze pozostałe »rekwizyty« tych walk, które chowaliśmy prymitywnie, a nasi księża czynili im posługę kapłańską. Raz wywołałiśmy alarm na placówce WOP w Ustrzykach, schodząc z gór o zmroku. Alarm zakończył się przyjaźnie, a nazajutrz w naszej mszy świętej uczestniczył sam Komendant Strażnicy wraz z rodziną”³.

Ojciec o górach myślał, góry były gdzieś głęboko zakodowane w jego świadomości, ale będąc przez całe życie człowiekiem czynu, później nie mógł zadowolnić się jedynie widokiem Tatr z werandy schroniska przy Morskim Oku. Dlatego przestał też spędzać urlopy na Mazurach, kiedy zabrakło mu już sił, aby pływać wpraw bądź kajakiem, a robił to do osiemdziesiątego czwartego roku życia.

Przekonany jestem, że kiedy Ojciec doszedł do sędziwego wieku, jego wielkim marzeniem było móc choćby dotknąć jeszcze raz skały z tamtych lat.

³ Tamże, s. 185.

KS. MAREK STĘPNIAK

Łódź

NAUCZANIE BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO – BIBLIOGRAFIA

- List pasterski ordynariusza diecezji łódzkiej J.E. ks. biskupa Józefa Rozwadowskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDŁ) nr 1–2, 1969, s. 40–43.
- Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXV Tygodnia Miłosierdzia*, WDŁ nr 11, 1969, s. 246.
- Słowo pasterskie do młodzieży akademickiej na rozpoczęcie roku*, WDŁ nr 12, 1969, s. 275.
- O wychowaniu religijno-moralnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 251–260.
- List pasterski do wiernych diecezji łódzkiej*, WDŁ nr 1–2, 1970, s. 11–12.
- Słowo pasterskie do rodziców, których dzieci rozpoczynają pełne uczestnictwo we mszy świętej*, WDŁ nr 7–8, 1970, s. 152–153.
- Zagadnienie organicznej łączności czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu*, WDŁ nr 7–8, 1970, s. 164–167.
- Słowo pasterskie do wielodzietnych Matek*, WDŁ nr 9, 1970, s. 196.
- Słowo pasterskie do diecezjan z okazji XXVI Tygodnia Miłosierdzia*, WDŁ nr 10, 1970, s. 220–221.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1970/71*, WDŁ nr 12, 1970, s. 272–278.
- Słowo pasterskie biskupa ordynariusza do diecezjan*, WDŁ nr 1–2, 1971, s. 7–9.
- Słowo pasterskie na Dzień Matki*, WDŁ nr 7–8, 1971, s. 208–209.
- Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem „Sznuj godność ojca”*, WDŁ nr 11, 1971, s. 299–300.
- Wytyczne Duszpasterstwa Rodzin w diecezji łódzkiej na rok 1971/1972. Listy pasterskie. Odezwy. Komunikaty. Zarządzenia diecezji łódzkiej 1971*, maszynopis w Archiwum Kurii Archidiecezji Łódzkiej (ldz. 1049/71).
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1972/73*, WDŁ nr 12, 1972, s. 283–290.
- Słowo pasterskie do diecezjan na Wielki Post*, WDŁ nr 5, 1972, s. 110–111.

- Słowo pasterskie z okazji Międzynarodowego Dnia Kobiet*, WDŁ nr 5, 1972, s. 112–113.
- Słowo pasterskie na uroczystość świętego Józefa*, WDŁ nr 5, 1972, s. 113–117.
- Słowo pasterskie biskupa ordynariusza z okazji diecezjalnego Dnia Maksymilianowskiego*, WDŁ nr 9, 1972, s. 212–215 (także opublikowane w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. VI, red. B. Bejze, Warszawa 1972, s. 285–288).
- Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXVIII Tygodnia Miłosierdzia*, WDŁ nr 11, 1972, s. 259–261.
- Droga Krzyżowa*, WDŁ nr 4, 1973, s. 85–92.
- Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie Wielkiego Postu 1973*, WDŁ nr 5–6, 1973, s. 115–116.
- Słowo biskupa ordynariusza do rodziców przed nowym rokiem katechetycznym*, WDŁ nr 10, 1973, s. 237–239.
- Ogólnopolska konferencja diecezjalnych duszpasterzy rodzin w Łodzi*, WDŁ nr 10, 1973, s. 242–243.
- Program pracy Duszpasterstwa Rodzin w diecezji łódzkiej na rok 1973/74*. WDŁ nr 11, 1973, s. 245–248.
- Dziedzictwo przeszłości – zobowiązuje*, WDŁ nr 1, 1974, s. 19–24.
- Dzień wynagrodzenia Bogu za grzechy przeciw życiu*, WDŁ nr 2–3, 1974, s. 69–70.
- Słowo pasterskie na Wielki Post 1974*, WDŁ nr 4, 1974, s. 84–88.
- Ogólnopolska konferencja diecezjalnych duszpasterzy rodzin w Łodzi*, WDŁ nr 6, 1974, s. 141–142.
- Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie Tygodnia Miłosierdzia 1974 r.*, WDŁ nr 11, 1974, s. 257–258.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1974/1975*, WDŁ nr 1–2, 1975, s. 2–15.
- Słowo pasterskie na Wielki Post 1975 r.*, WDŁ nr 4, 1975, s. 78–80.
- Słowo pasterskie biskupa ordynariusza do diecezjan przed rozpoczęciem przygotowania do nawiedzenia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji łódzkiej*, WDŁ nr 5–6, 1975, s. 90–93.
- Biskup ordynariusz do diecezjan cierpiących przed peregrynacją obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji łódzkiej*, WDŁ nr 5–6, 1975, s. 93–94.
- Zarządzenie w sprawie katechizacji przedmałżeńskiej i przedślubnej*, WDŁ nr 7, 1975, s. 143–145.
- Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, WDŁ nr 7, 1975, s. 146–151.
- Z prac Komisji Episkopatu do spraw Rodzin i ogólnopolskie spotkanie diecezjalnych duszpasterzy rodzin w Łodzi*, WDŁ nr 7, 1975, s. 152–153.
- Ogólnopolska konferencja diecezjalnych referentów duszpasterstwa mężczyzn w Łodzi*, WDŁ nr 7, 1975, s. 153–155.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1975/76*, WDŁ 11–12, 1975, s. 242–252.
- Słowo pasterskie na Wielki Post 1976 r.*, WDŁ nr 3, 1976, s. 49–51.

- Droga Krzyżowa w intencji rodzin*, WDŁ nr 3, 1976, s. 51–58.
- Słowo pasterskie do diecezjan na rozpoczęcie XXXII Tygodnia Miłosierdzia*, WDŁ nr 10, 1976, s. 223–224.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1976/1977*, WDŁ nr 11–12, 1976, s. 248–261.
- Narada dekanalnych duszpasterzy rodzin*, WDŁ nr 11–12, 1976, s. 280–281.
- Słowo pasterskie na Wielki Post*, WDŁ nr 3–5, 1977, s. 41–43.
- Ogólnopolska konferencja duszpasterstwa mężczyzn w Łodzi*, WDŁ nr 3–5, 1977, s. 109–111.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1977/1978*, WDŁ nr 11–12, 1977, s. 232–243; *Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXIII Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem: „Miłosierdziem budujemy Kościół Boży”*, WDŁ nr 11–12, 1977, s. 244.
- Słowo pasterskie na Wielki Post 1978 r.*, WDŁ nr 3, 1978, s. 69–71.
- Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXIV Tygodnia Miłosierdzia pod hasłem, „Ratujmy życie w rodzinie”*, WDŁ nr 11–12, 1978, s. 251–252.
- Ogólnopolska pielgrzymka małżeństw na Jasną Górę*, WDŁ nr 11–12, 1978.
- Rozmowa z ks. bp. Józefem Rozwadowskim ordynariuszem diecezji łódzkiej, „Tygodnik Powszechny” nr 48, 1978, s. 1.5.*
- List pasterski na Wielki Post 1979 r.*, WDŁ nr 5–6, 1979, s. 123–125.
- Słowo pasterskie do diecezjan na Dzień Matki 1979 r.*, WDŁ nr 7–8, 1979, s. 154–157.
- Słowo pasterskie na rozpoczęcie XXXV Tygodnia Miłosierdzia*, WDŁ nr 11–12, 1979, s. 254–255.
- Odezwa do wiernych o pielgrzymce małżeństw*, WDŁ nr 11–12, 1979, s. 255–256.
- Konferencje rejonowe duchowieństwa poświęcone problematyce duszpasterstwa rodzin*, WDŁ nr 2, 1980, s. 46–47.
- Odezwa do diecezjan na Wielki Post 1980 r.*, WDŁ nr 3, 1980, s. 63–65.
- Słowo pasterskie do diecezjan przed uroczystością Podwyższenia Krzyża Świętego*, WDŁ nr 4, 1980, s. 75–76.
- Odezwa do diecezjan przed pieszą pielgrzymką na Jasną Górę.*, WDŁ nr 11, 1980, s. 250–251.
- Odezwa do mężczyzn i młodzieży męskiej przed pielgrzymką na Jasną Górę*, WDŁ nr 11, 1980, s. 251–252.
- Odezwa przed pielgrzymką małżeństw i rodzin na Jasną Górę*, WDŁ nr 11, 1980, s. 254–255.
- Odezwa przed Tygodniem Miłosierdzia 1980 r.*, WDŁ nr 11, 1980, s. 257–258.
- Słowo pasterskie na Dzień Kobiet 1981 r.*, WDŁ nr 5, 1981, s. 110–111.
- Odezwa do małżeństw przed ogólnopolską pielgrzymką na Jasną Górę*, WDŁ nr 11–12, 1981, s. 287.
- Program duszpasterski diecezji łódzkiej na rok 1981/82*, WDŁ nr 1–2, 1982, s. 13–15.
- Słowo pasterskie w sprawie budowy kościołów*, WDŁ nr 1–2, 1982, s. 15–16.
- Słowo pasterskie z okazji Międzynarodowego Dnia Kobiet*, WDŁ nr 4–5, 1982, s. 88–89.

- Słowo pasterskie do diecezjan przed przybyciem Jasnogórskiego Obrazu Nawiedzenia do katedry łódzkiej*, WDŁ nr 6–7, 1982, s. 158–159.
- Słowo pasterskie na Dzień Matki 1982 r.*, WDŁ nr 8–9, 1982, s. 195–197.
- Słowo pasterskie do kapłanów, katechetów i katechetek*, WDŁ nr 11–12, 1982, s. 241–243.
- Słowo pasterskie do wiernych w sprawie Obrazu matki Bożej Częstochowskiej z Watykanu*, WDŁ nr 10–11, 1982, s. 243–245.
- Odezwa do małżeństw w sprawie pielgrzymki na Jasna Górę*, WDŁ nr 10–11, 1982, s. 247–248.
- Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 56–68.
- Słowo pasterskie do diecezjan na Wielki Post 1983 r.*, WDŁ nr 3–4, 1983, s. 85–87.
- Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu*, WDŁ nr 3–4, 1983, s. 87–88.
- Słowo pasterskie na Międzynarodowy Dzień Kobiet 1983 r.*, WDŁ nr 5–6, 1983, s. 118–119.
- Słowo pasterskie na Dzień Matki 1983 r.*, WDŁ nr 7–8, 1983, s. 167–169.
- Słowo pasterskie przed pielgrzymką na Jasna Górę*, WDŁ nr 12, 1983, s. 276–277.
- Odezwa do diecezjan przed dniem wynagrodzenia za grzechy przeciw życiu nie narodzonych 1983 r.*, WDŁ nr 1–2, 1984, s. 21.
- Słowo pasterskie na Wielki Post 1984 r.*, WDŁ nr 5–6, 1984, s. 121–123.
- Słowo pasterskie z okazji Tygodnia Miłosierdzia 1984 r.*, WDŁ nr 11–12, 1984, s. 260–262.
- Słowo na Dni Kultury Chrześcijańskiej 14–21 października 1984 r.*, WDŁ nr 11–12, 1984, s. 262.
- Słowo pasterskie o trzeźwości w miesiącu sierpniu 1984 r.*, WDŁ nr 11–12, 1984, s. 265–266.
- Program duszpasterski w diecezji łódzkiej na rok 1984/85*, WDŁ nr 1–2, 1985, s. 20–22.
- Słowo pasterskie w sprawie trzeźwości w Adwencie 1984 r.*, WDŁ nr 1–2, 1985, s. 29–31.
- Słowo pasterskie do wiernych na I niedzielę Wielkiego Postu 1985 r.*, WDŁ nr 3–4, 1985, s. 65–67.
- Słowo pasterskie biskupa ordynariusza z okazji miesiąca trzeźwości*, WDŁ nr 9, 1985, s. 196–199.
- Słowo pasterskie biskupa ordynariusza na 41. Tydzień Miłosierdzia*, WDŁ nr 10–11, 1985, s. 217–220.
- Komunikat o Studium Katechetycznym i Życia Rodzinnego w Łodzi*, WDŁ nr 12, 1985, s. 265.

BP ADAM LEPA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

EWANGELIZACJA A ŚWIAT ILUZJI

1. EWANGELIZOWAĆ Z PIERWOTNĄ GORLIWOŚCIĄ

Iść z Kościołem w trzecie tysiąclecie oznacza przede wszystkim włączyć się aktywnie w dzieło ewangelizacji. W Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Ojciec Święty Jan Paweł II udzielił na ten temat wymownej zachęty. Najpierw przytoczył słowa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). A następnie powiedział: „Ten misyjny mandat wprowadza nas w trzecie tysiąclecie, wzywając nas, byśmy naśladowali entuzjazm pierwszych chrześcijan ...” (NMI, 58). Papież podkreślił, że w ewangelizacji powinny chrześcijaninowi towarzyszyć: pierwotna gorliwość i „zapal apostolskiego przepowiadania” (NMI, 40).

Ponadto w swoim liście Jan Paweł II przypomniał o ewangelicznym radykalizmie, który zawsze decydująco wpływał na skuteczność ewangelizacji. Dlatego upomniął, aby „nie ukrywać nigdy najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orędzia” (NMI, 40).

Nowe czasy wymagają „nowego rozmachu w apostołstwie”, stwierdził Papież (NMI, 40). Zaapelował więc: „musimy przyspieszać kroku” (NMI, 58). I zachęcił: „Idźmy naprzód z nadzieją!” (tamże).

Nie ma więc najmniejszej wątpliwości, że życie chrześcijanina w nowym stuleciu i tysiącleciu powinno być wypełnione aktywnością ewangelizacyjną.

O tym, jak angażować się w ewangelizację, mówią na co dzień duszpasterze. Temat ten podejmują również media katolickie.

Jak wiadomo podstawą nowej ewangelizacji jest publiczne dawanie świadectwa wiary. Chrześcijanie mogą to uczynić w różnoraki sposób – w bardzo zwyczajny, gdy np. w obecności wielu ludzi stwierdzają odważnie, że przynależność do Kościoła daje im wielką radość i szczęście; albo wyznać mogą wiarę w sposób niezwykle, jak to uczynili ostatnio najlepsi piłkarze świata – zwycięska drużyna brazylijska, gdy pokonali Niemców i zdobyli złoty medal na mistrzostwach świata. Po zakończeniu meczu odślonili na swoich koszulkach napisy mówiące o ich

wierze w Chrystusa. I modlili się, dziękując Bogu za zwycięstwo. Sportowy sprawozdawca, niestety nie stanął na wysokości zadania, bo nawet jednym słowem nie skomentował tego wydarzenia. Czyżby w telewizji publicznej nadal obowiązywała peerelowska poprawność medialna, prowadząca zawsze do iluzji?

Dawanie świadectwa staje się niezwykle korzystne również dla człowieka, który jest świadkiem, ponieważ jego wiara staje się wtedy bardziej dojrzała i apostołska. Dając świadectwo, dzieli się on wiarą z innymi. Dzieląc się, sam najwięcej otrzymuje.

Z cytowanych wypowiedzi Papieża wynika, że w nowym tysiącleciu nie można sobie pozwolić na jakiegokolwiek spowolnienie w ewangelizacji, na przerwy czy przestoje. Należy również eliminować to, co może hamować ewangelizację. Wskazują na to kateryczne słowa Jana Pawła II: „musimy przyspieszać kroku”. Zwróćmy uwagę na słowo „musimy”. Nie dopuszcza ono żadnej alternatywy. Po prostu – musimy! Podkreśla też Papież, że Kościół w nowym tysiącleciu powinien się zawsze kierować nauką Soboru Watykańskiego II. Stwierdza, że „został on dany jako niezawodna busola wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna” (NMI, 57). A zatem również w ewangelizowaniu, w którym chrześcijanin ma aktywnie uczestniczyć, taką busolą powinien być Sobór Watykański II.

2. ILUZJA W ŻYCIU CZŁOWIEKA

Przedstawię teraz zjawisko, które może negatywnie wpływać na ewangelizację – albo przyczynia się do jej spowolnienia, albo sprawia, że staje się ona nieskuteczna, bo np. człowiek się przed nią zamyka i nie okazuje jej zainteresowania. Żyje po prostu w innym świecie.

Na temat tego zjawiska nie ma w Polsce publikacji. A jest ono wyraźnie obecne w życiu jednostki i społeczeństwa. Chcę podjąć problem iluzji w jej odniesieniu do ewangelizacji. Temat ten, ze względu na swoją aktualność, zasługuje na dalsze pogłębienie, a nawet na podjęcie w przyszłości odpowiednich badań (z zakresu socjologii, psychologii i mediologii).

Iluzja jest to przekonanie o czymś, co nie istnieje w rzeczywistości.

Należy zwrócić uwagę, że jest to p r z e k o n a n i e, a więc liczący się akt naszej psychiki. A zatem nie jest to tylko mniemanie, supozycja czy podejrzenie, kiedy stosowany jest zwrot „wydaje mi się”. W iluzji człowiek jest zawsze głęboko przekonany o czymś, co tak naprawdę wcale nie istnieje. Jest tak przekonany, że nie doznaje w tym względzie żadnych wątpliwości. I właśnie dlatego świat iluzji jest bardzo groźny. Potrafi zawładnąć całym człowiekiem. Mówi się dlatego o „zauroczeniu”, „ośnieniu”, czy nawet „zaślepieniu” iluzją.

Wprawdzie „złudzenie” nie jest synonimem „iluzji”, to jednak gdy mówi się o kimś, że „żyje złudzeniami”, chce się dać do zrozumienia, iż tkwi on w świecie iluzji. Nie zawsze bowiem złudzenie buduje iluzyjność życia. Nie można tego

powiedzieć np. o „złudzeniu optycznym” czy „złudzeniu akustycznym”. Iluzja jest zjawiskiem, które odnosi się do całego człowieka i obejmuje wszystkie obszary jego życia. Rzutuje na jego myślenie, podejmowanie decyzji i codzienne postępowanie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w sposób mistrzowski iluzja buduje pozory prawdy.

Tak zwana kultura masowa, która jest „kulturą ułatwioną”, stymuluje w człowieku potrzebę obcowania ze światem iluzji. Przejawem tego jest dziś rosnąca popularność książek i filmów o Harrym Potterze.

Człowiek doznaje iluzji w różnych sytuacjach swojego życia.

Od pewnego czasu ustawiana jest na polskich szosach makieta radiowozu i stojącego policjanta. Na jej widok kierowcy zmniejszają szybkość i dopiero później stwierdzają z ulgą, że ten radiowóz i ten policjant to przecież iluzja. Bo, przypomnijmy, iluzja jest to przekonanie o czymś, co nie istnieje. Ktoś na przykład jest przekonany, że stał się niezwykle aktywnym człowiekiem, ponieważ bardzo dużo i bardzo głośno mówi albo stale krytykuje innych ludzi, albo też ucieka w świat nierealnych marzeń. Ktoś inny zaś stał się człowiekiem konfliktowym, tkwi jednak w iluzji i dlatego nie jest w stanie odnieść się krytycznie do swojego postępowania.

Iluzja daje znać o sobie również w uduwnionej modzie, gdy młody mężczyzna jest przekonany, że damskie ozdoby jego głowy (np. uszu czy nosa) albo dziwaczne ubranie podnoszą jego wartość i znaczenie.

Wyjątkowo groźny świat iluzji w swoim życiu budują osoby, które znajdują się w stanie uzależnienia – od alkoholu, narkotyków i od mediów. To właśnie magia iluzji sprawia, że bardzo trudno jest tym osobom wyrwać się z uzależnienia.

Jest także iluzja polityczna. Różne badania i sondaże wykazują, że w Polsce są obywatele, którzy z nostalgią myślą o czasach komunistycznych, podobnie jak w Niemczech są ludzie, którzy żałują, że nie rządzi tam partia faszystowska.

Niestety, iluzja jest obecna również w życiu religijnym niektórych chrześcijan. Bo jak nazwać, jeżeli nie przejawem iluzji, oświadczenie, że ktoś dlatego nie uczęszcza do kościoła, bo nie ma czasu albo dlatego nie spowiada się, ponieważ nie ma grzechu.

Szczególnie groźna jest iluzja grzechu. Szatan, kusząc, posługuje się magią iluzji, wskutek czego człowiek widzi same korzyści w czynie, który jest moralnie zakazany. A pokusa staje się bardzo pożądana.

Mechanizm iluzji jako narzędzie w rękach złego ducha widać bardzo wyraźnie w scenie kuszenia pierwszych ludzi. Mówi on do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”. Pokusa natychmiast rozbudza iluzję u kobiety, dlatego, czytamy dalej w Księdze Rodzaju: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do zjedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3, 4–6). Czy może być lepsza ilustracja, ukazująca rolę iluzji w pokusie do grzechu?

3. MEDIA ŹRÓDŁEM ILUZJI

Należy też powiedzieć o iluzji, która pochodzi od mediów. Już od bardzo dawna mówi się, że wytwórnie filmowe są fabrykami iluzji. Dziś tej iluzji jest coraz więcej, ponieważ media stale się rozwijają – liczebnie i jakościowo. Można więc mówić, że świat mediów to świat iluzji. A jeszcze nie tak dawno wiązano iluzję wyłącznie z występami artystów cyrkowych.

Jakie są oblicza medialnej iluzji? Najwięcej na tym polu dokonują media audiowizualne. Iluzja w ich wydaniu potrafi ludzi urzekać. W mediach tych narzędziem iluzji jest zasadniczo obraz – zawsze ruchomy i fascynujący. Intryguje on odbiorców orgią kolorów i magią rytmicznej muzyki.

Obraz jest nośnikiem pewnych zjawisk, które dziś niepokoją ludzi odpowiedzialnych za przyszłość młodego pokolenia. Zjawiska te mogą być również zagrożeniem dla ewangelizacji.

Media stały się gigantyczną fabryką iluzji, wskutek tego tworzą w świadomości swoich odbiorców iluzoryczne obrazy rzeczywistości. Przekazują własne ujęcie faktów, wydarzeń, sytuacji, zjawisk itp. Są to medialne obrazy rzeczywistości. Często te obrazy całkowicie odbiegają od stanu faktycznego, stanowią jego krzywe zwierciadło – po prostu fałszują otaczającą człowieka rzeczywistość.

Powstaje wtedy obraz iluzoryczny, tzn. taki, który nie ma potwierdzenia w rzeczywistości, a jest wytworzony przez media.

Oto kilka przykładów.

- Ujęciem iluzorycznym jest medialny obraz polskiej rodziny. Przecież takiej rodziny, jaką nam pokazują media, nie ma w rzeczywistości. W niektórych mediach rodzina z wyraźną patologią staje się wręcz obrazem reprezentatywnym, przy jednoczesnym postępowaniu rodziny wielodzietnej.

- Obraz społeczeństwa, również jest ujęciem iluzorycznym. Są media, w których należy do dobrego tonu negatywne mówienie o Polakach – z całkowitym wyłączeniem ich osiągnięć i zalet.

- Mamy także medialny obraz działalności charytatywnej, z którego ma wynikać, że tylko jedno działanie, tzw. świąteczne i z potężnym wsparciem mediów poważnie traktuje ludzi potrzebujących. Dlatego młodzież spotkana na ulicy zapewne nie uwierzyłaby, gdyby jej powiedziano, że instytucją, która w Polsce najczęściej czyni dla ludzi biednych, jest Kościół, służący im codziennie i bez hałasu.

Sz szczególnie groźny jest medialny obraz wartości, który proponuje się, a właściwie – narzuca odbiorcom niektórych mediów. Ten obraz jest spłaszczony, bo sprowadzony wyłącznie do wartości jednego tylko poziomu.

Na przykład w tzw. kolorowych pisemkach wydawanych za granicą liczą się wyłącznie takie wartości, jak: kariera, dobrobyt, uroda, kondycja fizyczna. Natomiast nawet nie wspomina się tam o miłości bezinteresownej, dobroci, uczynności, religijności czy o patriotyzmie.

Młody człowiek z lektury takich pisemek wynosi iluzoryczny obraz życia, w którym nie ma miejsca na obowiązki wobec Boga i ludzi oraz na solidną pracę nad sobą. Dominują tam postawy roszczeniowe, które pogłębiają egoizm oraz izolują od ludzi i od twórczych kontaktów ze wspólnotą. Człowiek, który żyje w takim świecie iluzji, nastawiony jest na branie od innych, nie natomiast nie daje drugiemu człowiekowi. Tacy ludzie nie tylko nie włączają się do dzieła ewangelizacji, lecz są szczelnie zamknięci na jego wpływy.

Jak widać, świat iluzji szkodzi duchowemu i moralnemu dobru człowieka. Szkodzi samemu człowiekowi, który poddaje się urokom iluzji i dobrze się z tym czuje. Jeżeli zaś świadomie zgadza się na trwanie w iluzji, popełnia wykroczenie moralne, wszak iluzja zakłamuje rzeczywistość i jest zaprzeczeniem prawdy. Iluzja studzi apostołski zapał i gasi entuzjazm ewangelizacyjny.

4. EWANGELIZUJĄCY CHRZEŚCIJANIN WOBEC ILUZJI

Nie wolno ulegać iluzji. Należy ją zdecydowanie i konsekwentnie eliminować ze swojego życia. Tym bardziej że trzeba iść z Kościołem, aby w nowym tysiącleciu skutecznie ewangelizować świat.

Jak pokonywać iluzję?

- Najpierw przyjrzyjmy się, jak czynił Chrystus. Był zawsze przeciwnikiem iluzji. Dlatego pomagał ludziom w wychodzeniu z jej niewoli. Nie używał słowa „iluzja”, bo go nawet nie było w ówczesnym języku żydowskim. Natomiast piętnował te zachowania ludzi, które wskazywały na poddawanie się iluzji.

Oto dwa przykłady.

Chrystus dostrzegał różne postaci iluzji w religijności ludzi, których spotykał. Dlatego wypowiedział kiedyś takie słowa: „Nie każdy, który mi mówi »Panie, Panie!« wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21).

W dniu Sądu zaś do osób, które będą usiłowały odwołać się do swoich rzekomo dobrych czynów, tak powie Syn Boży: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!” (Mt 7, 23).

Czytając ten fragment Ewangelii św. Mateusza, można mieć pewność, że na Sądzie Ostatecznym człowiek pozna w pełni cały fałsz iluzji, oraz to, jak bardzo błędził w swoim życiu, kierując się jej urokiem.

Inny przykład tego, jak Chrystus reagował na poddawanie się iluzji. Oto w drodze do Kafarnaum uczniowie wiedli spór, kto z nich jest największy.

Gdy Jezus dowiedział się, o co poszło, powiedział do nich: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!” (Mk 9, 35). Jakże dosadnie i przekonująco zwracał się Chrystus do uczniów, którzy nie mogli sobie poradzić z ambicjonalną iluzją.

Jak widać, Chrystus w swoich wypowiedziach otwierał oczy ludziom owładniętym iluzją. I w ten sposób sprowadzał ich na ziemię. Takich i podobnych sytuacji opisanych na kartach Ewangelii jest wiele. Dobrze byłoby, kiedyś przeczytać wszystkie cztery Ewangelie, zwracając szczególną uwagę, jak Jezus reaguje na iluzję w życiu człowieka.

Podobnie powinno się postępować, gdy ulegniemy iluzji: trzeba sprowadzać na ziemię siebie oraz bliźnich, którym można byłoby pomóc. Do tego jednak niezbędna jest postawa samokrytycyzmu. Człowiek bezkrytyczny i naiwny sam nie wyrwie się z niewoli iluzji.

- Innym sposobem, pomocnym w wyzbyciu się iluzji jest zasada, którą przypomina Jan Paweł II w Liście *Novo millennio ineunte*. Mówi tam, że powinniśmy „najpierw »być«, zanim zaczniemy działać” (NMI, 15). I wtedy przytoczył Papież słowa, którymi napomniął Jezus Martę: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba tylko jednego” (Łk 10, 41–42). Ewangeliczna Marta poddała się pewnej iluzji, zapominając przez chwilę, że Chrystus jest ważniejszy od przygotowywanego posiłku czy od obowiązującej gościnności. Refleksja przed każdym działaniem pozwoli człowiekowi uświadomić sobie, jaka jest hierarchia wartości, obowiązków, prac i zadań do wykonania.

- Iluzja wdziera się przede wszystkim tam, gdzie są luki w wiedzy, gdzie jest brak gruntownego wykształcenia religijnego. Albo też, gdy do wielkich życiowych spraw podchodzi człowiek w sposób płytki i dyletancki.

Dlatego skutecznym środkiem przeciwko iluzji jest systematyczne pogłębianie wiedzy – ogólnej i religijnej. Należy więc gruntownie uczyć się i dużo czytać. Oglądanie telewizji i czytanie mało ambitnych gazet nie zapewni mądrości, może się natomiast stać okazją do wejścia w orbitę działań iluzorycznych.

Ponadto, należy jak najczęściej rozmawiać z ludźmi światłymi. Wymiana myśli, dyskusja, umiejętność przekonywania i mądry dialog pomogą uchronić się przed światem iluzji i pogłębić w sobie dociekliwość intelektualną.

- Skuteczną przeciwwagą iluzji jest kreatywność człowieka. Osoby, które w swoim życiu postawiły na twórczość, nie mają na ogół trudności ze światem iluzji. Twórczość ma to do siebie, że jest konkretna i wymierna. Zawsze można ocenić to, co człowiek tworzy, np. rezultaty jego uzdolnień i talentów, zdobytej nauki i doświadczenia.

Jak wiadomo, każda praca może się stać twórczością człowieka. Natomiast bezczynność, lenistwo i postawa „objiania się” są najlepszą pożywką świata iluzji. Dlatego codzienny rachunek sumienia z tego, co zostało dokonane jest skutecznym sposobem w usuwaniu iluzji i w zabezpieczeniu się przed nią.

- Środkiem, który w wyjątkowym stopniu strzeże człowieka przed pokusą iluzji, jest modlitwa. Sprawia, że człowiek „chodzi po ziemi”, bo często staje przed Panem i rozmawia z Nim. Dlatego stać go na właściwe odniesienia i proporcje wobec rzeczywistości.

Dzięki modlitwie udział chrześcijanina w ewangelizacji staje się bardzo konkretny i owocujący, bo jest przejawem miłości do Boga i ludzi. Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów polskich przybyłych do Rzymu w 1998 r. tak powiedział: „Pamiętajcie, że żadna aktywność zewnętrzna na rzecz ewangelizacji nie zastąpi modlitewnego zjednoczenia z Bogiem” (Przemówienie z 2 lutego 1998 r.). A zatem ewangelizacja bez modlitwy nigdy nie będzie skuteczna i powszechna.

Mówiąc w cytowanym Liście apostolskim o ewangelizacji, Papież przypomniał, że w tej działalności Kościół powinien zawsze liczyć „na pomoc Pocieszyciela, Ducha Prawdy (por. J 14, 7), którego zadaniem jest właśnie prowadzić Kościół »do całej prawdy«” (J 16, 13).

Dlatego, pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu do całej prawdy, należy unikać niebezpiecznej iluzji oraz tego wszystkiego, co zakłamuje człowieka i otaczający go świat. Aby zawsze mógł uwielbiać Tego, który jest Prawdą (por. J 14, 6).

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki
Łódź

ABORCJA I JEJ ASPEKTY KARNE

WPROWADZENIE

Doktryna i Magisterium Kościoła, opierając swoje nauczanie na Starym i Nowym Testamencie, od samego początku istnienia Kościoła jasno i precyzyjnie stawały w obronie świętości i nienaruszalności ludzkiego życia od samego początku jego istnienia, czyli od poczęcia w łonie matki aż do naturalnej śmierci. Współczesne spojrzenie na zagadnienie wolności człowieka i jego wynaturzone odniesienie do możliwości decydowania o wszystkim, co z człowiekiem jest związane, sprawiło, że problem aborcji, jednoznaczny i precyzyjny w nauczaniu Kościoła, stał się dla wielu ludzi nie do pogodzenia z nowoczesną wizją człowieka i świata. W takim kontekście niezwykle ważne wydaje się nam, by skupić naszą uwagę na zagadnieniach, które dotyczą skutecznego przerwania ciąży, a jednocześnie jego aspektów prawnych w prawie karnym Kościoła.

1. DEFINICJA „ABORCJI”

Definicja „aborcji” wywoływała na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci wiele dyskusji, gdyż ani Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r., ani obecnie obowiązujący, promulgowany w 1983 r., takiej definicji nie podają. Na przestrzeni lat powstało zatem, niezwykle istotne pytanie – jak rozumieć aborcję? Pytanie to odnosiło się w całej swojej esencji do rozstrzygnięcia kwestii najważniejszej: czy aborcją jest jedynie usunięcie z łona matki płodu niezdolnego do samodzielnego życia, czy też przez pojęcie to należy rozumieć ponadto jakiegokolwiek działanie człowieka, w skutek którego następuje śmierć płodu w łonie matki, niezależnie od faktu jego usunięcia, czy też nie. Pytanie to, zawierające w sobie niezwykle istotną z punktu widzenia prawa wątpliwość, sięga, jak się wydaje co najmniej XVI w., kiedy w wydanej przez papieża Sykstusa V Konstytucji *Effraenatam* aborcja została zdefiniowana jako *fetus immaturi eiectio*.

Dyskusje doktrynalne poprzedzające wydanie obecnego Kodeksu prawa kanonicznego prezentowały z jednej strony opinie tych autorów, którzy twierdzili, że momentem dokonania przestępstwa aborcji jest moment przerwania ciąży¹, w skutek czego następuje usunięcie płodu, jak i tych, którzy jednoznacznie definiowali aborcję jako usunięcie niezdolnego do samodzielnego życia płodu z łona matki². Ukazanie się nowego Kodeksu w 1983 r. dyskusji doktrynalnych nie zakończyło i opinie dotyczące pojmowania aborcji, a zwłaszcza momentu jej dokonania, w różnych komentarzach kodeksowych w różny sposób były przedstawiane³.

Wątpliwość, o której mowa, została rozstrzygnięta przez Papieską Komisję do Spraw Interpretacji Kodeksu prawa kanonicznego, która w 23 maja 1988 r. na postawione pytanie:

Utrum abortus, de quo can. 1398, intelligitur tantum de eiectione fetus immaturi, an etiam de eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuretur,

odpowiedziała w sposób następujący:

Negative ad primum partem; affirmativum ad secundam.

Podana wyżej autentyczna interpretacja Komisji oznacza, że przez pojęcie aborcji należy rozumieć nie tylko usunięcie płodu niezdolnego do samodzielnego życia z łona matki, ale ponadto zabójstwo płodu dokonane w jakikolwiek sposób i w jakimkolwiek czasie, od momentu jego poczęcia. Oznacza to, że nie ma znaczenia metoda i sposób dokonania aborcji. Nie jest istotne, czy aborcja nastąpiła w skutek zastosowania środków chemicznych, czy też fizycznych lub mechanicznych⁴. Ważny jest natomiast skutek, którym, aby nastąpiła aborcja, musi być fakt

¹ F. X. Wernz, P. Vidal, definiując aborcję jako *delictum dolosi homicidii*, stwierdza, iż ma ona miejsce, gdy płód ludzki „ante tempus a natura ad parturiendum praestitutum dolose interficitur sive per occisionem in utero matris, quam sequitur eiectio foetus, sive per ipsam violentam eiectionem foetus immaturi cum morte coniunctam” (F. X. Wernz, P. Vidal, *Jus Canonicum*, VII, Romae 1951, s. 546).

² Jako przykład Roberti stwierdza, iż aborcja: „è espulsione dell’utero materno di un feto vivente, che non sia capace di vivere fuori dall’utero. [...] L’essenza dell’aborto è nella separazione del feto dall’organismo materno. Perciò, se il feto si trova ancora nell’utero, ma il contatto naturale, necessario per la vita è già interrotto, l’espulsione che segue non è aborto in senso morale” (F. Roberti, *Aborto*, w: *Dizionario di Teologia Morale*, Roma 1957).

³ Komentując obydwa sposoby ujmowania problemu aborcji A. Molina stwierdza: „Al dar la definición más común, los autores querían señalar que la malicia del aborto estaba no en la expulsión de cualquier feto, sino de un feto vivo y no viable. El hecho de que se le mate en el seno materno y posteriormente se lo extraiga a trozos o se le expulse fuera del seno materno conservando su vida no modifica los hechos ni cambia la intencionalidad. Tanto en la primera figura como en la segunda hay voluntad occisiva y malicia abortiva”, A. Molina Melia, *Estudio jurídico-canónico de la reciente legislación abortista Española*, „Revista Española de Derecho Canónico” 41 (1985), s. 472.

⁴ Jak pisze E. Szafrowski: „Sposób, w jaki dokonuje się czynu przestępczego, może być w zasadzie dwojaki: albo zastosowanie środków powodujących wprost spędzenie płodu, albo dokonanie mechanicznego zabiegu (choćby nawet w takiej formie, jak noszenie ciężarów, intensywne uprawianie sportu) zmierzającego do przerwania ciąży. Najczęściej stosuje się zabieg chirurgiczny.

przerwania ciąży, a więc śmierć ludzkiego płodu. Warto zatem podkreślić, że fakt przestępstwa dokonuje się w momencie zabójstwa płodu w łonie matki. W zasadzie nie jest istotne czy płód, po dokonaniu zabójstwa, zostanie usunięty z łona matki, czy też nie, gdyż usunięcie go w żaden sposób nie pomnaża winy podmiotu dokonującego aborcji⁵.

Jest jeszcze jeden niezwykle istotny element definicji aborcji podanej w interpretacji Komisji, o której mowa. Mianowicie, stwierdza ona, iż aborcją jest zabójstwo płodu dokonane w jakimkolwiek czasie od jego poczęcia. Kwestia ta, jak się wydaje, nie jest rozumiana jednoznacznie przez autorów. Są bowiem tacy, którzy utrzymują, iż można mówić o aborcji jedynie w odniesieniu do zabójstwa dokonanego na płodzie nie mającym więcej niż 180 dni, w przeciwnym bowiem wypadku, jak utrzymują, nie należy mówić o aborcji, lecz o zwykłym zabójstwie⁶. Taka interpretacja pojęcia aborcji nie wydaje się słuszna, gdyż jakkolwiek można dyskutować co do zdolności płodu do samodzielnego życia po ukończeniu szóstego miesiąca, to jednak interpretacja dokonana przez Komisję wydaje się jednoznaczna: *quocumque tempore a momento conceptionis*.

Warto zatem zauważyć, że mając na uwadze wszystko to, co wyżej powiedziano, nie jest aborcją zabójstwo dziecka zdolnego do samodzielnego życia dokonane poza łonem matki. W tym bowiem przypadku można mówić jedynie o zabójstwie sankcjonowanym przez kan. 1397 KPK. Nie jest również aborcją i nie jest jednocześnie zabójstwem usunięcie nieżywego płodu, którego śmierć nastąpiła w łonie matki z przyczyn naturalnych lub na skutek niezamierzonego działania.

Współczesne rozumienie aborcji oraz istniejące obecnie przepisy prawne dotyczące jej konsekwencji karnych są rezultatem wielu dyskusji doktrynalnych⁷, a przede wszystkim wynikiem prac związanych z tworzeniem *Coetus studiorum de jure poenali*. Zanim przedstawimy zatem obecnie obowiązujące przepisy dotyczące skutków karnych, jakie wywołuje skuteczne przerwanie ciąży, prześledźmy

Sposób wykonania zabiegu jest obojętny, liczy się zamiar przestępczy” (E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, IV, Warszawa 1986, s. 365).

⁵ Jak pisze V. Mancini: „L’aborto si compie con l’uccisione del feto, e non con l’espulsione di questo, giacché il danno che la legge vuol prevenire o reprimere, si verifica con il primo evento”. I dalej: „Può essere espulso in conseguenza dell’uccisione di esso, senza che per ciò il danno cagionato si accresca; oppure può essere ucciso nell’utero senza che ne consegua l’espulsione, come quando, per l’estrazione si rende necessario l’intervento chirurgico”, V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, VII, Torino 1984, s. 624.

⁶ Jako przykład: V. De Paolis, *Aborto*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano 1993, s. 1–2.

⁷ Jak stwierdza Di Mattia: „Dalla primitiva concezione dell’aborto come *eiectio foetus*, è stato osservato, legata alla etimologia e ad una determinata situazione culturale, che conosceva quasi unicamente questo mezzo per interrompere la gravidanza, si è passati al concetto più ampio e più realistico di oggi, che chiama aborto qualsiasi interruzione volontaria e diretta della gravidanza, sia che l’uccisione dell’embrione-feto si produca mediante *eiectio*, come pure in qualsiasi altro modo”, G. Di Mattia, *L’aborto: aspetti medico-legali e punibilità in diritto canonico*, „Appolinaris” 61 (1988), s. 768.

kolejne etapy powstawania normy zawartej w kanonie 1398 nowego Kodeksu prawa kanonicznego.

2. KODEKS PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 R. I PROCES REFORMY

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. w kan. 2350 § 1 stwierdzał:

Procurantes abortum, matre non excepta, incurruntur, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea deponantur.

Norma prawna zawarta w kanonie wyżej cytowanym była jednoznaczna. Zawierała bowiem karę ekskomuniki *latae sententiae* wszystkich, którzy uczestniczyli w dokonaniu przestępstwa aborcji, a dla duchownych *depositio*. Warto podkreślenia jest sformułowanie użyte w kanonie *matre non excepta*, które jednoznacznie podkreślało, iż karze ekskomuniki za popełnione przestępstwo podlegała również matka dopuszczająca się aborcji. Stwierdzenie to wydawać by się mogło niepotrzebne, gdyż udział matki w przestępstwie aborcji jest oczywisty, skoro to właśnie ona decyduje się w sposób dobrowolny na dokonanie czynu, nie było tak jednak ze względu na pojawiające się w okresie opublikowania *Corpus Iuris Canonici* głosy doktrynalne pozbawiające matkę odpowiedzialności karnej za dokonaną aborcję⁸.

Norma prawna zawarta w kan. 2350 § 1 CIC w czasie przygotowywania nowego Kodeksu prawa kanonicznego uległa znaczącej modyfikacji. Podstawą rozpoczęcia prac stała się zasada przyjęta w *Documentum* I Synodu Biskupów z 1967 r., która przestrzegała, aby przygotowywane normy nowego Kodeksu nie były zbyt rygorystyczne, tak aby w sposób jednoznaczny dał o sobie znać charakter duszpasterski prawa kanonicznego. W myśl tej zasady w *Praenotanda* do Schematu Dokumentów z 1973 r. czytamy:

Itaque totum jus poenale ad externum tantum forum limitatum est, christianae misericordiae maximus datus est locus, pastorales rationes summopere promotae sunt atque totis viribus curatum ut punitio iis numquam ut punitio iis numquam noceat, et ut humanae personae dignitas et iurium tuitio omnino observentur⁹.

Zgodnie z przedstawionymi wyżej wytycznymi kan. 71 Schematu z 1973 r. stwierdzał:

Qui abortum procurat, in latae sententiae interdictum incurrat, et, si clericus, etiam in suspensionem.

⁸ Por. tamże, s. 742.

⁹ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 5.

Jak łatwo zauważyć kan. 71 Schematu z 1973 r. nie ustanawiał, w odróżnieniu odpowiedniej normy Kodeksu z 1917 r., kary ekskomuniki *latae sententiae* za popełnienie przestępstwa aborcji, zmniejszając znacznie ciężar gatunkowy kary określony jako interdykt, a w przypadku duchownych *suspensa latae sententiae*. Ponadto, należy zauważyć, iż w projektowanym brzmieniu kanonu zostało usunięte sformułowanie: *matre non excepta*. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, iż w rozumieniu doktryny lat siedemdziesiątych było oczywiste, iż odpowiedzialność karna matki dziecka, na równi z innym osobami dokonującymi aborcji jest nie do podważenia. Dlatego sformułowanie to stało się bezużyteczne i niepotrzebne.

Do 1981 r. kanon 71 Schematu z 1973 r. nie uległ zmianie. W takim samym brzmieniu pojawił się w *Schema Codicis Juris Canonici* z 1980 r. pod numerem 1350 przygotowywanej Księgi VI Kodeksu. Co prawda, pojawiły się głosy w czasie dyskusji na posiedzeniu Komisji przygotowującej schemat Kodeksu w 1977 r., aby kara za dokonanie aborcji była karą *ferendae sententiae*, niemniej głosy te nie uzyskały poparcia, gdyż jak podkreślano, aborcja jest przestępstwem w większości przypadków dokonywanym tajnie, w związku z tym nie jest możliwe nałożenie kary, z racji braku wiedzy o dokonanym czynie. W przypadku bowiem kary *latae sententiae* kara zostaje zaciągnięta w momencie popełnienia samego przestępstwa¹⁰.

W 1981 r. nieoczekiwanie Komisja Papieska na październikowej Sesji Plenarnej postanowiła powrócić do normy z 1917 r., zastępując karę interdyktu i suspensy, odpowiednio dla osoby świeckiej i duchownej, karą ekskomuniki. Jak czytamy w tekście *Relatio* z 1981 r. :

1. *Conservanda est poena excommunicationis quamvis in nova legislatione interdictum fere idem sit ac excommunicatio, nam mutatio vocabuli hodiernis temporibus quibus crimen abortus in toto mundo semper majores dimensiones assumit, minime opportune videretur.*

2. *Iuxta aliquem Patrem retineri debet ad litteram can. 2350 § 1 C.J.C.*¹¹

W związku z powyższym nowy zmodyfikowany kanon brzmiał w sposób następujący:

*Qui abortum procurat, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae incurrit*¹².

Jaki był powód tak nieoczekiwanej zmiany nastawienia Komisji w stosunku do kary za przestępstwo aborcji, skoro najpierw postanowiła złagodzić karę, a następnie w praktyce powróciła do brzmienia Kodeksu z 1917 r. trudno wyjaśnić. Kardyn-

¹⁰ *Consultores autem censent opportunam esse poenam latae sententiae, alioquin omni efficacia privaretur, cum multi casus aborti sint occulti*, „Communicationes” 9 (1977), s. 317.

¹¹ *Pontificia Commissio Codicis Juris Canonici Recognoscendo, Relatio complectens syntesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Juris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1981, s. 304.

¹² Tamże.

nał Pericle Felici, przewodniczący Komisji, jako powód tejże decyzji podał racje psychologiczne oddziaływania ekskomuniki. Jasne jest bowiem, że oddziaływanie zapobiegawcze ekskomuniki, będącej karą o wiele cięższą w swoich skutkach od interdyku czy suspensy, przynajmniej w teorii, może być większe. W każdym razie kanon dotyczący aborcji w przedstawionej powyżej formie zostaje umieszczony w schemacie Kodeksu prawa kanonicznego przedstawionym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II w 1982 r. i pod numerem 1398 znalazł się w promulgowanym przez tegoż Papieża 25 stycznia 1983 r. Kodeksie prawa kanonicznego.

3. KODEKS PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 R.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w kan. 1398 stwierdza:

Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa.

Jak wynika z zacytowanego wyżej kanonu, przestępstwo aborcji polega na skutecznym przerwaniu ciąży. Nie jest przestępstwem sama próba dokonania aborcji. Zatem, aby można było mówić o przestępstwie, należy mieć pewność, że podjęte działanie, niezależnie od sposobu, doprowadziło do przerwania ciąży. Niektóre sposoby, takie jak kraniotomia czy usunięcie płodu niezdolnego do samodzielnego życia z łona matki taką pewność pozwalają osiągnąć. Co do innych, mamy tu na względzie niektóre typy pigułek, może istnieć przypuszczenie, nie zaś pewność, chyba że w poszczególnych wypadkach pigułki te taką pewność pozwalają osiągnąć¹³.

W karę ekskomuniki popadają wszyscy, którzy powodują przerwanie ciąży. Matka dziecka zaciąga karę ekskomuniki, jeśli sama powoduje przerwanie ciąży lub jeśli korzysta z czyjejś interwencji dokonanej na swojej osobie. Karze ekskomuniki podlega również lekarz dokonujący aborcji, jak i wszyscy jego pomocnicy, którzy swoim działaniem powodują skuteczne przerwanie ciąży¹⁴.

Aborcja może zostać dokonana w sposób bezpośredni lub pośredni. Aborcja dokonana w sposób bezpośredni, polegająca na intencjonalnym działaniu z wykorzystaniem ściśle określonych środków i metod, jest zawsze przestępstwem i nie

¹³ Por. A. C a l a b r e s e, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 360.

¹⁴ Wydaje się, iż w przypadku pomocników lekarza dokującego aborcji nie ma zastosowania kan. 1329 § 2 KPK mówiący o współnikach przestępstwa, jeśli bez ich udziału przestępstwo nie byłoby dokonane, gdyż kan. 1398 KPK bardzo jednoznacznie określa sytuację prawną wszystkich, którzy uczestniczą w dokonaniu aborcji, bez dokonywania jakiegokolwiek podziału na sprawcę przestępstwa i jego współników. Zatem, należy stwierdzić jednoznacznie, iż wszyscy (lekarz, jego pomocnicy, pielęgniarka itd.), którzy powodują skuteczne przerwanie ciąży, podlegają karze ekskomuniki.

jest dozwolona¹⁵. Aborcja dokonana w sposób pośredni może przybierać różne formy i różnie może być interpretowana przez prawo karne Kościoła. Otóż, niedozwolone jest działanie, poprzez które aborcja staje się środkiem pozwalającym osiągnąć pozytywny cel dotyczący zdrowia matki¹⁶. Dozwolone natomiast jest działanie zmierzające do ratowania zdrowia matki, jeśli aborcja nie staje się środkiem, a jedynie konsekwencją podjętego leczenia¹⁷. W tym przypadku ani lekarz, ani matka nie zaciągają kary ekskomuniki, gdyż nie było ich intencją dokonanie aborcji. Warto podkreślić, iż osoba dokonująca aborcji wielokrotnie, tyle razy zaciąga ekskomunikę, ile dokonała aborcji.

Fundamentalną, jak się wydaje, kwestią w ujmowaniu aborcji jako przestępstwa jest tzw. *voluntas sceleris*, czyli wola dokonania przerwania ciąży¹⁸. Kto bowiem *occidit foetum in utero matris ut illum extrahat, nihil differt ab eo qui foetum occidit per extractionem, quam necessario sequi debeat mors; immo major est malitia in occisione quae fit directe in utero quam in permissione mortis foetus, quae permittitur per extractionem quin directe intendatur*¹⁹. Jak więc już wielokrotnie wspominaliśmy, nie ma znaczenia sposób dokonania aborcji, istotna jest natomiast *intentio criminis*, która staje się przyczyną, celem i środkiem prowadzącym do przerwania ciąży. Niezależnie bowiem od sposobu dokonania aborcji owa *intentio criminis* jest tą, która doprowadza do zamierzonego skutku²⁰.

4. SKUTKI EKSKOMUNIKI I UWALNIANIE Z KARY

Zgodnie z kan. 1331 §1 Kodeksu prawa kanonicznego:

Ekskomunikowanemu zabrania się:

- 1^o jakiegokolwiek udziału posługiwania w sprawowaniu Ofiary eucharystycznej lub w jakichkolwiek innych obrzędach kultu;
- 2^o sprawować sakramenty i sakramentalia oraz przyjmować sakramenty;

¹⁵ Jak czytamy u K. H. Peschke: „l’aborto è diretto quando l’espulsione del frutto non vitale o la distruzione del feto nel grembo è intesa come scopo dell’azione o come mezzo per ottenere questo scopo, per esempio l’aborto per salvare la reputazione di una madre non sposata” (K.H. Peschke, *Etica cristiana*, II, Roma 1985, s. 470).

¹⁶ Może tak się zdarzyć, iż zdaniem lekarzy aborcja jest konieczna w celu ratowania zdrowia matki. W sytuacji, w której aborcja staje się środkiem do osiągnięcia celu, choćby nawet pozytywnego, nie jest ona dozwolona, gdyż mamy do czynienia z celowym działaniem człowieka, mającym na celu przerwanie ciąży.

¹⁷ Jeśli matka dziecka np. popada w ciężką chorobę i jest możliwe jej wyleczenie jedynie po zastosowaniu ściśle określonych leków, to choćby leki te mogły powodować skutki uboczne w postaci przerwania ciąży, taka forma aborcji jest dozwolona.

¹⁸ Jak czytamy u G. Di Mattia: „E’ questa *voluntas sceleris* che imprime i lineamenti al reato di aborto, che tipicizza il *factum sceleris*, indipendentemente dalle circostanze e modalità di esecuzione, che incidono sulla valutazione della *quantitas delicti*” (G. Di Mattia, dz. cyt., s. 769).

¹⁹ F. X. Wernz, P. Vidal, dz. cyt., s. 549.

²⁰ Por. G. Di Mattia, dz. cyt., s. 770.

3^o sprawować kościelne urzędy lub posługi albo jakiegokolwiek inne zadania bądź wykonywać akty rządzenia”.

W myśl prawa Kościoła ekskomunika jest karą leczniczą, stąd podstawą jej istnienia w Kościele jest chęć złamania upor przestępcy i doprowadzenie go do poprawy. Istotą ekskomuniki jest pozbawienie podmiotu tych dóbr, które na mocy prawa Kościoła przynależą wszystkim wiernym. Dobra te wiążą się przede wszystkim z przystępowaniem wiernych do sakramentów, stąd kara ekskomuniki, zabraniając przestępcy przyjmowania takich sakramentów, jak pokuta czy Eucharystia, pozbawia go podstawowych dóbr, jakie wierny, uczestnicząc w życiu Kościoła, może otrzymać. Kara ta oczywiście nie jest w stanie przymusić przestępcy do nawrócenia się, gdyż taki stan zależy przede wszystkim od samego podmiotu i jego dobrej woli, niemniej odmawiając mu podstawowych dóbr, jakimi Kościół dysponuje, może skłonić go do żalu i ustania upor. Tenże brak upor połączony z chęcią korzystania z łask sakramentalnych stanowi podstawę uzyskania abszolucji od kary ekskomuniki²¹.

Sytuacja osoby, która zaciągnęła karę ekskomuniki na skutek dokonania skutecznego przerwania ciąży, jest taka sama, jak innych osób, które w skutek dopuszczenia się innych przestępstw pozostają w karze ekskomuniki. Trudno zatem przyjąć argumentacje niektórych autorów, którzy próbują sytuację osoby, która zaciągnęła karę ekskomuniki w skutek aborcji, uznać za lepszą od innych z racji na istniejące uwarunkowania społeczne, czy też kulturowe. W każdej z tych sytuacji konsekwencje karne są takie same i tak samo do abszolucji od kary wymagane jest odstąpienie od upor. Jego wyraźnym przejawem jest oczywiście przystąpienie do sakramentu pokuty. Przystąpienie to jest jednak możliwe, o ile przestępca zostanie uwolniony od kary. W przeciwnym bowiem wypadku, tak jak nie może on przyjmować innych sakramentów, tak nie może otrzymać sakramentalnej abszolucji. Zatem uwolnienie od grzechów musi być następstwem uwolnienia od kary.

Kara ekskomuniki zaciągana za popełnienie przestępstwa aborcji nie jest karą zarezerwowaną Stolicy Apostolskiej, stąd może być zdjęta przez Ordynariusza miejsca, w którym osoba będąca w karze ekskomuniki posiada stałe lub tymczasowe zamieszkanie lub na terenie którego aktualnie się znajduje. W ramach sakramentalnej spowiedzi władzę uwalniania od ekskomuniki oprócz ordynariusza miejsca, o którym była mowa, mają: każdy biskup²², kanonik penitencjarz kościo-

²¹ Jak pisze J. Syryjczyk: „Zmierzają do tego, aby przestępca nawrócił się i wszedł na drogę pełnej inkorporacji do Kościoła, co ostatecznie dokonuje się w sakramencie pokuty. Toteż przez ekskomunikę Kościół dąży nie tylko do poprawy społecznej, ale również do nawrócenia w sensie teologicznym. Dążenie to nie może być jednak identyfikowane ze skutecznością w postaci autentycznego nawrócenia. Do uzyskania abszolucji z cenzury wystarczy bowiem [...] zewnętrzne podporządkowanie się wymogom prawa” (J. Syryjczyk, *Pojęcie ekskomuniki w świetle zadań pastoralnych Kościoła w projekcie prawa karnego z 1973 r. oraz w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989), s. 144).

²² Por. kan. 1355 § 2 KPK.

ła katedralnego i kolegiackiego²³, kapelani w szpitalach, więzieniach oraz kapelani podróżujących na morzu²⁴. Ponadto w ramach sakramentalnej spowiedzi taką władzę mają spowiednicy, którzy zostali do tego delegowani, zgodnie z kan. 137 § 1 KPK, przez ordynariusza. Statuty III Synodu Archidiecezji Łódzkiej w art. 240 powyższą kwestię normują w sposób następujący:

Kapłani inkardynowani do archidiecezji łódzkiej oraz kapłani, o których mowa w art. 239²⁵, mają władzę uwalniania w ramach sakramentalnej spowiedzi od kar przewidzianych w kan. 1364 § 1 KPK (przestępstwa przeciw wierze) i 1398 KPK (przestępstwo przerwania ciąży)²⁶.

Oprócz sytuacji zwyczajnej, w której spowiednicy w zakresie wewnętrznym mogą uwalniać od kary ekskomuniki, każdy spowiednik ma taką władzę w wypadkach nadzwyczajnych, tzn. w niebezpieczeństwie śmierci²⁷ oraz w wypadku nagłym²⁸. Wydaje się jednak, że przepisy te nie mają zastosowania na terenie archidiecezji łódzkiej w odniesieniu do uwalniania od ekskomuniki zaciągniętej za przestępstwo aborcji, gdyż w myśl art. 240 Statutów III Synodu każdy kapłan, niezależnie od tego, czy jest inkardynowany do archidiecezji łódzkiej, czy też jedynie pełni na jej terenie posługę duszpasterską, ma stałą delegację Arcybiskupa Łódzkiego do uwalniania od tejże kary w ramach sakramentalnej spowiedzi.

ZAKOŃCZENIE

Norma zawarta w kan. 1398 Kodeksu prawa kanonicznego w sposób jasny i precyzyjny ustawia karę ekskomuniki *latae sententiae* dla wszystkich, którzy swoim działaniem powodują przerwanie ciąży. Norma ta, będąca w zasadzie powtórzeniem normy z kodeksowej z 1917 r., pomimo pojawiających się w trakcie reformy Kodeksu propozycji, ustanawia za aborcję najcięższą karę, jaka w kościelnym prawie karnym istnieje. Taka logika wydaje się słuszna z racji na ciężar przestępstwa, którym jest zabójstwo dziecka nie narodzonego, jak i na powszechny liberalizm, ujawniający się we współczesnym społeczeństwie, w sposobie pojmowania i ocenie moralnej aborcji. Kara ta, zgodnie z myślą Prawodawcy, ma oddziaływać profilaktycznie, stając się przestrożą dla tych, którzy zamierzają popełnić przestępstwo aborcji, a dla tych, którzy jej dokonali, ma stać się środkiem prowadzącym do nawrócenia i pojednania z Bogiem.

²³ Por. kan. 508 § 1 KPK.

²⁴ Por. kan. 566 § 2 KPK.

²⁵ Przepis dotyczy również kapłanów diecezjalnych nieinkardynowanych do archidiecezji łódzkiej, a także kapłanów należących do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, wypełniających na jej terenie jakkolwiek urząd lub posługę duszpasterską.

²⁶ *III Synod Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999, s. 67.

²⁷ Por. kan. 976 KPK.

²⁸ Por. kan. 1357 § 1 KPK.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki
Łódź

SĘDZIA WOBEC OPINII BIEGŁEGO W PROCESIE O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

WPROWADZENIE

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa wyróżnia cztery podstawowe środki dowodowe: oświadczenia stron¹, dokumenty, zeznania świadków i opinie biegłych. W niektórych rodzajach spraw ten ostatni, tzn. opinie biegłych, określany jest w Jurisprudencji jako środek o największej wartości dowodowej. Jaka jest jednak prawdziwa wartość dowodowa opinii biegłych, a w konsekwencji, jaka jest istotna różnica między *munus iudicanti* sędziego i *munus consulendi* biegłego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa – odpowiedź na to pytanie będzie dla nas zadaniem w niniejszym artykule.

1. KONIECZNOŚĆ SKORZYSTANIA Z OPINII BIEGŁEGO W PROCESIE KANONICZNYM

Kanon 1680 Kodeksu prawa kanonicznego stwierdza:

W sprawach dotyczących impotencji lub braku zgody spowodowanej chorobą umysłową, sędzia powinien skorzystać z pomocy jednego lub kilku biegłych, chyba że z okoliczności wyraźnie wynika, że jest to bezużyteczne; w pozostałych sprawach należy zachować przepis kan. 1574.

Z kolei kanon 1574 KPK dodaje:

Z pomocy biegłych należy skorzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia, oparte na doświadczeniu

¹ Zob. G. Leszczyński, *Oświadczenia stron jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne”, 43 (2000), 1–2, s. 107–121.

lub wiedzy, dla potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy.

Z powyżej zacytowanych kanonów wynika, że opinia biegłego jest niezbędna w sprawach małżeńskich, prowadzonych z tytułu niemocy płciowej lub choroby psychicznej strony, jednak może się ona okazać użyteczna również w innych rodzajach spraw, dopomóc w potwierdzeniu jakiegoś faktu lub poznaniu prawdziwej natury rzeczy. Biorąc pod uwagę interpretację wymienionych kanonów, dokonywaną na przestrzeni lat przez Jurisprudencję oraz znaczenie, jakie nadała ona środkowi dowodowemu, jakim jest opinia biegłych, należy sądzić, że jej uwzględnienie jest konieczne nie tylko w wyżej wymienionych sprawach, ale również we wszystkich innych, które dotyczą struktury wewnętrznej człowieka. Mamy tu na uwadze przede wszystkim różnego rodzaju zaburzenia sfery osobowościowej człowieka, które uniemożliwiają ważne wyrażenie zgody małżeńskiej. Należy do nich zaliczyć chociażby nerwice, patologie psychiczne, czy też dość często pojawiającą się w orzecznictwie trybunałów kościelnych niedojrzałość psycho-emocjonalną².

Z tekstu kan. 1574 KPK wynika, że obecność biegłych w procesie sądowym jest konieczna wtedy, gdy ich opinia może dopomóc w poznaniu prawdziwej natury rzeczy, a zatem może dopomóc w ustaleniu charakteru zaburzenia lub choroby psychicznej, jak i ich potencjalnego wpływu na podmiot, a przy tym na wyrażaną przez niego zgodę małżeńską. Jest rzeczą bowiem niezwykle istotną określenie natężenia zaburzenia, które może lub nie wpływać destrukcyjnie na podmiot, a w ten sposób może go uniezdalniać lub nie do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. W takich przypadkach, jak czytamy w jednej z sentencji *coram Fideicicchi*:

*...cum iudex non sit medicus et psychiatria, indiget... opera et suffragio peritorum, qui in hac arte sint bene versati, quique apprime designent naturam morbi ac bene congruenterque statuunt de statu mentis contrahentis tempore initi contractus matrimonialis*³.

W pewnych jednak okolicznościach wydaje się, iż opinia biegłego może okazać się bezużyteczna. Taka sytuacja może zaistnieć wtedy, gdy sędzia na podstawie zgromadzonego materiału dowodowego wyrobił już w sobie tzw. pewność moralną co do nieważności danego małżeństwa. Z drugiej jednak strony należy zaznaczyć, że biorąc pod uwagę główny cel dochodzenia dowodowego, jakim jest uzyskanie pewności moralnej co do ważności lub nieważności danego małżeństwa, a więc wykrycie prawdy o fakcie zaistnienia małżeństwa lub nie, opinia

² Zob. G. Leszczyński, *Niedojrzałość emocjonalna jako motyw stwierdzenia nieważności małżeństwa*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 6 (1997), s. 309–327.

³ *coram Fideicicchi*, 11 lipca 1952, „Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae”, 44 (1952), s. 434.

biegłego, jako osoby wysoce kompetentnej w danej dziedzinie, dla sędziego skądinąd obcej, może ukazać istniejące dowody w nowym świetle oraz przedstawić zaistniałe fakty w zupełnie nowej interpretacji. Wydaje się bowiem, że negacja konieczności skorzystania z pomocy biegłego w niektórych typach spraw niesie z sobą niejako antycypację samego wyroku. W każdym razie warto zauważyć, że brak opinii biegłego, nawet w sprawach prowadzonych z tytułu niemocy płciowej czy choroby psychicznej, nie powoduje nieważności wyroku, gdyż system prawny takiej sankcji nie przewiduje.

2. FORMA I PRZEDMIOT OPINII BIEGŁEGO

Analiza słownictwa, jakim posługuje się biegły w formułowaniu swojej opinii, pozwala zauważyć, że jest ono zasadniczo różne od tego, jakim posługujemy się w mowie potocznej. W związku z tym, biegły musi być świadomy, że formułowane myśli winny być zrozumiałe nie tylko dla niego samego, ale przede wszystkim dla sędziego, który niekoniecznie musi znać dogłębnie słownictwo czysto techniczne charakterystyczne dla danej dziedziny wiedzy. Co więcej nie tylko sędzia powinien zrozumieć dokładnie opinię biegłego, ale winna być ona czytelna i zrozumiała również dla stron w procesie. Zatem, jest rzeczą istotną, aby biegły, używając terminologii czysto naukowej, zaopatrzył swoją opinię w konieczne objaśnienia terminów tak, aby była ona zrozumiała również dla osób pozbawionych przygotowania naukowego w danej dziedzinie.

Warto w tym miejscu zauważyć, że biegły, wyrażając swoją opinię w odniesieniu do zdolności osoby do ważnego zawarcia małżeństwa, powinien również poznać w sposób wystarczający terminologię kanoniczną. W przeciwnym bowiem razie istnieje niebezpieczeństwo pomieszania znaczenia terminów używanych przez sędziego i biegłego. Problem w głównej mierze polega na tym, że terminologia stosowana przez prawo kanoniczne nie zawsze pokrywa się z tą, która jest charakterystyczna dla takich dziedzin nauki, jak psychiatria czy psychologia.

Spoglądając na opinię biegłego z punktu widzenia formalnego, należy zaznaczyć, iż jej struktura winna przedstawiać się w sposób następujący:

- imię, nazwisko i tytuł naukowy biegłego, nazwisko sędziego, określenie przedmiotu opinii, data i przysięga;
- ukazanie faktów i wskazanie metody;
- dyskusja zawierająca motywację;
- wnioski dotyczące konkretnego przypadku⁴.

⁴ Por. B. Gianesin, *Periziae capacità consensuale nel matrimonio canonico*, Padova 1989, s. 114–115.

Opinia biegłego, która zawsze winna być wyrażona na piśmie, musi zawierać motywację przedstawionych wniosków. Wymaga tego zresztą Prawodawca, który w kan. 1578 § 2 KPK stwierdza:

Biegli powinni jasno wskazać, na podstawie jakich dokumentów lub innych odpowiednich sposobów upewnili się o tożsamości osób, rzeczy lub miejsc, jaką metodą i w jaki sposób postępowali w wykonywaniu zleconego im zadania i na jakich argumentach opierają przede wszystkim swoje wnioski.

Kodeks prawa kanonicznego nie określa w sposób precyzyjny środków, jakimi powinien posługiwać się biegły. Jurysprudencja natomiast, jako najważniejsze uznaje bezpośrednie badanie samego podmiotu. Wskazuje przy tym jednocześnie, iż biegły winien zawsze odnieść się do wszystkich innych elementów sprawy, takich jak zeznania świadków czy dokumenty, na których opiera swoją opinię⁵.

Przedmiot opinii, który przekazuje sędzia biegłemu, winien być przede wszystkim w zakresie kompetencji biegłego. Pytania postawione przez sędziego biegłemu nie mogą żądać od niego wydania osądu prawnego co do zdolności podmiotu, winny natomiast dotyczyć struktury psycho-fizycznej człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem jego sfery intelektualnej i wolitywnej. W sposób bardzo precyzyjny kwestię tę wyjaśnia jedna z sentencji *coram Davino*:

Peritorum ... est Iudicem edocere: a) de existentia psychica perturbationis, aput partem quae incapax praedicatur, tempore matrimonii; b) de natura, origine ac gravitate istiusmodi perturbationis; c) de influxu perturbationis in processu deliberationis ad matrimonium⁶.

Podobnie czytamy w innej *coram Egan*:

Peritus rei psychologicae vel psychiatricae, qui in causa nullitatis matrimonii invitatur ut mentem suam aperiat de coniuge qui dicitur tempore suarum nuptiarum caruisse necessaria iudicii discretione ob morbum vel abnormitatem psychicam, officio tenetur ut in suffragio suo patefaciat saltem haec quae sequuntur: 1) de quonam morbo vel abnormitate agatur; 2) nisi memoratus morbus vel abnormitas numeratur inter ea quorum praecipua symptomata Iudicibus plerumque innotuerunt, quatenam sint ista symptomata; 3) ubinam in actis causae aut in peculiari quodam examine medico peritus compererit signa morbi vel abnormitatis; 4) quatenam fuerit gravitas morbi vel abnormitatis tempore nuptiarum et ubinam in fontibus supra commemoratis inveniantur signa huius gravitatis⁷.

Jest niezwykle istotne, aby biegły w swojej opinii nie ograniczył się jedynie do podania symptomów choroby czy zaburzenia osobowości albo do podania

⁵ Tamże, s. 110–111.

⁶ *coram Davino*, 28 kwietnia 1977, SRRD, 69 (1977), s. 234.

⁷ *coram Egan*, 1 marca 1984, SRRD, 76 (1984), s. 157.

jedynie ich fachowej nazwy, ale przedstawił sędziemu pogłębioną analizę tejże choroby czy zaburzenia o charakterze psychicznym. Co więcej, owa analiza winna mieć swoje odniesienia czasowe, tzn. dotyczyć przede wszystkim okresu, w którym podmiot zawierał związek małżeński. Dla sędziego bowiem nie jest tak istotny obecny stan psychiczny podmiotu, ile przede wszystkim stan, w jakim podmiot wyrażał zgodę małżeńską. Biegły winien zatem, charakteryzując naturę i stopień choroby czy zaburzenia, wyrazić jasną i precyzyjną opinię co do wpływu, jaki mogły one mieć na sferę intelektualną i wolitywną podmiotu w momencie zawierania przez niego małżeństwa. Ścisłe określenie historyczne jest bardzo istotne, gdyż osoba np. niedojrzała emocjonalnie w momencie zawierania przez nią małżeństwa, w chwili występowania w trybunale, po wielu latach od zawarcia małżeństwa, może być osobą zupełnie normalną i dojrzałą.

W przypadku zaburzeń osobowości biegły, analizując konkretny przypadek, nie może ograniczyć się jedynie do analizy struktury psychicznej jednego ze współmałżonków. Może się bowiem zdarzyć, że dana osoba będzie niezdolna do stworzenia wspólnoty życia nie w sensie absolutnym, a jedynie względnym, to znaczy z tą konkretną osobą. W związku z tym analiza struktury psychicznej tylko jednego z małżonków mogłaby okazać się błędna i nie dać prawdziwego obrazu istniejącego zaburzenia.

3. RODZAJE OPINII WYDAWANYCH PRZEZ BIEGŁYCH

Opinia biegłego w Jurisprudencji czasami porównywana jest do zeznań składanych przez świadków. Mówi się nawet o paralelizmie występującym między tymi dwoma środkami dowodowymi, określając biegłego jako *testis technicus*⁸ lub *testis qualificatus*⁹. Wydaje się, że porównanie takie jest możliwe ze względu na wyjątkową trudność określenia specyfiki każdego ze wskazanych środków dowodowych, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z figurą biegłego pozasądowego.

Biegły pozasądowy, a więc wykonujący swoje zadanie bez upoważnienia sędziego, powoływany jest przez strony. Dokonuje on, wykorzystując swą zdobytą wiedzę i doświadczenie, fachowej ekspertyzy podmiotu i faktów, by następnie umożliwić jej załączenie do akt sprawy. W ten sam sposób są traktowani również lekarze, którzy np. w okresie poprzedzającym wniesienie sprawy do trybunału otaczali opieką lekarską jedną ze stron, a których diagnoza, czy też opinia staje się dowodem w procesie. Ich opinia otrzymuje w procesie wartość zwykłego zeznania świadka. Jest oczywiste, że należy później do sędziego dokonanie oceny

⁸ Por. *coram Fiore*, 6 lipca 1961, SRRD, 53 (1961), s. 352.

⁹ Por. E. Graziani, *Giurisprudenza della S. Romana Rota in tema di valutazione delle prove*, „Diritto Ecclesiastico”, 52 (1941), s. 158–160.

wiarygodności i wartości przedstawionej przez nich ekspertyzy i opinii. Jak czytamy w jednej z sentencji *coram Wynen*:

*Medici igitur, qui infirmum antea curaverunt, sunt solum testes excutiendi de statu mentis infirmi, quem propriis oculis viderunt; isti generaliter non sunt apti, ut veros peritos agant, quia scilicet timendum est, ne, utpote vocati ab infirmis familiaribus, in dando suo voto non sint omnino liberi a partium studio*¹⁰.

Z pewnością nie byłoby właściwe nadanie opiniom wystawianym przez biegłych pozasądowych takiej samej mocy dowodowej, jaką zyskują opinie biegłych sądowych lub jaką nadaje się zeznaniom złożonym w trybunale przez świadka kwalifikowanego. Z drugiej jednak strony należy zauważyć, że sędzia i tym ekspertom może nadać określoną wartość dowodową. Biorąc bowiem pod uwagę ścisłą relację, jaka mogła zaistnieć pomiędzy biegłym pozasądowym i stroną w procesie, zwłaszcza w okresie poprzedzającym wniesienie skargi powodowej do trybunału, jego opinia może stać się dla sędziego wyjątkowo wartościowa, czasem nawet bardziej od tej wyrażonej przez biegłego sądowego, zwłaszcza gdy ten ostatni nie miał np. możliwości skontaktowania się z pozwaną czy pozwanym.

Niezależnie od podobieństw, jakie mogą charakteryzować figury biegłego pozasądowego i świadka, w procesie należy zauważyć różnice, jakie niewątpliwie wyodrębniają jedną od drugiej. Świadcowie bowiem, składając w procesie zeznanie, opierają je przede wszystkim na tym, co mogli zauważyć lub usłyszeć za pomocą własnych zmysłów. Biegli natomiast, przedstawiając swoją opinię, opierają ją na wiedzy naukowej i doświadczeniu, jakie mają w danej materii.

W odróżnieniu od biegłego pozasądowego biegły prywatny, będący nową figurą w obecnie obowiązującym Kodeksie prawa kanonicznego, charakteryzuje się jeszcze ściślejszym kontaktem ze stroną w procesie. Jego funkcja bowiem nie ogranicza się jedynie do wydania profesjonalnej opinii o stronie w procesie, ale umożliwia mu wydanie opinii odnoszącej się do całokształtu zgromadzonych w procesie elementów dowodowych. W ten sposób biegły prywatny angażuje się w całościową dyskusję nad zdolnością podmiotu do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Jego opinia z pewnością, jeśli tylko zostanie uznana przez sędziego za wartościową, może stanowić ważny środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Nie ulega wątpliwości, że największą wartość dowodową w procesie spośród różnych opinii wystawianych przez biegłych zyskuje opinia biegłego wyznaczonego przez sędziego czy to *ex officio*, czy też *ad instantiam partis*. Jak można bowiem zauważyć u różnych autorów¹¹, opinia biegłego sądowego pozostaje środkiem dowodowym najbardziej obiektywnym, a przez to mającym najwyższą

¹⁰ *coram Wynen*, 1 marca 1930, SRRD, 22(1930), s. 135–136.

¹¹ Por. P. A. Bonnet, *Il giudice e la perizia*, w: *Immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano, s. 62; E. Graziani, dz. cyt., s. 156.

wartość w odniesieniu do kształtowania w sumieniu sędziego, tzw. pewności moralnej. Wynika to, jak się z wydaje, przede wszystkim z faktu braku jakiegokolwiek powiązania biegłego ze stroną w procesie, może więc z jednej strony wskazywać na większy obiektywizm oceny sytuacji i faktów, choć z drugiej strony, o czym już pisaliśmy, może nie zapewnić dogłębnej i opartej na wielu latach znajomości oceny na przykład biegłego prywatnego.

Specyfika funkcji, jaką odgrywają w procesie biegli sędziowie, określane przez niektórych jako *testes*, przez innych zaś jako *auxiliares*, czy też *consiliarii iudicialis*¹², wyróżnia ich, we właściwym tego słowa znaczeniu, od świadków, jak i samego sędziego. Jakkolwiek powołani są do tego, by wydać opinię o podmiocie, niemniej decyzja co do wiarygodności i wartości złożonej przez nich opinii należy do samego sędziego. Ponadto, opinia biegłego sądowego nie jest zwykłym zeznaniem świadka, gdyż opiera się na fachowej wiedzy i doświadczeniu naukowym.

Istnieje pewne niebezpieczeństwo, na jakie narażony jest biegły w wydawaniu swojej opinii o zdolności podmiotu do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Wiedza bowiem, do której się odwołuje nie zawsze ma znamiona spójności z chrześcijańską wizją osoby, a przede wszystkim małżeństwa. Nie zawsze bowiem deklaracje o charakterze naukowym potrafią pogodzić laicki sposób widzenia człowieka z tym, który charakterystyczny jest dla Kościoła. Problem bowiem pojawia się wtedy, gdy biegły, opierając swoją relację na czysto naukowej i laickiej wiedzy, niezdolny jest do głębszego spojrzenia na małżeństwo, jako instytucję nie tylko o charakterze ludzkim, ale przede wszystkim nadprzyrodzonym. Opinia biegłego pozbawiona takiej perspektywy może być niezwykle fachowa pod względem naukowym, jednak nieużyteczna dla sędziego, gdyż nie uwzględnia chrześcijańskiej wizji małżeństwa¹³.

4. GŁÓWNE ZASADY DOTYCZĄCE NADANIA OPINII BIEGŁEGO OKREŚLONEJ WARTOŚCI DOWODOWEJ

W obecnym rozumieniu prawa sędzia, dokonując oceny opinii przedstawionej przez biegłego, kieruje się zasadą *wolnej interpretacji*. W Jurisprudencji poprzedzającej wydanie obecnego Kodeksu prawa kanonicznego ta zasada właściwie nie istniała. Jak pisze T. Giussani, ocena sędziego dotycząca opinii wydanej przez biegłego z zasady ograniczała się jedynie do osoby samego biegłego, a więc do oceny jego poziomu naukowego i jego uczciwości, a zarazem aspektów formalnych samej opinii. Prawdopodobnie istniejący wówczas poziom kultury prawnej miał tutaj znaczenie dominujące. Im bowiem był on niższy, tym bardziej

¹² Por. *coram Pinto*, 20 listopada 1969, SRRD, 61 (1969), s. 1027; *coram Fiore*, 6 lipca 1961, SRRD, 53 (1961), s. 352.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Allocuzione al Tribunale della Rota Romana del 5 febbraio 1987*, „Acta Apostolicae Sedis”, 79 (1987), s. 1453–1459.

sędziowie musieli korzystać z opinii biegłych i co więcej z zasady musieli ją przyjmować taką, jaką była¹⁴.

Dziś, pomimo że w niektórych rodzajach spraw opinia biegłych pozostaje nadal zasadniczym środkiem dowodowym w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, jej wartość i interpretacja poddana została ocenie samego sędziego. Stąd można powiedzieć, że w myśl obecnie obowiązującego prawa wartość dowodowa opinii biegłego nie została określona, zależy ona natomiast od samego sędziego, który winien zawsze brać pod uwagę również inne środki dowodowe i elementy. Jak stwierdza bowiem kan. 1579 § 1 KPK:

Sędzia powinien uważnie rozważyć nie tylko wnioski biegłych, chociażby zgodne, lecz także pozostałe okoliczności sprawy.

W takiej sytuacji sędzia może nawet w całości odrzucić opinię biegłego, jeśli uzna to za stosowne. Taką możliwość przewiduje paragraf 2 cytowanego wyżej kanonu:

Kiedy (sędzia) podaje uzasadnienie decyzji, powinien zaznaczyć, jakie argumenty skłoniły go do przyjęcia lub odrzucenia wniosków biegłych.

Zasada wolnej interpretacji niesie z sobą konieczność zastosowania przez sędziego dwóch innych zasad prawnych, a mianowicie zasady *peritis in arte credentum est* oraz *dictum expertorum non transit in rem iudicatam*.

Drugą zasadą niezwykle istotną w rzetelnej ocenie opinii przedstawionej przez biegłego, którą winien wziąć pod uwagę sędzia, jest zasada *peritis in arte credentum est*. Podkreśla ona, iż sędzia powinien uznać profesjonalizm biegłego w danej dziedzinie oraz uznać wiarygodność przedstawionych przez niego wniosków. Jak możemy wyczytać w jednej z sentencji *coram Rosetti*:

Patres Auditores observarunt peritiis in arte fidem esse habendam in iis quae ad eorum provinciam pertinet non vero quae ad alienam; adeoque peritiam esse attendendam in qua parte morbi respicit naturam eiusque substantiales circumstantias non vero in iis quae acta causae respiciunt, quae substratum peritiae constituunt¹⁵.

Wydaje się zrozumiałe, że wartość opinii złożonej przez biegłego jest tym większa, im bardziej zdołał on dostrzec i rozpoznać istnienie jakiejś choroby czy zaburzenia w podmiocie za pomocą własnych zmysłów:

Si agitur de medicis peritis omni exceptione maioribus, qui unanimiter referunt certam quandam mulierem esse adhuc integram, tunc utique iudex, absque ulterioribus inquisitionibus, peritorum declarationes admittere solet...

¹⁴ Por. T. Giussani, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*, Città del Vaticano 1977, s. 181.

¹⁵ *coram Rosetti*, 10 maja 1921, SRRD, 13 (1921), s. 94.

*Incertitudo peritiae crescit, si agitur de voto dando super conditione mentis alicuius infirmi quoad tempus praeteritum, postquam multi annielapsi sunt. Maior adhuc habetur difficultas, quando nec tunc nec nunc nullus medicus aut peritus infirmum visitavit*¹⁶.

Jeśli opinie biegłych występujących w procesie są zgodne, zwłaszcza jeśli są to osoby o uznanym profesjonalizmie i kompetencji, wartość złożonych przez nie opinii jest o wiele wyższa niż wtedy, gdy biegli nie zgadzają się w swoich wnioskach. Jak czytamy w jednej z sentencji *coram Felici*:

*In hisce causis multum esse deferendum peritis... iurisprudentia nostra cocet: quinimo si periti sint in re quae examinatur facile principes suasque conclusiones bonis ex sua scientia atque usu firmunt argumentis: sint autem plures in eadem deductione conformes, cum difficultate poterit Iudex ab ipsorum conclusionibus abscedere. Peritis enim in arte credentum est*¹⁷.

Jeśli natomiast opinie biegłych w procesie nie są zbieżne, zwłaszcza w odniesieniu do występowania choroby lub zaburzenia w podmiocie, jest rolą sędziego przyjąć tę opinię biegłego, która wydaje się mu bardziej przekonującą. W jednej z sentencji *coram Rogers* czytamy:

*Iudex, perpensis omnibus argumentis hinc inde allatis, illam conclusionem admittet, quae videtur magis concordare cum sana doctrina psychiatrica et cum iurisprudentia canonica, ratione semper habita progressus in utroque campo his ultimis temporibus factis*¹⁸.

Zasada *peritis in arte credentum est*, jakkolwiek podkreśla profesjonalizm biegłego w danej dziedzinie, wydaje się otwarta na ocenę ze strony sędziego. Tak naprawdę bowiem to on musi dokonać oceny przedstawionej przez biegłego opinii, biorąc pod uwagę samą osobę biegłego, jej wiarygodność, przygotowanie naukowe, jak i źródła, na których oparł swoje wnioski.

W odróżnieniu od zasady *peritis in arte credentum est* zasada *dictum expertorum non transit in rem iudicatam* podkreśla pełną wolność sędziego co do osądzenia opinii biegłego zgodnie z własnym przekonaniem i rozsądkiem. Co więcej, podkreśla ona, iż sędzia, nadając opinii wyrażonej przez biegłego określoną wartość, powinien wziąć pod uwagę wszystkie inne środki dowodowe, takie jak oświadczenia stron, dokumenty, a zwłaszcza zeznania świadków:

Ad probationem quod attinet opera quidem peritorum utendum est, attamen iudex, qui deberet esse peritus peritorum, ex omnibus depositionibus, docu-

¹⁶ *coram Wynen*, 1 marca 1930, SRRD, 22 (1930), s. 136.

¹⁷ *coram Felici*, 23 listopada 1954, SRRD, 46 (1954), s. 836.

¹⁸ *coram Rogers*, 18 czerwca 1968, SRRD, 60 (1968), s. 447.

*mentis, factis, circumstantiis sive praematrimonialibus sive postmatrimonialibus suum certum iudicium proferre debet*¹⁹.

Zgodnie z omawianą zasadą opinie biegłych nigdy nie mogą osiągnąć wartości dowodu pełnego, nawet jeśli są zgodne w swoich wnioskach. Jak czytamy w jednej z sentencji *coram Bejan*:

*At, Iudices non congruntur sequi peritorum sententiam, quamvis concordem. Iudices enim omnia acta causae perpendere debent, easque conclusionesmittereet sequi quae ex actis et probatis eruuntur tamquam sufficienter probatae; dum e contra, peritorum sententia non est probatio legalis*²⁰.

W odróżnieniu od zasady *peritis in arte credentum est*, sędzia, stosując omawianą w tym miejscu zasadę, winien skupić swoją uwagę na zawartości opinii biegłego, tzn. na aspekcie metodologicznym i współbrzmieniu przedstawionych wniosków.

5. ISTOTNE ELEMENTY OPINII WYDAWANEJ PRZEZ BIEGŁEGO

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej zasady, dotyczące nadania opiniom biegłych określonej wartości dowodowej, sędzia w swojej ocenie powinien skoncentrować się na przedstawionych poniżej elementach każdej opinii biegłego.

W pierwszym rzędzie powinien zwrócić uwagę czy zostało zachowane następstwo historyczne przedstawionych faktów, na których podstawie biegły wyraził swoją opinię. Jak czytamy bowiem w jednej z sentencji *coram Pompedda*:

*Neque denique unquam Iudices ecclesiastici suum deponant officium cribrandi causae acta, adeo ut contenti non sint conclusionum vel peritorum in arte medica, quorum conclusiones carent praemissis seu factis certis atque univocis*²¹.

Ponadto powinien zwrócić uwagę na motywację przedstawioną przez biegłego. Opinia biegłego nie może być czysto teoretycznym wywodem, ale musi mieć swój fundament w postaci konkretnych faktów i argumentów. Jak czytamy w jednej z sentencji *coram Serrano*:

*Si enim sola subiectiva convincione ducti (periti) quidquam affirmant sit etiam per abstrusas et reconditas scientiae deductiones quod Iudicantis comprehensionem superet, id ad configurandam certitudinem moralem non inserviet*²².

¹⁹ *coram Colagiovanni*, 15 marca 1983, SRRD, 75 (1983), s. 101.

²⁰ *coram Bejan*, 30 listopada 1963, SRRD, 55 (1963), s. 855.

²¹ *coram Pompedda*, 16 grudnia 1985, SRRD, 77 (1985), s. 586.

²² *coram Serrano*, 22 listopada 1985, SRRD, 77 (1985), s. 524.

Owa argumentacja jest niezwykle istotna choćby dlatego, że pewność, jaką musi w sobie wyrobić sędzia, zgodnie z zasadami prawa kanonicznego, nie zawsze pokrywa się z tą, która charakterystyczna jest dla poszczególnych dziedzin nauki. Sędzia zatem winien dokonać pogłębionej analizy argumentów i zasad, na jakich biegły oparł swoją opinię, tak, aby móc dokonać zestawienia z chrześcijańskimi zasadami dotyczącymi osoby i małżeństwa jako wspólnoty życia. Ponadto powinien on wziąć pod uwagę sposób rozumowania biegłego i jego odniesienie do najnowszych osiągnięć poszczególnych gałęzi wiedzy, takich jak np. psychologia.

6. ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY *MUNUS IUDICANTI* I *MUNUS CONSULENDI*

Rozróżnienie między *munus iudicanti* i *munus consulendi*, czyli między rolą, jaką odgrywa w procesie kanonicznym odpowiednio sędzia i biegły, jest rozróżnieniem niezwykle istotnym w jasnym sprecyzowaniu zachodzącej między nimi współpracy. Jakkolwiek bowiem, analizując strukturę logiczną sentencji wydawanej przez sędziego i opinii biegłego, mogłoby wydawać się, że są one podobne, gdyż obie ukierunkowane na wydanie osądu. Pomimo zbieżności istnieje jednak pomiędzy nimi dość istotna różnica. Dotyczy ona zarówno przedmiotu, jak i celu, a przede wszystkim koniecznej do zastosowania metodologii.

Zadanie sędziego polega przede wszystkim na dokonaniu osądu co do ważności zawartego małżeństwa. Biegły natomiast zobowiązany jest jedynie do wydania opinii dotyczącej struktury psycho-fizycznej podmiotu w momencie zawierania przez niego małżeństwa. Zakres osądu dokonywanego przez sędziego jest zatem o wiele szerszy od tego, którego dokonuje biegły. Biegły wskazuje na istniejącą chorobę lub zaburzenie, wypowiada swoją opinię co do ich natężenia, natomiast nie zabiera głosu w sprawie oceny ważności lub nieważności zawartego przez podmiot małżeństwa. Sędzia natomiast, biorąc pod uwagę całą złożoność małżeństwa, opierając się na opinii biegłego, rozważa czy podmiot dotknięty taką a nie inną chorobą lub zaburzeniem był w stanie ważnie zawrzeć małżeństwo.

Rozróżnienie między osądem prawnym a osądem technicznym jest dość jasno sprecyzowane w wielu sentencjach rotalnych. I tak np. w jednej z nich *coram Fagiolo* czytamy:

*Iudicium autem de validitate consensus vel minus non est peritorum... Ad Iudices vero pertinet, medicorum et peritorum sentiis una cum testium depositionibus rite perpensis atque mature ponderatis, de validitate consensus proindeque matrimonii iudicium ferre*²³.

Należy pamiętać, że sędzia w wydawanym wyroku nie musi przytoczyć w sposób wierny wniosków zawartych przez biegłego w wydanej przez niego opinii.

²³ *coram Fagiolo*, 15 marca 1968, SRRD, 60 (1968), s. 194.

Winien je natomiast zinterpretować. Interpretacja ta jest jednym z ważniejszych momentów procesu, gdyż właśnie wtedy powstaje u sędziego owa pewność moralna, niezbędna do sprawiedliwego wydania wyroku.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując nasze rozważania dotyczące opinii biegłych jako środka dowodowego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, należy stwierdzić, że jakkolwiek nie mają one wartości dowodowej, jaką miały przed ukazaniem się Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r., pozostają jednak środkiem niezwykle istotnym w niektórych rodzajach spraw. Fundamentalna zasada wolnej interpretacji, oddana do dyspozycji sędziego zarówno przez Kodeks, jak i Jurisprudencję czyni z tego środka dowodowego jeden z wielu i pozostawia sędziemu dominującą rolę w ocenie wartości, jaką opinia biegłych może wnieść w postępowanie sądowe i kształtowanie pewności moralnej koniecznej do sprawiedliwego wydania wyroku.

KATARZYNA LEWICKA
Łódź

ZNAJOMOŚĆ BIBLIJ WŚRÓD MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ

Biblia to tekst szczególnie pod względem kulturowym oraz teologicznym. Dla wierzących jest wyznacznikiem wiary, pewnych postaw moralnych i prawnych. Jej popularność przejawia się w wielu dziedzinach życia, także w mowie. Badania nad językiem religijnym stanowią przedmiot zainteresowań wielu językoznawców, naukowców¹. Posługują się nim duchowni, np. podczas homilii, kazań, modlitw, nabożeństw, oraz osoby świeckie, od dzieci i młodzieży zaczynając, kończąc na ludziach starszych. Użytkownicy przyswajają sobie wiele terminów religijnych, które pochodzą z modlitw czy frazeologii biblijnej. Zwroty te często przenikają do mowy potocznej, funkcjonują jako związki frazeologiczne. Świadczy to o częstych kontaktach z tekstem Pisma Świętego i o sile jego oddziaływania na stosunki międzyludzkie².

Referat poświęcony jest znajomości Biblii (jej języka, budowy i realiów) wśród młodzieży gimnazjalnej. Ankietowani mają po czternaście lat, są uczniami trzecich klas jednego z gimnazjów łódzkiej dzielnicy Górna. Teksty Pisma Świętego były analizowane w pierwszym i drugim roku tego etapu edukacji, niektóre jednak z dzieci miały tematy związane z tą Księgą w krótkim czasie przed wypełnieniem ankiety. Młodzież w większości nie wyrażała niechęci do wykonania zadania, o które została poproszona, zdarzały się jednak jednostki reagujące słowami: „znowu Biblia”, „czy to polski, czy religia?”, „do czego nam to potrzebne?” Jak wspomniałam były to tylko jednostki. Respondenci reprezentują różne poziomy nauczania, przeważają uczniowie przeciętni, ale są także bardzo dobrzy i słabi. Pochodzą zarówno z rodzin robotniczych, jak i inteligenckich. Rodzice kilku uczniów są nauczycielami, mama jednego z nich jest teologiem. Istnieje także grupa młodzieży z rodzin patologicznych, niektórzy mają obniżone wymagania, zalecenia do opanowania podstawy programowej; jedna osoba wychowuje się w domu dziecka.

¹ Jako przykład wymienić można publikacje: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk i I. Sambor, Lublin 1988. *Język a chrześcijaństwo*, red. I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński, Lublin 1993.

² Za: T. Brajerski, *Biblijne słownictwo i frazeologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1985, s. 483.

Ankietowani odpowiadali w klasach, zostali poproszeni o samodzielną pracę, eksplorator czuł, by nie porozumiewano się, jednak należy wziąć pod uwagę modyfikację pod wpływem kolegi z ławki. Uzyskano 86 kwestionariuszy, ale trzeba zaznaczyć, że żaden z nich nie jest kompletny, brakuje niektórych odpowiedzi, lub też są one nieprawidłowe. Zagadnienia ankiety zostały tak dobrane, by nawet ci najslabsi uczniowie mogli je rozwiązać.

Polecenia można podzielić na teoretyczne, związane z Pismem Świętym (co to jest Biblia, gatunki biblijne, cechy stylu biblijnego), lecz są również takie, które wymagają znajomości budowy Księgi, imion apostołów, tytułów przypowieści, autora *Hymnu do miłości*, związków frazeologicznych o proveniencji biblijnej. W niektórych poleceniach uczniowie poproszeni zostali o ponumerowanie kilku podanych ksiąg od najbardziej do najmniej im znanych, wypisanie skojarzeń z postaciami lub wydarzeniami z Pisma Świętego, wynotowanie tytułów i autorów utworów, w których występują nawiązania do Biblii. Ankietę kończyło pytanie o tytuł księgi zamykającej Pismo Święte.

Odpowiedzi były bardzo zróżnicowane. Większość młodzieży na pytanie *Co to jest Biblia?* notuje, że jest to „księga napisana przez apostołów, opowiada o działalności Chrystusa, Boga, o stworzeniu świata”, niektórzy podają, że „składa się ze Starego i Nowego Testamentu”. Takie odpowiedzi stanowią około 70%. Pojawiają się też formy pełniejsze, poszerzone o pochodzenie słowa *Biblia*, o języki, w których powstała, a nawet o te, na które została przetłumaczona: „święta Księga, słowa Jezusa spisane przez apostołów, zawiera naukę, są tam opisane życie i działalność Chrystusa. Biblia powstała w trzech językach: greckim, aramejskim, hebrajskim. Tłumaczenia na łacinę dokonał św. Hieronim i jest to tzw. *Wulgata*”. Jeden z uczniów (oprócz wcześniejszych informacji) napisał jeszcze, że „Pismo św. składa się z 21 listów”. Niestety, kilku z respondentów udzieliło odpowiedzi bardzo wymijających, ukazujących brak wiedzy na interesujący nas temat, np. „Biblia to gatunek literacki”. Trzy ankiety zawierały informację, iż „to pierwsza wydana księga na świecie, bestseller”.

Wymieniając gatunki biblijne, ankietowani podawali w większości *listy, przypowieści, ewangelie, psalmy*. Te hasła znajdowały się w przeważającej części odpowiedzi. Kilka osób zanotowało jeszcze *dialog, monolog, opowiadanie, hymn, modlitwa, apokalipsa, biografia, lamentacja, spisy, opis, pieśń*. Zauważyć tutaj należy, iż młodzież myli pojęcie gatunku literackiego i formy wypowiedzi. Świadczy o tym zaliczenie *dialogu, monologu* oraz *liryki* do gatunków literackich. W odpowiedzi na to zagadnienie uczniowie podają także *Stary i Nowy Testament*. Pytani przez ankietiera o świadomość swojej wypowiedzi potwierdzają, że wiedzą, iż są to części Biblii, ale niektórzy myśleli też, że są to gatunki. Przyznali, iż zapomnieli, co to gatunek.

Bardzo mało poprawnych odpowiedzi związanych jest z prośbą o podanie cech stylu biblijnego. Przeważają informacje typu *wychwała Boga, fakty historyczne, opisy postaci, nauka, niesie przesłanie, brak dat*. Tutaj również pojawia się *Stary i Nowy Testament*. Znaleźli się także uczniowie, którzy wynotowali *dlu-*

gie, wielokrotnie złożone zdania, apostrofy, metafory, pytania retoryczne, listy. Rzadko pojawiły się takie cechy jak *bogactwo środków stylistycznych* czy *podniosły styl* (często *wyniosły*). Niestety, wielu ankietowanych nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Zapytani o powód takiej sytuacji mówili, że rzadko kto zwraca ich uwagę na omawiane zjawisko, tylko nauczyciele poloniści, ale uleciało to już z pamięci młodzieży, gdyż nie było utrwalane.

Kolejną sprawą, o którą zostali poproszeni uczniowie, było wynotowanie tytułów znanych przypowieści biblijnych. Zapisywano różnorodne odpowiedzi. Najbardziej popularne to *O synu marnotrawnym*, następnie *O miłosiernym Samarytaninie*, *O siewcy*, *O ziarnku gorczycy*, *O talentach*. Pojedynczo pojawiają się *O pannach roztropnych i nierozsądnych*. Jako tytuły przypowieści młodzież podaje także *Adam i Ewa*, *Arka Noego*, *Sodoma i Gomora*. Wiele zapisów to nie tytuły, lecz zarysowanie problematyki, np. *o wdowie, która zgubiła (!) jeden grosz*, *o domie (!) zbudowanym na skale i piachu*. Kilku uczniów do przypowieści zaliczyło wizję końca świata i historię Hioba.

Młodzież gimnazjalna nie wykazała się również znajomością autora *Hymnu do miłości*. Tylko 40% podało imię *św. Pawła*. Wiele osób autorstwo tego utworu przypisało *św. Franciszkowi z Asyżu* lub *św. Piotrowi*. Wymieniano też *św. Jana*, *św. Józefa*, *Miłość*, *Jezusa*, *Boga* oraz takich poetów jak *Kochanowski*, *Białoszewski*, *Miłosz*. Skojarzenie z Miłoszem z pewnością związane jest z faktem analizowania, na kilku lekcjach poprzedzających wypełnienie ankiety, tryptyku tegoż autora *Wiara, Nadzieja, Miłość*. Zanotowano jedną odpowiedź typu *nie znam tego gościa*.

Dużą trudność sprawiło uczniom spośród podanych wskazanie imion apostołów³. Ankietowani jednomyślnie podkreślili *Piotra*, *Jana*, niektórzy *Judasza*, *Tomasza*, tylko nieliczni zaznaczyli *Tadeusza* i *Filipa*. Bardzo często zakreślano *Łukasza* i *Marka*, co z pewnością jest związane z autorstwem *Ewangelii*. Popularność imienia ewangelisty Marka potwierdza wielu badaczy, m.in. ks. Edward Jarmoch, który pokazał w swoich analizach, że 55,3% respondentów wykazuje się znajomością tego imienia⁴. Kilka osób do apostołów zakwalifikowało *Abrahama*. Istnieje podejrzenie, że wiele z imion wybranych zostało drogą losowania, bez przekonania i znajomości antroponimów apostołów.

Większych problemów nie miała młodzież z połączeniem wyrazów w związki frazeologiczne⁵. Tylko nieliczni popełnili błędy, tworząc konstrukcje *grosz miłosierny*, *wdowi Samarytanin*. Znacznie trudniejsze okazało się objaśnienie podanych frazeologizmów. *Kraina mlekiem i miodem płynąca* dla większości jest 'miejscem dobrobytu', 'krajną szczęścia, bez cienia zła', 'miejscem, gdzie się dobrze czujemy'.

³ W ankiecie podane były następujące imiona: *Abraham*, *Kain*, *Piotr*, *Krzysztof*, *Jan*, *Tomasz*, *Łukasz*, *Marek*, *Filip*, *Tadeusz*, *Judasz*, *Daniel*.

⁴ Za: E. Jarmoch, *Wiedza religijna jako wskaźnik religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, Łódź 2002, s. 24.

⁵ Połączyć należało: *Judaszowe*, *egipskie*, *manna*, *marnotrawny*, *wieża*, *trąba*, *owoc*, *Samarytanin*, *grosz*, *miłosierny*, *jerychońska*, *srebrniki*, *plagi*, *z nieba*, *syn*, *wdowi*, *Babel*, *zakazany*.

Również *hiobowa wieść* nie sprawiała większych kłopotów ‘zła wieść, niosąca przykrość’. *Droga krzyżowa* natomiast objaśniana była rozmaicie ‘droga cierpienia’, ‘męka, ból, cierpienie’. Często frazeologizm ten traktowano bardzo dosłownie, tzn. ‘męka Pana’, ‘droga Jezusa na wzgórzu Golgoty’. Pojawiło się jedno wyjaśnienie, które może mieć związek ze złą sytuacją materialną w rodzinie ucznia, który napisał „droga krzyżowa to ludzie, którzy chodzą po stacjach i się podłą”. Zanotowano kilka błędnych znaczeń związku *Sodoma i Gomora*, np. „mieć czegoś dużo”. Zapisano także nieodpowiednie wyjaśnienie hasła *zamienić się w słup soli* – „zawstydić się lub przestraszyć”, większość jednak poprawnie podaje „znieruchomieć”, „stanać jak wryty”. Wielu z uczniów nie wyjaśnia frazeologizmu *przenieść się na łono Abrahama* lub robi to błędnie, np. „żyć cudzym kosztem”. *Alfa i omega* to „alfabet”, „mądry człowiek”, „początek i koniec”, ale też „ktoś, kto myśli, że wszystko wie, a w gruncie rzeczy nic nie wie”. Jako znaczenie hasła *apokalipsa* młodzież notuje w większości ‘koniec świata’, ‘koniec czegoś, nadchodzenie’, ‘zakończenie Pisma Świętego’. Tylko jedna osoba napisała, że to „zagłada”. Nikt nie podaje, że to „objawienie, wizja; zjawisko przerażające, tajemnicze”⁶. Problemów uczniom przysporzył także frazeologizm *chodzić krętymi drogami*. Niewielu podjęło się jego wyjaśnienia. Często udzielano błędnych odpowiedzi, np. „nie można dojść do wyznaczonego celu”, „chodzić nie wiedząc, dokąd chce się trafić” lub niejasnych „zbaczać z celu i wracać na drogę”. Podobnie prezentuje się związek *kielich goryczy*. Wynotowano bardzo różnorodne objaśnienia, np. „żał, przykrość”, „cierpienie, gorycz życia”, „kielich, który jest przepelniony cierpieniem, bólem”, „dajemy go komuś, kogo nie lubimy”, „jest to coś gorzkiego, co może spotkać człowieka”.

Powyższe przykłady prezentują ubogą wiedzę młodzieży dotyczącą frazeologizmów biblijnych. W wielu wyjaśnieniach daje się zauważyć zanik składnika sakralnego. Powoduje on niewłaściwe rozumienie danego wyrazu bądź frazeologizmu, np. wspomniane już *hiobowe wieści* – „złe wieści” czy *przenieść się na łono Abrahama* – „żyć cudzym kosztem”⁷. Zaznaczyć należy także, że wielu uczniów dziwiło się biblijnej proveniencji niektórych związków frazeologicznych, np. *chodzić krętymi drogami*. Nie łączyli oni źródła tego zwrotu z Biblią, mimo że tak często stosowali go w swoim języku⁸.

Najbardziej znanymi księgami biblijnymi wśród młodzieży gimnazjalnej są *Ewangelie* i *Apokalipsa*. Następne miejsce zajmują *Księga Rodzaju* i *Księga Wyjścia*. Taka hierarchia, z całą pewnością, ma związek z faktem, iż na poziomie gimnazjalnym, podczas lekcji języka polskiego, omawiane są właśnie fragmenty *Ewangelii*, *Apokalipsy* oraz rozdział *Księgi Rodzaju* o stworzeniu świata i człowieka. Większość uczniów przyznaje, że rzadko uczestniczy we mszy świętej, a jeżeli już na nią idzie, to nie zwraca uwagi na pochodzenie czytanego tekstu.

⁶ Za: J. Godyń, *Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995.

⁷ I. Bajerowa, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych*, w: *O języku religijnym...*, s. 23.

⁸ Na problem ten zwracają też uwagę w swoim artykule D. Bieńkowska i M. Kamińska, *Biblijne frazeologizmy w polszczyźnie łodzian*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, XXXVI, 1990, s. 119.

Bardzo zróżnicowane skojarzenia mieli uczniowie z postaciami i wydarzeniami biblijnymi. Padały jednowyrazowe hasła albo całe zdania, np. *Dawid – Goliat* lub *silny chłopiec, który pokonał olbrzyma*. Postać ta budziła także skojarzenia z *królem, następcą Salomona; z mądrością; z gwiazdą Dawidową*. Zanotowano również odpowiedź *apostół* oraz niejasne zestawienie *przypowieść o Dawidzie Salomonie*, w którym widać niesamodzielną pracę (dopisane ostatnie słowo) i nieznaną realiiw biblijnych. *Mojżesz* kojarzy się z *dobroczyncą; wybawicielem*, ale także z *Egiptem*. Kolejne odpowiedzi były bardziej rozbudowane, najczęściej notowano *przeprowadził lud wybrany przez morze; wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej; przejście przez Morze Czerwone*, tylko jeden uczeń napisał *10 przykazań*. Niewiele osób podało skojarzenie do biblizmu *rzeź niewiniątek*. Zanotowano dwie pełne wypowiedzi z *Herodem, który kazał wymordować wszystkich chłopców po narodzinach Chrystusa*. Pozostałe odpowiedzi były lakoniczne *ofiara, niewinna śmierć; śmierć małych dzieci; była w miejscu narodzin Chrystusa; Herod, Betlejem*. Pojawił się też jeden zapis z *bombą w żłobku*, który świadczy o pewnej niedojrzałości emocjonalnej jego autora oraz nieznaności sensu stwierdzenia, a także nielogiczne sformułowanie *śmierć dzieci pierwotnych Egipcjan*.

Większych trudności nie miała młodzież ze skojarzeniami odnoszącymi się do *Judasza*. Najczęściej notowane były *zdrajca, zdrada, zło; apostoł, który zdradził Jezusa przez pocałunek w policzek* lub *zdrajca, który udaje niewiniątko*. Pojawiło się też błędne skojarzenie *ten, co nie wierzy*, czyli pomyłono dwie postaci biblijne *Judasza* i *niewiernego Tomasza*. Także *Noe* był prawidłowo kojarzony, przeważały *arka; potop; ocalenie; zwierzęta, które zabrał na arkę; potop, tylko on i jego rodzina ocaleli*. Natomiast przy skojarzeniach potopu zauważyć można przewijanie się wątków biblijnych przez różne sfery kultury, m.in. literaturę i film. Młodzież przy hasle *potop* obok *kara boska; budowa arki Noego; Noe, wielka powódź, z której ocalał tylko on, bo zbudował arkę* notowała *lektura, książka Sienkiewicza, część Trylogii, film*. Zanotowano także odniesienie do historii *potop szwedzki* oraz do zjawisk przyrodniczych i ich skutków *globalna powódź; klęska żywiołowa; powódź, w której giną ludzie wraz z całym dobytkiem*.

Duże problemy miała młodzież z wymienieniem utworów zawierających nawiązania do Pisma Świętego. Tylko ok. 50% uczniów udzieliło odpowiedzi w tej kwestii. Większość z nich notowała *Quo vadis* Sienkiewicza. Z całą pewnością wpływ na to miał fakt, iż respondenci w krótkim czasie przed wypełnieniem ankiety, byli w kinie na produkcji Jerzego Kawalerowicza, nakręconej na podstawie Sienkiewiczowskiej powieści. Inne pojawiające się tytuły to *Treny* Kochanowskiego oraz *Bogurodzica*. Kilku z uczniów wymieniło w tym miejscu utwory Paulo Coelho (*Alchemik, Piąta góra*) oraz omawiany wcześniej na lekcji języka polskiego wiersz Mirona Białoszewskiego *Przesuwa się, przegwieżdża*. Zanotowano jeden zapis, w którym pojawia się *Historia filozofii po góralsku* ks. Tischnera. Również w

tym przypadku istnieje prawdopodobieństwo, że skojarzenie takie wywołane zostało fragmentem wymienionego dzieła, omawianego podczas zajęć z języka polskiego.

Korzystniej prezentuje się odpowiedź na ostatnie pytanie ankiety, które zawierało pytanie o księgę zamykającą Pismo Święte. Pociuszający jest fakt, iż znaczna większość, bo ok. 85% młodzieży wie, że to *Apokalipsa*. Niestety, pewna grupa uczniów z przekonaniem pisze, że to *Księga Wyjścia*.

Jak wynika z powyższych analiz znajomość Pisma Świętego wśród uczniów gimnazjum nie jest wystarczająca. Ich cząstkowa wiedza na temat tej świętej Księgi ogranicza się do podstaw, często i tak błędnych. Tylko niewielu podaje pełne wyjaśnienie hasła *Biblia*, ma świadomość, czym jest, w jakich powstała językach. Dla niektórych to *Księga spisana przez apostołów, opowiadająca o życiu i działalności Jezusa* bądź też *bestseller, pierwsza wydana księga*. Młodzież nie zna większości gatunków biblijnych. Powtarzającymi się terminami są jedynie *list, przypowieść, ewangelia, psalm*, bardzo rzadko pojawiają się *dialog, monolog, przypowieść, opowiadanie, hymn, modlitwa, apokalipsa, biografia, lamentacja, spisy, opis, pieśń*. Niestety, uczniowie nie umieją podać cech stylu biblijnego, odpowiedzi na to polecenie pojawiła się w niewielu ankietach, tylko nieliczni notują *dlugie, wielokrotnie złożone zdania, apostrofy, metafory, pytania retoryczne*. Również znajomość tytułów przypowieści Pisma Świętego jest uboga. Znaczna część dzieci notuje po jednym tytule i najczęściej jest to *O synu marnotrawnym*, dopiero w dalszej kolejności pojawiają się *O miłosiernym Samarytaninie, O siewcy, O ziarnku gorczycy, O talentach*. Oprócz nich notuje się też *Adam i Ewa, Arka Noego, Dawid i Goliat, Sodoma i Gomora* oraz opisowe konstrukcje *o wdowie, która zgubiła (!) jeden grosz, o domu (!) zbudowanym na skale i piachu*. Imiona apostołów kojarzą się przede wszystkim z *Piotrem, Janem, Judaszem i Tomaszem* oraz ewangelistami *Markiem i Łukaszem*. Młodzież wykazuje się teoretyczną znajomością biblizmów, nie ma większych problemów z ich połączeniem w związki frazeologiczne. Gorzej jednak bywa z objaśnianiem frazeologizmów, niektórzy nie zdają sobie sprawy z ich biblijnej proveniencji. Zdarza się, że traktowane są bardzo dosłownie, np. *droga krzyżowa* to 'droga Jezusa na wzgórze Golgoty'. Znaczenia podawane są za pomocą jednego wyrazu, np. *znieuchomić* bądź związków wyrazowych *stanąć w miejscu bez ruchu, stanąć jak wryty*. Czołowe miejsce wśród najbardziej znanych ksiąg Pisma Świętego zajmują *Ewangelie* i *Apokalipsa*, dopiero dalej występują *Księga Rodzaju* i *Księga Psalmów*, najmniej popularnymi okazały się *Księga Mądrości* i *Księga Wyjścia*. Skojarzenia z postaciami i wydarzeniami biblijnymi są bardzo zróżnicowane. Niektóre okazały się łatwe, np. *Mojżesz* kojarzony był bezbłędnie (*dobroczyńca; wybawiciel; Egipt; przeprowadził lud wybrany przez morze; wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej; przejście przez Morze Czerwone; 10 przykazań*), ale już *rzeź niewiniątek* tylko dwie osoby objaśniły poprawnie. Uczniowie nie znają utworów nawiązujących do Pisma Świętego, w 50% kwestionariuszy pojawiają się odpowiedzi i w większości jest to *Quo vadis* Sienkiewicza.

W odpowiedzi na kilka pytań ankiety widoczna jest desakralizacja komponentu sakralnego. Dochodzi także do pomieszania literatury z innymi dziedzinami kultury, m.in. z filmem. Dowodzi to słuszności stwierdzenia, iż „wątki biblijne przewijają się przez różne sfery kultury – przez literaturę i sztukę, muzykę. Człowiek nie znający tych motywów staje się nowoczesnym barbarzyńcą, który nie rozumie źródeł współczesnego życia duchowego”⁹.

Przeprowadzone badania wykazują, że podstawą znajomości Biblii wśród młodzieży gimnazjalnej jest nauka szkolna, a nie religia czy nauka kościelna. Wielu uczniów przyznaje, iż nie uczestniczy we mszy świętej ani w żadnych nabożeństwach, a Pismo Święte zna tylko z lekcji języka polskiego. To stwierdzenie potwierdzają niektóre odpowiedzi na pytania ankiety, np. prośba o ponumerowanie ksiąg biblijnych od najbardziej do najmniej znanych czy o podanie tytułów przypowieści. Pojawiały się wówczas głównie te księgi i tytuły tych przypowieści, które omawiane były w szkole podczas zajęć z języka polskiego.

Tak niski poziom wiedzy na temat Biblii może być spowodowany brakiem konwersacji na problemy religijne w domu, tylko 22,5% rodziców rozmawia ze swoimi dziećmi na tematy dotyczące wiary. Również stan czytelnictwa książek i prasy katolickiej jest niewystarczający, bo 24,4% osób czyta lekturę katolicką, natomiast 74,4% nie wykazuje nią żadnego zainteresowania¹⁰.

ANEKS

Ankieta

1. Co to jest Biblia?
2. Wymień znane Ci gatunki biblijne.
3. Podaj cechy stylu biblijnego.
4. Wynotuj tytuły znanych Ci przypowieści biblijnych.
5. Kto jest autorem *Hymnu do miłości*?
6. Podkreśl imiona apostołów: Abraham, Kain, Piotr, Krzysztof, Jan, Tomasz, Łukasz, Marek, Filip, Tadeusz, Judasz, Daniel.
7. Wymienione wyrazy połącz w związki frazeologiczne:

Judaszowe	miłosierny
Egipskie	jerychońska
Manna	srebrniki
marnotrawny	plagi
Wieża	z nieba
Trąba	syn

⁹ I. Bajerowa, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ E. Jarmoch, dz. cyt., s. 37.

Owoc	wdowi
Samarytanin	Babel
Grosz	zakazany

8. Podaj znaczenie następujących frazeologizmów:

kraina mlekiem i miodem płynąca

hiobowa wieść

droga krzyżowa

Sodoma i Gomora

zamienić się w słup soli

przenieść się na łono Abrahama

alfa i omega

apokalipsa

chodzić krętymi drogami

kielich goryczy

9. Podane księgi biblijne ponumeruj od najbardziej do najmniej znanych:

Księga Mądrości

Księga Psalmów

Księga Rodzaju

Ewangelie

Apokalipsa

Księga Wyjścia

10. Z czym kojarzą Ci się:

Dawid

Mojżesz

potop

rzeź niewiniątek

Judasz

Noe

11. Podaj tytuły i autorów utworów, w których występują nawiązania do Biblii.

12. Jaka księga zamyka Pismo Święte?

KS. RYSZARD KAMIŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

WYNIKI BADAŃ NAD RELIGIJNOŚCIĄ MIESZKAŃCÓW ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ JAKO WYZWANIE DLA DUSZPASTERZY*

WPROWADZENIE

Po wyzwaniu zawierającym się w ideologii marksistowskiej, które Kościół w Polsce przyjął i na które skutecznie odpowiedział, przyszedł czas na podjęcie wyzwania rzuconego przez wolny rynek i pluralizm, zmieniających zakres doświadczeń, wobec których stoi człowiek. W miejsce pewności pojawia się konieczność konfrontacji z wieloma konkurencyjnymi wizjami świata. Dalszym następstwem wolnego rynku i pluralizmu jest wielość wyborów, których człowiek musi dokonywać. Społeczeństwo zmienia się ze społeczeństwa losu w społeczeństwo wyboru. Rzeczywistość staje się bardzo otwarta, a na człowieka spada ciężar odpowiedzialności za własne wybory. Obiektywny porządek nie jawi się człowiekowi na sposób pewny. Ugruntowanie własnych decyzji człowiek znajduje w swoim subiektywnym świecie. Ta subiektywizacja dotyczy także wiary i religii¹.

Zasygnalizowane zagrożenia są jeszcze bardziej niebezpieczne od materializmu dialektycznego, gdyż odrywają człowieka od wszelkich wartości, poza ekonomicznymi. Zagrożenia te dotyczą wielu ludzi, kruszą tradycyjne więzy i wypłukują wiarę. Musi się z nimi liczyć duszpasterstwo, którego celem jest prowadzenie ludzi żyjących w rozmaitych splotach stosunków społecznych i podlegających oddziaływaniu różnych prądów społecznych i ideologicznych, do spotkania z Bogiem w wierze i miłości. W realizacji tak rozumianego duszpasterstwa Kościół kieruje się zasadami zawartymi w Objawieniu Bożym i tradycji chrześcijańskiej. Wymagają one ciągłej aktualizacji i konfrontacji z teraźniejszością i zna-

* Niniejszy artykuł jest tekstem przedłożenia, jakie autor wygłosił podczas Konferencji Rejonowej dla duszpasterzy archidiecezji łódzkiej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 16 marca 2002 r.

¹ P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 1997, s. 17–18.

kami czasu (KDK I). Duszpasterstwo XXI wieku musi brać pod uwagę powyższe wyznaczniki, jeśli chce prowadzić ludzi do spotkania z Bogiem w wierze i miłości.

1. NIEZMIENNE ZASADY DUSZPASTERSTWA

Istnieją zasady duszpasterstwa niekwestionowane w żadnym czasie. Nie mogą one ulegać zmianom pod wpływem żadnych przemian. Wywodzą się one albo mają oparcie w Objawieniu Bożym i tradycji chrześcijańskiej. Stanowią fundament każdej koncepcji duszpasterstwa.

Fundamentem działalności duszpasterskiej jest Chrystus (NMI 15). Dlatego Jan Paweł II zaleca wszystkim, którzy związani są z działalnością duszpasterską, aby „kontemplowali i wpatrywali się w oblicze Chrystusa” (NMI 16), a „perspektywa, w którą winna być wpisana działalność duszpasterska, jest perspektywą świętości” (NMI 30). Według nauczania Jana Pawła II w duszpasterstwie trzeba „łączyć bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół” (NMI 31).

Prototypem każdego duszpasterstwa jest działanie zbawcze Chrystusa. Dlatego duszpasterstwo jest podporządkowane Chrystusowi uwielbionemu i wobec jego zbawczego działania powinno pełnić funkcję służebną. Nie można mówić o duszpasterstwie bez Chrystusa, ale nie można mówić o Chrystusie, nie mówiąc o Bogu Ojcu, od którego pochodzi Syn, oraz o Kościele jako Jego dziele. Nie można mówić o duszpasterstwie bez Ducha Świętego, który został dany Kościołowi i w którym aktywnie działa. W ten sposób z chrystologicznymi podstawami wiążą się ściśle podstawy pneumatologiczne i eklezjologiczne, a także historiozbawcze i mariologiczne. Wszystkie razem stanowią niezmienny fundament każdego duszpasterstwa.

Jak stwierdza Jan Paweł II: „w ramach wyznaczonych przez uniwersalne i niepodważalne zasady jedyny program Ewangelii musi się nadal ucieleśniać [...] w historycznej rzeczywistości każdej wspólnoty kościelnej” (NMI 29). W Liście Apostolskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II nakreślił ramy do opracowania kierunków pracy duszpasterskiej na XXI wiek.

Duszpasterstwo, które nie chce być zawieszona w próżni, ale tkwić w realiach współczesnego życia, musi być skierowane na dzisiejszego człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania. Oznacza to, że duszpasterstwo powinno uwzględniać nie tylko zasady mające oparcie w Objawieniu i tradycji chrześcijańskiej, ale także korzenie historyczne i podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia. W kontekście takiego rozeznania duszpasterstwo może poszukiwać adekwatnych metod i form duszpasterskich, aby dotrzeć skutecznie do dzisiejszych ludzi z posługą Kościoła. Koncepcja duszpasterstwa odpowiadająca dzisiejszym wyzwaniom wymaga oparcia się na możliwie najlepszym zrozumieniu potrzeb egzystencjalnych i duchowych współczesnych ludzi. One to w szczególności sposób ich charakteryzują i wywierają wpływ na ich życie.

2. POLSKIE UWARUNKOWANIA DUSZPASTERSTWA

Kościół w Polsce ma duszpasterskie problemy, z jednej strony podobne do problemów istniejących w innych krajach, z drugiej strony ma też swoje własne problemy, nie istniejące gdzie indziej albo nie istniejące w takiej skali, jak w Polsce. Ta kształtująca się w ciągu wieków polska specyfika, to ścisły związek Kościoła z Narodem, przepojenie kultury narodowej wartościami chrześcijańskimi, wspólne przeżywanie wzlotów i upadków narodowych, wzajemne podtrzymywanie się w czasach trudnych i krytycznych. Łącząc się z Narodem, a nie z państwem, Kościół bronił zasad chrześcijańskich w życiu społecznym, występował w obronie praw człowieka i kształtował ideały i dążenia narodowe, starając się ułatwić ich realizację. Stąd katolicyzm polski był w swoim istotnym profilu kulturowy i światopoglądowy. Nie był on nastawiony na utrwalanie istniejącego stanu rzeczy, ale był dążeniowy i dynamiczny.

W opracowaniu strategii duszpasterstwa na XXI wiek należy liczyć się ze wspomnianą specyfiką historyczną Kościoła w Polsce. Wskazuje na to dokument końcowy II Polskiego Synodu Plenarnego, nawiązujący do tej potrzeby w każdym niemal rozdziale tegoż dokumentu. Trzeba również uwzględnić wyznaczniki związane z duchem obecnego czasu. Według papieża Jana Pawła II „nasze polskie znaki czasu uległy wyraźnemu przesunięciu wraz z załamaniem się systemu marksistowskiego, który warunkował świadomość i postawy ludzi w naszym kraju. W poprzednim układzie [...] Kościół stwarzał przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw [...]. W tej chwili musi znaleźć się w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą; przed złym użyciem swojej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy dla narodu. O ile sytuacja dawniejsza zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie [...], to natomiast w sytuacji obecnej na takie uznanie [...] nie może liczyć”².

Powyższa ocena sytuacji dotyczy także dzisiejszej rzeczywistości. Kościół w Polsce nie musi bronić swego prawa do istnienia, jak w okresie realnego socjalizmu, musi jednak odpowiedzieć na wyzwania obecnego czasu. Wyzwaniem dla duszpasterstwa jest spotkanie z pluralizmem i demokracją. W obecnych warunkach nie jest najważniejsze przedstawienie gospodarki państwowej na rynkową, ale to, że człowiek został poddany prawom tych przeobrażeń, że zmienia się jego wnętrze oraz religijne i moralne aspiracje³.

Okres komunizmu dokonał ogromnego spustoszenia w mentalności ludzi. Pozostała po okresie komunizmu duchowa pustka do dziś nie została zapełniona. Polak powszechnie uznany za katolika, często jawi się jako człowiek lekceważący zasady moralne, obojętny na innych ludzi i niezdolny do uczciwej pracy oraz samodzielnych i racjonalnych wyborów.

² Jan Paweł II, *Oto otwiera się nowy rozdział w planach Opatrzności. Spotkanie z Episkopatem Polski*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 12, 1991, nr 3, s. 42.

³ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 10.

Mimo zniknięcia państwa totalitarnego pozostał nadal w Polsce klimat wytworzony przez ten typ państwa. Katolicy pozostają w bierności, a Kościół w swoim oddziaływaniu na wiernych nie przestawił się w pełni na nowe problemy i potrzeby.

W kontekście wspomnianych słabości i wypaczeń, często niezawinionych przez poszczególnych ludzi, przychodzą wzorce daleko posuniętego liberalizmu z Zachodu. W Polsce stykają się dwa trendy: pierwszy związany z komunistyczną deprawacją, drugi z konsumpcyjno-liberalnym rozluźnieniem z Zachodu. To zderzenie postkomunistycznej mentalności z wpływami liberalnymi z Zachodu stwarza sytuację zamieszania. Ludzie są zdezorientowani, nie bardzo umieją znaleźć się w nowych warunkach i dlatego przeczucją się od fascynacji Zachodem do lękliwej reakcji na zło, które stamtąd drogą medialną i ekonomiczną napływa do Polski.

3. UWARUNKOWANIA DUSZPASTERSTWA W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Uwarunkowaniom religijności w archidiecezji łódzkiej wiele uwagi poświęca książka pt. *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*⁴. Na religijność dzisiejszych mieszkańców archidiecezji łódzkiej znaczny wpływ wywierają uwarunkowania historyczne, a przede wszystkim przynależność tego terytorium do zaboru rosyjskiego i ograniczenia wolności religijnej, jakie były w tym zaborze; pustka demograficzna po II wojnie światowej, którą wypełniła ludność napływowa, dezintegrując w znacznym stopniu życie społeczne i religijne aglomeracji i diecezji; strata 1/3 kapłanów podczas II wojny światowej; ograniczenia w zakresie budowania kościołów jeszcze bardziej dokuczliwe niż w innych diecezjach; patologie rodziny, spowodowane m.in. pracą matek poza domem w systemie trójzmianowym itd.⁵

Ważnym uwarunkowaniem duszpasterstwa jest liczba kapłanów w stosunku do liczby wiernych pozostających pod ich opieką duszpasterską. W archidiecezji łódzkiej na 1 kapłana przypada więcej wiernych niż w innych diecezjach polskich. W świetle przeprowadzonych badań wierni archidiecezji łódzkiej mają zauważalnie niższy wskaźnik zarówno dominikantes (28,9%), jak i communicantes (11,0%) od tych, jakie odnotowano dla wiernych w Polsce (odpowiednio 46,9% i 16,3%).

4. ZAŁOŻENIA OKREŚLAJĄCE MODEL DUSZPASTERSTWA

Duszpasterstwo Kościoła XXI wieku nie może ograniczać się tylko do akcji duszpasterskich, zwłaszcza akcji cząstkowych, związanych z jedną funkcją Kościoła, ale zgodnie z postanowieniami II Polskiego Synodu Plenarnego musi być ewangelizacją, która obejmuje całą działalność Kościoła i wszystkie jej środowi-

⁴ *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, red. W. Zdaniewicz i T. Zembrzusi, Łódź 2002.

⁵ Tamże, s. 7–8.

ska. Duszpasterstwo powinno mieć charakter integralny, obejmujący zarówno odnowę życia religijnego (por. NMI 30–34), jak i reformę struktur duszpasterskich. Łączenie obu tych elementów jest konieczne w skuteczności oddziaływań duszpasterskich w środowisku.

Duszpasterstwo powinno zawierać całość posłannictwa religijnego oraz uwzględniać potrzeby i problemy konkretnych ludzi. W tym sensie Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* poucza, że ewangelizacja „nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie zachodzi między Ewangelią a konkretnym i społecznym życiem człowieka” (EN 29). Te uwarunkowania życia człowieka określają przyjęcie takiego, a nie innego modelu duszpasterstwa. Na XXI wiek jest to model „nowej ewangelizacji”, która wymaga nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i świadectwa Ewangelii⁶.

Realizacja nowej ewangelizacji w Polsce wymaga nowego zapału i nowych sposobów głoszenia Ewangelii oraz uwzględnienia nowej sytuacji, w której Polacy są ewangelizowani⁷. II Polski Synod Plenarny określa priorytety nowej ewangelizacji w Polsce, do których należy: rodzina i wychowanie młodego pokolenia, służba człowiekowi, formacja sumień i kształtowanie ładu moralnego, przepajanie kultury wartościami Ewangelii, zadania ekumeniczne i dialog międzyreligijny, krzewienie katolickiej nauki społecznej oraz zadania misyjne⁸.

Kościół w Polsce, w przeciwieństwie do wielu krajów Europy Zachodniej, zachował charakter „Kościoła ludowego”. Jak stwierdza dokument końcowy II Polskiego Synodu Plenarnego, „Kościół, odpowiadając na wyzwania płynące z masowego charakteru religijności polskiej, organizował tradycyjne duszpasterstwo parafialne zorientowane na przeciętnego katolika. W duszpasterstwie tym wiodącą rolę odgrywali księża. Niewielkie natomiast było zaangażowanie osób świeckich. Skutkiem masowości, obok pozytywnych czynników [...], stała się też powierzchowność i bierność znacznej liczby katolików. Ten charakter rodzimej religijności staje obecnie wobec nowych, trudnych wyzwań w sytuacji demokratyzującej się Polski”⁹. Także w kontekście dokonujących się obecnie przemian istnieje nadal potrzeba rozwijania duszpasterstwa masowego, któremu jednak w kontekście wspomnianych przemian trzeba nadać nową orientację i dostosować go do wrażliwości i oczekiwań społeczeństwa. Do utrzymania masowości Kościoła, zwłaszcza w sytuacji redukcji jego zadań związanych z pełnieniem funkcji zastępczych w okresie PRL, potrzebne jest zwiększenie aktywności laikatu w Kościele.

W ramach duszpasterstwa masowego trzeba wykorzystać możliwość do pogłębiania religijności ludowej we wszystkich jej podstawowych parametrach. Istotne jest całościowe pogłębianie religijności zarówno w jej elementach tradycyjnych, jak

⁶ Zob. *List pasterski Episkopatu Polski o nowej ewangelizacji* (29 I 1992); *II Polski Synod Plenarny*, Poznań 2001, nr 16–17, s. 15–16.

⁷ Tamże, nr 18–42, s. 16–21.

⁸ Tamże, nr 51–59, s. 24–27.

⁹ Tamże, nr 234, s. 17.

i nowych (posoborowych), których rozwijanie będzie prowadzi do kształtowania katolików świadomych i zaangażowanych. Duszpasterstwo masowe spełni swoje zadanie, jeśli będzie popierał ambitne wzory życia chrześcijańskiego i ukazywał miłość Boga do człowieka słowem, liturgią i świadectwem życia.

Wrażliwość społeczeństwa pluralistycznego na sukces zawodowy i ekonomiczny angażuje nie tylko witalnie i społecznie człowieka, ale utrudnia dostęp do świata transcendentnego (zob. KDK 19). Myślenie kategoriami ekonomicznymi, nastawienie na to, co naturalne i uchwytnie oraz przyjęcie za nadrzędny cel osiągnięcie sukcesu utrudnia poznanie i zinterioryzowanie prawd ponadczasowych głoszonych przez Kościół.

Duszpasterstwo obecnego czasu musi liczyć się ze zmianą struktury motywacyjnej wiary. U ludzi może narastać przeświadczenie, że oni sami kształtują rzeczywistość, w której jest coraz więcej śladów ludzkiej działalności, a coraz mniej Boga. Postawa zależności od sił przyrody ustępować będzie postawie panowania nad przyrodą dzięki rozwojowi techniki. Takie myślenie prowadzi z pewnością do stopienia wrażliwości na sprawy Boga i Kościoła. Wspomniane zagrożenie może nasilać się wraz ze wzrostem dobrobytu i muszą to brać pod uwagę stratedzy duszpasterstwa i duszpasterze terenowi.

Duszpasterstwo XXI wieku zgłasza zapotrzebowanie na zróżnicowanie duszpasterstwa w jego kierunkach, formach i metodach realizacji. Jeżeli duszpasterstwo chce dotrzeć do wszystkich ludzi z orędziem zbawienia, to pluralizm duszpasterski jest nieodzowny. Duszpasterstwo może skutecznie oddziaływać, jeśli będzie umiało wcielać się z orędziem zbawienia w życie coraz bardziej różnicujących się w społeczeństwie pluralistycznym ludzi. Wiąże się z tym potrzeba poszerzenia podmiotu oddziaływania duszpasterskiego. Potrzebne jest wyrwanie polskiego laikatu z bierności, aby mógł być lepiej zaangażowany w odpowiedzialność za sprawy Kościoła. Duszpasterstwo obecnego wieku musi dowieść, że jest to możliwe nie tylko w wymiarze normatywnym, ale także w przykładzie na świadomość ludzką i życie codzienne katolików i wspólnot religijnych, zwłaszcza parafii i diecezji.

Dotychczasowa działalność duszpasterska Kościoła w Polsce koncentruje się prawie wyłącznie w parafii. W okresie PRL, ze względu na ograniczenie wolności Kościoła, było to koniecznością. Jednak parafia nie wyczerpuje wszystkich możliwości urzeczywistniania się Kościoła. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego parafia nie może być jedyną przestrzenią realizowania duszpasterstwa. W obrębie samej parafii wyrastają zadania i trudności, których nie sposób rozwiązać w ramach jednej tylko parafii. Chodzi tutaj zwłaszcza o formy duszpasterstwa nadzwyczajnego, prace społeczną i charytatywną, planowanie duszpasterskie, informacje i reklamę, apostołat pracy i czasu wolnego itd. W XXI wieku pluralizm i specjalizacja życia, pęknięcie podstawowych struktur i wzorów myślenia oraz zachowania się ludzi, wymaga nowych środków poznania i działania, nowych struktur pastoralnych, nowych metod i form działania. Konieczne jest dowartościowanie duszpasterstwa ponadparafialnego i otwarcie się także parafii na ponadparafialne zadania i posługi.

5. WYZWANIA DLA DUSZPASTERZY PŁYNĄCE Z PRZEPROWADZONYCH BADAŃ

Duszpasterstwo, które nie chce być zawieszane w próżni, ale tkwić w realiach współczesnego życia, musi być skierowane na dzisiejszego człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania religijno-moralne. Musi ono przyjąć ludzi takimi, jakimi oni naprawdę są. Oznacza to, że duszpasterstwo powinno uwzględniać nie tylko korzenie historyczne i uwarunkowania ludzkiego życia, ale także aktualne wyznaczniki religijności.

Stosunek katolików do wiary

Mimo dokonujących się przemian, religia w Polsce pozostaje nadal atrakcyjną wartością dla większości Polaków. Wiara w Boga w dalszym ciągu stanowi nieodzowny element życia poszczególnych ludzi. Odsetek osób deklarujących się jako wierzący nadal kształtuje się na wysokim poziomie¹⁰. Wskazuje to, że Polacy, mimo zachodzących przemian, zachowują podstawową orientację na sacrum.

W przeprowadzonych badaniach w archidiecezji łódzkiej zwrócono uwagę na wiarę w 4 prawdy wiary: wiara w Boga, w zmartwychwstanie Chrystusa, w nagrodę lub karę po śmierci oraz wiarę w istnienie piekła. W świetle tych badań (93,4% wierzy w Boga, 88,0% wierzy w zmartwychwstanie Chrystusa, 75,4% wierzy w nagrodę lub karę po śmierci człowieka i 63,0% wierzy w istnienie piekła). Przytoczone wyniki są porównywalne z wynikami ogólnopolskich badań z 1998 r.¹¹

Pytanie o wierzących członków diecezji zakłada nie tylko czystą doktrynę, samą prawdę w świadomości człowieka, ale także określenie jego postawy, jaka składa się na fakt bycia wierzącym członkiem diecezji czy parafii. Ta właśnie postawa należy do samej istoty bycia wierzącym członkiem Kościoła.

Duszpasterstwo rozwijające się na styku mandatu Chrystusowego, przekazywanego w Kościele oraz oczekiwań wiernych, powinno nawiązywać do sytuacji i uwarunkowań życia ludzi współczesnych. Musi ono liczyć się z faktem występowania we wszystkich środowiskach parafialnych, chociaż w różnym nasileniu, ludzi nie tylko głęboko wierzących, ale także obojętnych, wątpiących, a nawet niewierzących. Także tych ostatnich kategorii parafian nie można pozostawiać na marginesie zainteresowań duszpasterskich. Z pastoralnego punktu widzenia trzeba uznać wszystkich mieszkańców parafii takimi, jakimi oni są. Jeżeli reprezentują zredukowaną postać chrześcijaństwa, są katolikami dystansującymi się, nominalnymi czy selektywnymi, to trzeba im pomóc przebyć drogę do pełnego włączenia się we wspólnotę kościelną. Niezrozumiałe byłoby organicznie rozmiarów

¹⁰ E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, Z. Zembrzyski, Warszawa 2000, s. 385–403.

¹¹ *Postawy społeczno-religijne...*, s. 45.

wspólnoty parafialnej tylko do ludzi aktywnie zaangażowanych w życie religijne. W społeczeństwie pluralistycznym duszpasterstwo uczestniczących w wierze i życiu Kościoła powinno być uzupełnione duszpasterstwem zaadresowanym do tych, którzy zachowują częściowy dystans wobec wspólnoty ludzi wierzących.

Chociaż olbrzymia większość ludzi wszystkich środowisk parafialnych deklaruje, że są wierzący, to jednak nie może ująć uwadze duszpasterzy, występowanie pewnego odsetka parafian o osłabionej wierze lub zupełnie niewierzących i nie identyfikujących się ze wspólnotą ludzi wierzących. Są to ludzie obojętni, wątpiący, poszukujący, osoby pielęgnujące zwyczaje i tradycje religijne, ale nie uczestniczące w spotkaniach liturgicznych i w życiu wspólnoty kościelnej oraz ludzie niewierzący. Niektóre osoby mają za sobą „kościelne dzieciństwo i wczesną młodość”. Na obecnym etapie wszystkim tym osobom potrzebna jest reewangelizacja, aby mogli osiągnąć dojrzałą wiarę i stali się aktywnymi członkami wspólnoty kościelnej.

W obecnej sytuacji można mówić o potrzebie inicjacji chrześcijańskiej nie tylko dla dzieci i młodzieży, ale także wielu ludzi dorosłych, którzy wprawdzie przyjęli sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, ale nie przeżyli wtajemniczenia chrześcijańskiego. Dlatego potrzebna jest tym ludziom inicjacja chrześcijańska na trzech płaszczyznach: wiary, liturgii i świadectwa życia chrześcijańskiego. Osoby, które wymagają reewangelizacji powinny być wprowadzone w wiarę, w liturgię i praktykę życia chrześcijańskiego.

Wspomnianym zadaniom może sprostać tylko parafia o nastawieniu misyjnym. Musi ona być otwarta misyjnie nie tylko na potrzeby w krajach misyjnych, ale także na potrzeby ewangelizacyjne i reewangelizacyjne we własnym środowisku. Zadaniami ewangelizacyjnymi powinni być przejęci nie tylko duchowni, ale także wszyscy wierni o nastawieniu apostołskim i misyjnym. Troską duszpasterzy powinno być, aby takich osób świeckich było jak najwięcej w parafii. Parafianie ci nie ograniczają się tylko do zaspokajania własnych potrzeb religijnych, ale wychodzą naprzeciw potrzebom innych mieszkańców parafii, zwłaszcza tych, którzy stracili kontakt z parafią i Kościołem i sami prawdopodobnie nie są w stanie nawiązać go powtórnie. Parafia powinna im w tym pomóc. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego duszpasterstwo musi priorytetowo traktować troskę o rozwój wiary ludzi. Obok duszpasterstwa nawróconych i uczestniczących w życiu i wierze Kościoła musi się znaleźć miejsce na „duszpasterstwo nawrócenia” w stosunku do tych, którzy pozostają w jakimś dystansie do wiary i wartości chrześcijańskich, Kościoła i własnej parafii¹².

W realizacji misyjnych i reewangelizacyjnych zadań parafii może być bardzo pomocny katechumenat. Jest on podstawową formą inicjacji chrześcijańskiej rozciąganej przez Kościół nad niedojrzałymi w wierze. Ponieważ Kościół jest rzeczywistością dynamiczną, która ciągle prowadzi nowe pokolenia ludzi do wiary i zbawienia, przeto duszpasterstwo nie może zrezygnować z katechumenatu. Trze-

¹² H. Wieh, *Kirch entfremde Christen. Anregungen und Hilfen für die Pastoral*, Würzburg 1984 s. 29–72; W. Friedberger, *Pastoral mit Distanzierten*, München 1981, s. 53–105.

ba go tylko dostosować do aktualnych potrzeb. Chodzi tutaj o pewną adaptację form, przy zachowaniu elementów stałych i istotnych katechumenatu¹³. Tak rozumiany katechumenat jest szczególnie potrzebny w społeczeństwie pluralistycznym, ze względu na zagrożenia wiary i doświadczenie konkurencji i konfliktów między kościelnymi i społecznymi systemami wartości. Katechumenat będzie służył budzeniu i pielęgnowaniu wiary człowieka, która poddawana jest zagrożeniom ze względu na dechrystianizację życia i konflikty z osobami niewierzącymi lub wyznającymi inne systemy wartości¹⁴.

Świadomość religijna katolików i potrzeba pogłębiania treści wiary

Badania w archidiecezji łódzkiej wskazują, że stan wiedzy religijnej katolików jest niewystarczający¹⁵. Katolików można podzielić na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowią katolicy, którzy mają wystarczającą wiedzę religijną w zakresie prawd wiary, wartości i norm religijno-moralnych. Drugą grupę stanowią katolicy, którzy mają wiedzę częściową lub fragmentaryczną. Katolicy tej grupy znają niektóre prawdy wiary i normy religijno-moralne, ale nie znają innych lub podają niepełne określenia tych prawd. Znajomość tych prawd jest często tylko częściowo zgodna z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Trzecią grupę stanowią katolicy mający wiedzę błędną lub odznaczający się zupełną ignorancją religijną w zakresie prawd wiary i norm religijno-moralnych. W badaniach prowadzonych w Polsce druga i trzecia grupa reprezentowana jest przez większy odsetek parafian miejskich, zwłaszcza wielkomijskich niż wiejskich i małomiasteczkowych.

Wiedza religijna przekazywana często werbalnie, wyniesiona z dzieciństwa i lekcji religii, idzie szybko w zapomnienie. Ważnym źródłem wiedzy religijnej są rozmowy na tematy religijne prowadzone w środowisku rodzinnym i zawodowym. Badania przeprowadzone w archidiecezji łódzkiej informują, że rozmowy religijne najczęściej prowadzone są z własnymi dziećmi (22,5%), ze współmałżonkiem (18,0%), przyjaciółmi (15,6%), rodzicami (10,8%), a najrzadziej w środowisku pracy, szkole i uczelni. Także stan czytelnictwa religijnego jest niewystarczający. Tylko 24,4% osób czyta książki religijne, a 74,4% nie czyta. Szczególnie wielki odsetek nieczytających książek religijnych jest wśród uczniów i

¹³ Dokumenty soborowe wskazują na istotne elementy katechumenatu (DM 14) oraz na potrzebę adaptacji obrzędowo-organizacyjnej (KL 65–67) i przywrócenie stopni w katechumenacie dorosłych (KL 64).

¹⁴ J. Baumgartner, opierając się na nowym *Ordo Baptismi*, wskazuje dla dorosłych trzy możliwości organizowania katechumenatu. Pierwsza z nich uwzględnia ochrzczonych dorosłych, którzy nie byli wcale albo słabo pouczeni w wierze. Druga dotyczy katechumenatu ochrzczonych dzieci i młodzieży, którym brakuje podstawowego przygotowania religijnego. Trzecia możliwość to właściwy katechumenat dla nieochrzczonych dzieci, młodzieży i osób dorosłych. Zob. J. Baumgartner, *Der Katechumenat heute*, „Heiliger Dienst” 29 (1975), H. 1, s. 7–19.

¹⁵ Tamże, s. 21–37.

studentów. Dla duszpasterstwa nasuwa się oczywisty postulat, zwiększania czytelności wśród młodego pokolenia, które jest często eliminowane przez środki audiowizualne¹⁶. Sytuacja ta zgłasza potrzebę terapii duszpasterskiej w obliczu dokonujących się przemian.

Doktrynalna zawartość orędzia chrześcijańskiego, stanowiąca przedmiot wiary, zamyka się w zbawczym misterium Chrystusa. Dojrzałość wiary polega na odróżnieniu elementów istotnych od drugorzędnych w zbawczym misterium Chrystusa, na jasnej wizji całokształtu rzeczywistości religijnej, którą przyjmuje się w wierze.

Badania socjologiczne informują, że istnieje dość duży odsetek katolików o wierze niedojrzałej. Parafianie ci nie rozróżniają istoty wiary i środków prowadzących do niej, tego, co Boskie i konieczne, od tego, co ludzkie, zmienne i niekonieczne do zbawienia. Niedokładne rozeznanie wielu katolików w podstawowych prawdach wiary, najważniejszym przykazaniu i obowiązkach katolika, preferowanie wartości ogólnoludzkich przed wartościami religijnymi, wskazuje na braki parafian w stosunku do oczekiwań Kościoła¹⁷. Występujące odchylenia od standardów wiary, przy zachowaniu wiary w ogóle, prowadzi do przypuszczenia, że parafianie bardziej zwracają uwagę na samą postawę wierzeniową niż na treść wiary. Niska świadomość religijna traktowana jest jako największa słabość religijnego życia katolików w Polsce¹⁸.

Postulaty dotyczące pogłębiania świadomości religijnej można podzielić na dwie grupy. W pierwszej z nich znajdują się postulaty dotyczące treści nauczania kościelnego. Skuteczność przepowiadania kościelnego zależy w dużej mierze od przedkładanych treści.

- Należy zwracać większą uwagę na dobór treści przepowiadania. Przedmiotem przepowiadania powinien być cały depozyt wiary. Nie można pomijać prawd niewygodnych albo nie akceptowanych przez ludzi.

- Trzeba przewycięzać głęboko zakorzeniony w świadomości wielu katolików stereotyp, że intelektualne pogłębianie wiary nie należy do istotnych obowiązków katolika, a poziom wiedzy religijnej nie ma większego wpływu na całokształt religijności. Realizacja tego postulatu jest dość trudna, bo nie ma w tym względzie pozytywnej tradycji, nawyków czy obyczajów, na których można się oprzeć.

- Należy położyć większy nacisk na większą komunikatywność w nauczaniu. W odbiorze wielu katolików wypowiedzi kaznodziejów, a także katechetów i spowiedników są często niekomunikatywne, a język spraw religijnych ukazuje się jako mieszanina niezrozumiałego żargonu teologicznego i kwiecistych przenośni poetyckich, o niezbyt jasnym dla wiernych sensie rzeczywistym. Wszelka sztuczność w stylu, w dykcji i doborze wyrazów utrudnia porozumienie się ze słuchaczami.

¹⁶ Tamże, s. 37.

¹⁷ R. Kamiński, *Przynależności do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987, s. 165–206.

¹⁸ I. Tokarczuk, *Duszpasterstwo polskie w perspektywie roku 2000*, w: *Komisja Episkopatu Duszpasterstwa Ogólnego. Problemy duszpasterskie*, nr 10, Warszawa 1986 (mps).

Druga grupa postulatów związana jest ze sposobem nauczania dzisiejszych katolików. Chodzi bowiem o jak najskuteczniejsze nauczanie parafian. Związane jest ono m.in. z odnową form tradycyjnych oraz z umiejętnym korzystaniem także z form nowych.

- Głoszenie Słowa Bożego powinno przekraczać formy tradycyjnego mównictwa, retoryki. Homilia ma być słowem informującym, ale przede wszystkim budującym i ożywiającym tajemnice Chrystusowe. Nie może ona omijać niewygodnych prawd wiary, gdyż duszpasterstwo musi przedstawiać cały depozyt wiary. Sposób przedstawiania treści Objawienia powinien być współczesny, odpowiadający mentalności dzisiejszych ludzi. Pierwszeństwo powinna mieć metoda indukcyjna, a nie proste moralizowanie i pouczanie z góry.

- Katecheza powinna zachować ścisły związek z liturgią Kościoła, ułatwiać przyswajanie tajemnic roku kościelnego i prowadzić do pełnego uczestnictwa w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, a także w życiu wspólnoty parafialnej. Prawdy przekazywane w katechezie należy dobrze motywować, biorąc pod uwagę fakt, że dzieci i młodzież mogą mieć pewne braki w wychowaniu religijnym. Na pierwszym miejscu należy mieć motywację ściśle religijną, uwzględnić jednak zawsze poziom umysłowy i stopień wiedzy katechizowanych. W argumentach pozareligijnych trzeba dbać o to, aby były one oparte na prawdzie, dostosowane do mentalności współczesnego człowieka, sugestywne i życiowe.

- Potrzeby współczesnych parafian, oprócz homilii i katechezy, domagają się wykorzystania także innych form i sposobów przekazywania im wiedzy religijnej. Należy troszczyć się o tworzenie klimatu służącego pogłębieniu wiedzy religijnej parafian.

Stosunek katolików do praktyk religijnych

Podobnie jak odsetek wierzących, tak i odsetek praktykujących kształtuje się w Polsce nadal na wysokim poziomie. Praktyki religijne są znakami najbardziej dostrzegalnymi i wymiernymi statystycznie. Jakkolwiek archidiecezja łódzka odznacza się niższym wskaźnikiem (28,9%) dominantes od średniej diecezji polskich (46,9%) i ma najniższy wskaźnik wśród diecezji polskich (najwyższy wskaźnik ma diecezja tarnowska – 74,5%), to jednak wskaźnik katolików niedzielnych uczęszczających przynajmniej raz w miesiącu jest zbliżony do wskaźnika w innych diecezjach polskich i wynosi ponad 70% (w każdą niedzielę 28,1%, prawie w każdą niedzielę 24,8%, 1–2 razy w miesiącu 19,5%, razem 72,4%)¹⁹. Podobnie jest ze wskaźnikiem paschantes (do spowiedzi św. przynajmniej raz w roku przystępuje łącznie 68,8% a do Komunii św. 61,1%). Tych, którzy przystąpili do spowiedzi św. przed paroma laty jest 16,9%, nigdy od dzieciństwa 4,9% i wcale nie przystępuje 5,4%. Do Komunii św. przed paroma laty przystąpiło 16,9% ani razu od dzieciń-

¹⁹ Zob. *Postawy społeczno-religijne...*, s. 48.

stwa 4,5% i wcale nie przystępuje 3,7%²⁰. Msza święta jest dla uczestników wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła (10,0%), spełnieniem nakazu sumienia (34,1%), przeżyciem religijnym (33,2%), dostosowaniem się do wymagań rodziny (4,8%) lub ogólnego zwyczaju (8,0%)²¹.

Jak widać, najczęściej badanych osób traktuje mszę świętą jako „obowiązek i nakaz” (44,1%). Spełnienie go wiąże prawdopodobnie z sankcją grzechu ciężkiego, a w konsekwencji z posłuszeństwem Kościołowi. Niewiele mniej osób odwołuje się do przeżycia religijnego, co może oznaczać, że mogą kierować się pogłębianą świadomością uczestnictwa we mszy świętej. Są też takie osoby, które traktują mszę świętą jako praktykę nie powiązaną bezpośrednio z religią i Kościołem (16,5%)²².

Mimo dość wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych, istnieje znaczna rozbieżność między autodeklaracjami a życiem codziennym. Świadczy o tym brak konsekwencji w akceptowaniu prawd wiary i norm moralnych. Podstawową tendencję przemian religijności w Polsce i w archidiecezji łódzkiej stanowi selektywność i ten fakt powinno brać pod uwagę duszpasterstwo.

Z przeprowadzonych badań wynika, że społeczeństwo polskie, w większości wierzące i praktykujące, optuje za wartościami preferowanymi w zsekularyzowanym świecie. Preferowane wartości są ukierunkowane przede wszystkim na kształtowanie indywidualnego stylu życia, według własnych opcji i preferencji. Wartości, które reprezentuje Kościół nie są podzielane przez znaczną część diecezjan, którzy odchodzą od wartości tradycyjnych w kierunku wartości nowoczesnych (wolność, kreatywność, konkurencja, sukces zawodowy itd.). Nie jest to jakieś drastyczne odchodzenie od powszechnie uznanych wartości, ale raczej powstawanie większego rozproszenia poglądów²³. Dotyczy to zwłaszcza osób młodych, relatywizujących często wartości tradycyjne propagowane przez Kościół.

ZAKOŃCZENIE

Duszpasterstwo obecnego czasu powinno wspierać procesy, aby ekonomia i demokracja były podporządkowane prawom ludzkiego rozwoju, a ludzie żyli wartościami duchowymi, dzięki czemu będą mogli lepiej spożytkować wartości materialne. Realistyczne duszpasterstwo powinno uwzględniać nie tylko korzenie historyczne, ale i podstawowe uwarunkowania ludzkiego życia i na znajomości tych uwarunkowań się opierać. W kontekście takiego rozeznania duszpasterstwo będzie docierać z adekwatnymi metodami i formami duszpasterskimi do dzisiejszych ludzi ze zbawczą posługą Kościoła.

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże, s. 50.

²² Tamże, s. 49–50.

²³ Tamże, s. 180–181.

KS. BRONISŁAW MIERZWIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

JAN PAWEŁ II WOBEC PROBLEMU BEZROBOCIA*

*Modłę się za polskie rodziny nękane
problemem bezrobocia i ubóstwa. Dla
wszystkich utrudzonych i zniechęconych
proszę o odnowioną nadzieję!*

(Słowa Jana Pawła II wypowiedziane
w Zywcu, 22 maja 1995 r.)

WPROWADZENIE

15 lat temu, 13 czerwca 1987 r. Ojciec Święty Jan Paweł II gościł w Łodzi. Z mieszkańcami tego drugiego co wielkości miasta Polski spotkał się trzykrotnie: podczas mszy świętej na lotnisku, w tej katedrze, w której w tej chwili się znajdujemy, a następnie w Uniotexie. To spotkanie z włókniarkami odbiło się głośnym echem w całej Polsce. Pamięć o tamtych spotkaniach powoduje, że naszą refleksję łączymy z gorącą modlitwą w intencji Ojca Świętego. W Uniotexie Jan Paweł II, wychodząc od znanych nam słów liturgii eucharystycznej: „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich”, mówił o godności i wartości pracy ludzkiej, ale także o jej uciążliwościach, zwłaszcza o trudności pogodzenia obowiązków wobec rodziny z pracą zawodową poza domem. Wielu osobom trudno jest pogodzić pracę z domem, ale o ile bardziej dramatyczna sytuacja powstaje w tych rodzinach, gdzie jej jedyny żywiciel utracił pracę, stał się bezrobotny. Na ten dramat bezrobocia, a raczej ludzi i rodzin dotkniętych dramatem bezrobocia wielokrotnie zwracał uwagę Jan Paweł II.

* Jest to tekst konferencji wygłoszonej w Archikatedrze Łódzkiej dnia 19 marca 2002 r., w Uroczystość św. Józefa, z okazji spotkania świata pracy w 15. rocznicę wizyty Jana Pawła II w Łodzi.

1. BEZROBOCIE W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ

Wolność nie ma ceny, nasz Naród wie o tym najlepiej z doświadczenia swojej ponad tysiącletniej historii. Demokracja jest konieczna do normalnego życia człowieka i społeczeństwa. Niestety wraz z nadejściem upragnionej wolności po długim okresie dyktatury komunistycznej, konieczność transformacji gospodarczych doprowadziła jako skutek uboczny do pojawienia się, a potem szybkiego wzrostu bezrobocia. Mówiąc o zjawisku bezrobocia w Polsce, nie sposób pominąć kilku wymownych faktów. Liczba bezrobotnych zarejestrowanych w urzędach pracy w końcu stycznia 2002 r. wyniosła 3253,3 tys. osób. Oznacza to bardzo wysoką stopę bezrobocia – aż 18,0%. Zbliżona do tej średniej krajowej jest stopa bezrobocia dla miasta Łodzi. Najgorzej wygląda sytuacja w województwie warmińsko-mazurskim, gdzie stopa bezrobocia zbliża się do 30%. Prawie 80% bezrobotnych zarejestrowanych w Urzędach Pracy nie miało prawa do zasiłku, to znaczy, że zaledwie co piąty bezrobotny otrzymuje zasiłek dla bezrobotnych. Z czego więc mają żyć bezrobotni pozbawieni zasiłku, z czego mają żyć ich rodziny? Jak trudno znaleźć pracę, może świadczyć fakt, że na jedną ofertę pracy przypada około 375 bezrobotnych.

Za tymi suchymi liczbami kryje się konkretny dramat ludzki. Jeśli pomnożymy liczbę bezrobotnych przez choćby trzy osoby na rodzinę, to można powiedzieć, że prawie 10 mln Polaków jest dotknięta zjawiskiem bezrobocia, to więcej niż 1/4 naszego społeczeństwa. Psychologowie biją na alarm: utrata pracy może być takim wstrząsem dla człowieka, jak utrata kogoś bliskiego.

Szczególnie trudny problem do rozwiązania w Polsce stanowi bezrobocie strukturalne, wywołane szybkim (zdaniem niektórych specjalistów zbyt gwałtownym) przejściem od gospodarki sterowanej okresu komunistycznego do gospodarki wolnorynkowej. Wasze miasto, które przeżyło gwałtowny upadek wielu zakładów pracy, zwłaszcza przemysłu włókienniczego, najlepiej może o tym świadczyć. Nie było możliwości, a niekiedy woli politycznej, by wprowadzić konieczne osłony socjalne dla osób najbardziej dotkniętych zachodzącymi przemianami. Tymczasem nigdy nie wolno poświęcić choćby najmniejszej części społeczeństwa w imię globalnego wzrostu dobrobytu. Ekonomia bez etyki może prowadzić do katastrofy. Konieczność uwzględnienia racji etycznych, przy zachowaniu prawideł ekonomicznych, coraz bardziej dochodzi do głosu w Europie Zachodniej, także wśród ludzi, którzy kierują strukturami Unii Europejskiej. Bardzo jest potrzebna ta świadomość wśród polityków i przemysłowców w Polsce, aby nie ulec pokusie tego, co popularnie określa się „dzikim kapitalizmem”, a bardziej poprawnie – skrajnym liberalizmem w ekonomii.

W grudniu 2000 r. Episkopat ostrzegał przed negatywnymi konsekwencjami radykalnych przemian w Polsce po 1989 r. w sferze gospodarczo-ekonomicznej:

„Dramaturgia tych przemian polega też i na tym, że autorzy przemian – robotnicy, chłopi i część inteligencji, gotowi do wyrzeczeń i zaciskania pasa na

rzecz lepszej przyszłości w wolnym państwie, ponieśli największe koszty. Dotychczas jednak żadna ekipa rządząca nie uświadomiła im, jak wysoką cenę zapłaci społeczeństwo za rozpoczęte przemiany. Nikt nie potrafił przedstawić narodowi ogromu wyrzeczeń”.

2. TEKSTY PAPIESKIE NA TEMAT BEZROBOCIA

Kościół katolicki, zobowiązany do odczytywania znaków czasu i ich interpretacji w świetle Ewangelii (por. KDK 4), jest uświadomiony na kwestie społeczne, w tym także na problem bezrobocia. Wielokrotnie wypowiadał się na temat bezrobocia zwłaszcza papież Jan Paweł II. Punktem wyjścia refleksji papieskiej była najczęściej kwestia pracy ludzkiej. Szczególne znaczenie w ukazaniu nauki Kościoła katolickiego na temat bezrobocia mają: encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens* (14 IX 1981 r.) oraz dwie wielkie encykliki społeczne: *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987 r.) i *Centesimus annus*. Bardzo cennego materiału do analizy problemu bezrobocia dostarczyło przemówienie Jana Pawła II w siedzibie Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie (15 VI 1982 r.), skoncentrowane na potrzebie solidarności społecznej, oraz coroczne przemówienia do członków Papieskiej Akademii Społecznej.

Także podczas kolejnych pielgrzymek do Polski poruszał Papież kwestię bezrobocia oraz sytuację osób i rodzin nim dotkniętych: warto zwłaszcza przywołać słowa papieskie wypowiedziane w Legnicy (2 VI 1997 r.), w Ełku (8 VI 1999 r.) i w Sosnowcu (14 VI 1999 r.), gdzie 14 czerwca 1999 r. Jan Paweł II powiedział: „Z pracy rąk swoich będziesz pożywał, będziesz szczęśliwy i dobrze ci będzie (Ps 128, 2). Z całego serca proszę Boga, ażeby te słowa psalmu stały się dziś i na zawsze orędziem nadziei dla wszystkich, którzy w Zagłębiu, w Polsce i na całym okręgu ziemi podejmują codzienny trud czynienia ziemi poddaną. Jeszcze usilniej modłę się, aby te słowa zrodziły nadzieję w sercach tych, którzy gorąco pragną pracować, a zostali dotknięci nieszczęściem bezrobocia. Proszę Boga, ażeby rozwój ekonomiczny naszego kraju i innych państw na świecie szedł w tym kierunku, by wszyscy ludzie – jak mówi św. Paweł – *pracując ze spokojem, własny chleb jedli*” (2 Tes 3, 12).

W niniejszej refleksji koncentrujemy się na analizie kilku podstawowych tekstów, w których Ojciec Święty ukazuje dramat bezrobocia, jego przyczyny i skutki oraz szkicuje drogi wyjścia.

3. OCENA ZJAWISKA

Jan Paweł II podkreśla dramatyzm zjawiska bezrobocia i jego liczne, negatywne skutki. Punkt wyjścia refleksji Jana Pawła II na temat bezrobocia stanowi

godność i wartość pracy w życiu ludzkim, a nawet w kształtowaniu człowieczeństwa. Dlatego istotne uwagi dotyczące bezrobocia znalazły się właśnie w fundamentalnym dokumencie na temat pracy, w encyklice *Laborem exercens*, w punkcie 18 zatytułowanym: *Problemi zatrudnienia*.

Wymowne jest stwierdzenie, że bezrobocie „jest w każdym wypadku jakimś złem, a przy pewnych rozmiarach może stać się prawdziwą klęską społeczną” (LE 18). Jeśli bowiem bezrobocie zawsze ma charakter zła, negatywnego zjawiska, nikt nie może być wobec niego obojętny, a człowiek wierzący powinien przeciwstawić się temu złu, także w imię swojej wiary. Wyklucza to dopuszczalność postawy kapitulacji wobec bezrobocia, czy też akceptacji tego zjawiska jako „normalnego” elementu rozwoju gospodarki wolnorynkowej.

Bezrobocie dotyka także w sposób bolesny obszar rolnictwa. Według oficjalnych danych około 42% bezrobotnych mieszka na polskiej wsi. W homilii wygłoszonej w Elku odnajdujemy głęboką troskę Papieża o region, gdzie upadł przemysł, upada rolnictwo, a bezrobocie wzrasta do niebywałych rozmiarów – aktualnie zbliża się do poziomu 30%. Nigdzie indziej bezrobocie nie wzrasta tak szybko i nie jest tak dramatycznie wysokie, jak na terenie województwa warmińsko-mazurskiego. Stąd popłynął gorący apel Ojca Świętego do wszystkich rodaków: „Nie zatwardzajmy serc, gdy słyszymy »krzyk biednych«. Starajmy się usłyszeć to wołanie. Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie był samotny, pozostawiony bez opieki” (Homilia w Elku, 8 VI 1999 r.).

4. BEZROBOCIE MŁODYCH

Już w tej chwili młodzież stanowi prawie 30% ogółu bezrobotnych w Polsce. Dodatkowo, ze względu na nadchodzący wyż demograficzny w najbliższych latach, prawie milion młodych Polaków zacznie szukać pracy. Coraz częściej pierwszym zawodem młodego Polaka jest określenie „bezrobotny”. Brak pracy może prowadzić do nienawiści wobec społeczeństwa, państwa, do agresji, narkomanii, alkoholizmu i przestępczości. Kolejne rządy rozpaczliwie szukają sposobów przeciwdziałania wzrastającemu bezrobociu młodych. Pojawiają się hasła antagonizujące nasze społeczeństwo: aby dać pracę młodym, trzeba ją zabrać emerytom i rencistom.

Jan Paweł II wielokrotnie, z prawdziwym zatroskaniem, mówi o bezrobociu młodego pokolenia. Nazywa to „bolesnym problemem” (LE 18), biorąc pod uwagę długie i mozolne nieraz lata studiów, gdzie mimo zdobytej formacji kulturalnej, technicznej i zawodowej, młodzi nie mogą znaleźć pracy. Zmarnowana chęć podjęcia pracy oraz wola konstruktywnego włączenia się w rytm życia społecznego prowadzi do głębokiej frustracji. Społeczeństwo traci w ten sposób nieoceniony kapitał fizyczny, moralny i intelektualny.

W liście skierowanym do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodości (31 III 1985 r.) Papież doskonale oddaje niepokój młodego pokolenia, zagubionego we współczesnym świecie, pełnego lęku o swoją przyszłość:

„W stosunku zachodzącym między wykształceniem a pracą, jaki charakteryzuje współczesne społeczeństwo, wyłaniają się jednak niezmiernie trudne problemy natury praktycznej. Myślę tu szczególnie o zagadnieniu bezrobocia, a ogólniej o braku wolnych miejsc pracy, który w różnych formach nęka młode pokolenie całego świata. Problem ten – jak dobrze wiecie – rodzi inne pytania, które od czasów szkolnych rzucają cień niepewności na Waszą przyszłość. Zadaćcie sobie pytania: – Czy społeczeństwo mnie potrzebuje? Czy znajdę odpowiednią pracę, która by mi pozwoliła na usamodzielnienie? Na założenie własnej rodziny w godziwych warunkach życia, a przede wszystkim we własnym mieszkaniu? Słowem, czy istotnie jest prawdą, że społeczeństwo czeka na mój wkład?

Ciężar gatunkowy tych pytań skłania mnie do przypomnienia także przy tej sposobności rządzącym państwami i wszystkim odpowiedzialnym za gospodarkę i rozwój narodów, że praca jest prawem człowieka i dlatego winna być każdemu zapewniona. Sprawa ta winna być otoczona najwyższą troską i znaleźć się w centrum polityki gospodarczej, tak aby stworzyć możliwości pracy dla wszystkich, a przede wszystkim dla młodych, którzy często doświadczają klęski bezrobocia. Wszyscy jesteśmy przekonani o tym, że „praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej »staje się człowiekiem«” (LE 9).

5. ŚWIADCZENIA NA RZECZ BEZROBOTNYCH

Mówiliśmy już o tym, że prawie 80% bezrobotnych w Polsce nie ma prawa do zasiłku. To znaczy, że zasiłek otrzymuje zaledwie co piąty bezrobotny – z czego więc ma żyć ogromna większość bezrobotnych, z czego mają żyć rodziny, których oni są jedynymi żywicielami? Jeśli mówimy o wejściu do Unii Europejskiej, to warto dodać, że we Francji proporcje są odwrotne. Jak paradoksalnie przy tym zestawieniu brzmią opinie niektórych polityków i ekonomistów, że jesteśmy państwem nadopiekuńczym i marnotrawimy budżet narodowy na wszelkiego rodzaju zasiłki i pomoc społeczną. Albo państwo stworzy swoim obywatelom – którzy przez wiele lat ciężkiej pracy, pełnej wyrzeczeń oraz płacenie wszelkich świadczeń zasilali budżet państwowy i nagle bez własnej winy stali się bezrobotnymi – realną możliwość zatrudnienia, albo w przejściowej, trudnej sytuacji zapewni im minimum konieczne do egzystencji, oddając im niejako to, co sami wypracowali. To nie może być jałmużna rzucona bezrobotnemu jak żebrakowi.

Jan Paweł II przypomina o obowiązku świadczeń na rzecz bezrobotnych, czyli obowiązku wypłacania takiego zasiłku, który jest konieczny do utrzymania

nie tylko samego bezrobotnego, lecz także jego rodziny. Jest to powinność wynikająca z najbardziej podstawowej zasady porządku moralnego w społeczeństwie: prawa do życia i utrzymania (por. LE 18).

6. WALKA Z BEZROBOCIEM

Celem tej walki jest niewątpliwie stworzenie miejsc pracy. Ale najpierw trzeba „przywrócić nadzieję” bezrobotnym, ich rodzinom i całemu narodowi.

Wiele cennych refleksji na temat bezrobocia Jan Paweł II zawarł w homilii wygłoszonej na Legnickim Polu, 2 czerwca 1997 r. Ziemia Lubuska bowiem nadal należy do województw o najwyższej stopie bezrobocia w Polsce. Kluczowe twierdzenie zawiera się w zdaniu: „Bezrobocie jest znakiem niedorozwoju społecznego i gospodarczego państw” (por. SR 18). Wobec tego zjawiska nie można być obojętnym, trzeba zrobić wszystko, co leży w ludzkich możliwościach, aby mu zapobiec. Można byłoby dodać, że jednej strony trzeba zapobiegać bezrobociu, ale równocześnie pospieszyć ze skuteczną pomocą tym, którzy są dotknięci dramatem bezrobocia.

Wbrew niektórym współczesnym koncepcjom ekonomicznym, Papież mówi o potrzebie zapewnienia wszystkim pracy (LE 18). Nie może być tak, że w imię dobrobytu większości społeczeństwa, podniesienia stopy życiowej, część tego społeczeństwa nie tylko wyklucza się z tego dobrobytu, lecz wręcz skazuje się na zagładę, pozbawiając pracy i możliwości jej znalezienia. Walka z bezrobociem jest podstawowym zadaniem państwa, przybiera charakter obowiązku społecznego o charakterze priorytetowym. Chociaż w walce z bezrobociem i tworzeniu miejsc pracy główna odpowiedzialność spada na państwo, to jednak nie może ona sprowadzać się do tego, co encyklika określa mianem „jednokierunkowej centralizacji ze strony władz państwowych”, (LE 18). Potrzebna jest sensowna koordynacja wszelkich wysiłków, z poszanowaniem inicjatywy poszczególnych osób, grup, ośrodków i warsztatów pracy.

Wgłębiając się w myśl papieską, można dojść do wniosku, że pierwszym i podstawowym sposobem skutecznej walki z bezrobociem jest solidarność społeczna. To było główne przesłanie przemówienia Jana Pawła II w Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie (15 VI 1982 r.). Papież podkreślił najpierw, że swoim wystąpieniem na tak uniwersalnym forum pragnie „oddać hołd ludzkiej pracy, bez względu na jej naturę i bez względu na to, gdzie jest ona w świecie wykonywana; hołd wszelkiej pracy oraz każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie, którzy ją wykonują, nie czyniąc różnicy między jej specyficznymi cechami: między pracą »fizyczną« czy »umysłową«; jak też nie czyniąc różnicy między jej szczególnymi celami: czy chodzi o pracę »twórczą« czy też »odtwórczą« [...]. W każdej ze swych postaci praca ta zasługuje na szczególny szacunek, ponieważ za

każdą pracą stoi zawsze jej żywy podmiot: osoba ludzka. Stąd praca bierze swą wartość i godność”.

Papież umieszcza kwestię bezrobocia na tle refleksji o solidarności społecznej. Chodzi przede wszystkim o solidarność tych, którzy mają pracę, z tymi, którzy zostali jej pozbawieni; tych, którzy żyją w dobrobycie, z tymi, którzy – często bez własnej winy – znaleźli się w sytuacji ubóstwa, a nawet nędzy.

Jakże krzywdzące są opinie rozpowszechniane przez niektóre tygodniki, że bezrobotni, to jest margines społeczny, ludzie nieporadni lub leniwi, żyjący kosztem społeczeństwa. Bezrobotnym przypisuje się „kulturę lenistwa”, niechęć do jakiegokolwiek pracy, bierność. To prawda, że system komunistyczny odczytał ludzi szacunku dla pracy – coś z tej postawy mogło jeszcze pozostać w społeczeństwie. Jednakże znaczna większość spośród ponad trzymilionowej rzeszy bezrobotnych w Polsce, będących niejednokrotnie w dramatycznej sytuacji psychicznej i materialnej, podjęłaby się każdej pracy za każdą zapłatę. Jakże wymowne w tej dziedzinie są socjologiczne badania ks. prof. Mariańskiego z KUL-u na temat etosu pracy bezrobotnych.

Solidarność społeczna to także rezygnacja z walki o coraz wyższe zarobki, jeśli dzięki temu można byłoby utworzyć nowe miejsca pracy lub uratować przeznaczane na likwidację. W przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk (6 III 1999 r.) Jan Paweł II nie wahał się powiedzieć bardzo niepopularnych słów: „[Zatrudnienie] wymaga rozsądnego podziału pracy oraz solidarności wszystkich ludzi w wieku produkcyjnym i zdolnych do pracy. W tej perspektywie jest czymś nienormalnym, jeśli pewne grupy zawodowe troszczą się przede wszystkim o utrzymanie uzyskanych przywilejów, co musi mieć szkodliwe konsekwencje dla zatrudnienia w skali całego kraju”.

W wysiłkach skutecznego przeciwstawiania się bezrobociu nie można pominąć zjawiska zwanego powszechnie mondializacją, czy też globalizacją. Papież wychodzi z faktu wzajemnego uzależnienia poszczególnych społeczeństw i państw oraz z konieczności współpracy między nimi w wielu dziedzinach współczesnego życia. W związku z tą rzeczywistością Jan Paweł II wysuwa sugestię, aby respektując suwerenność każdego państwa, podjąć pilne i konieczne zadanie międzynarodowej współpracy w dziedzinie planowania i organizacji pracy, to znaczy także w walce z bezrobociem. Celem tych wszystkich wysiłków powinno być dowartościowanie pracy, jako podstawowego prawa wszystkich ludzi. Równocześnie współpraca międzynarodowa w walce z bezrobociem powinna ostatecznie prowadzić do wyrównania poziomu życia poszczególnych społeczeństw. Dzięki temu można byłoby uniknąć wielu konfliktów i napięć społecznych i politycznych. Głos Papieża nie jest utopią. Przykładem może być stopniowe, mozolne, ale skuteczne podnoszenie poziomu życia w uboższych krajach Unii Europejskiej dzięki skoordynowanym wysiłkom całej Wspólnoty.

Nie czekając jednak na pomoc Unii Europejskiej, Polska sama musi zająć się problemem bezrobocia, czy raczej ludzi dotkniętych tym zjawiskiem. Do sku-

tecznej walki z bezrobociem potrzebna jest szczególnie zgoda narodowa na rzeczowy, sensowny, możliwy do zrealizowania plan; zgoda i solidarność ponad podziałami politycznymi, ideologicznymi czy związkowymi.

Oby nasz naród chciał usłuchać wołania swego wielkiego Rodaka, Jana Pawła II: „Zarówno bezrobotni, jak i osoby, których dotknęła bieda, wymagają ochrony ze strony organizacji politycznych, związków zawodowych oraz większego zainteresowania i pomocy ze strony społeczeństwa. Bowiem »im bardziej jednostki są bezbronne w danym społeczeństwie, tym bardziej powinny być przedmiotem zainteresowania i troski innych, a zwłaszcza interwencji władzy publicznej«” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 10). Należy się to im ze sprawiedliwości, a nie z miłosierdzia.

7. APEL DO PRACODAWCÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

We wspomnianej już homilii legnickiej Jan Paweł II zwraca się ze szczególnym apelem do pracodawców chrześcijańskich. Najpierw przypomina brzemiennej w skutki zasadę moralną: „Jest [...] obowiązkiem płynącym z wiary i miłości, by chrześcijanie, którzy dysponują środkami produkcji, tworzyli miejsca pracy, przyczyniając się w ten sposób do rozwiązywania problemu bezrobocia w najbliższym środowisku”. Nie jest to więc kwestia filantropii, wspaniałomyślności, dorywczej akcji dobroczynnej, ale obowiązek moralny zakorzeniony w sposobie rozumienia chrześcijaństwa. Chrześcijański pracodawca daje nie jałmużnę, która poniża godność człowieka, ale – mając możliwość – stwarza takie miejsca pracy, które pozwalają na uzyskanie godziwej zapłaty. Od strony negatywnej, Papież przestrzega przed wszelkimi formami wyzysku. Chodzi o niebezpieczeństwo zdegradowania pracownika przez pracodawcę do roli narzędzia pracy, przekreślające tym samym jego godność osobową. Jest jakaś bolesna gra słów w tej poniżającej relacji: absurdalna chęć **zysku** za wszelką cenę, prowadzi pracodawcę do okrutnego **wyzysku** ludzi, którzy bojąc się bezrobocia, nie mając środków do życia, są gotowi przyjąć każdą propozycję. Według słów Papieża, ten wyzysk „często przejawia się w takich sposobach zatrudniania, które nie tylko nie gwarantują pracownikowi żadnych praw, ale zniewalają go poczuciem tymczasowości i lękiem przed utratą pracy do tego stopnia, że jest pozbawiony wszelkiej wolności w podejmowaniu decyzji”. Wiele może być tych form wyzysku: „głodowa” płaca, brak jakiegokolwiek ubezpieczenia, angażowanie bez żadnej formalnej umowy, praca w nieludzkich warunkach, nadmierna liczba godzin pracy. Jan Paweł II podkreśla, że wyzysk może także przejawiać się w takim sposobie ustalania rytmu pracy, że pozbawia to pracownika prawa do godziwego wypoczynku i troski o duchowe życie rodziny. Nie ma wątpliwości, że chodzi tu także o pozbawianie pracownika wolnych sobót, a w niektórych wypadkach zmuszania do pracy w niedzielę. Nasuwa się refleksja o obłudzie, a nawet perfidii argumentów za utrzymaniem handlu w niedzielę w naszym kraju.

Niektórzy właściciele wielkich magazynów handlowych, którym prawo zabrania handlu w niedziele i święta w ich własnym kraju, robią to bezkarnie na terenie Polski, wykorzystując zastraszonego personel. Faktem jest, że nie byłoby tego niedzielnego handlu, gdyby nie było klientów, ale to nie usprawiedliwia tej swoistej formy wyzysku wielu osób, zwłaszcza kobiet: człowiek staje się tanią siłą roboczą, przynoszącą duży zysk w krótkim czasie.

Chrześcijański pracodawca musi kierować się logiką praw ekonomicznych. Ekonomia nie może jednak usuwać w cień zasad moralnych. Wśród głębokich przemian społeczno-ekonomicznych, jakie zachodzą w Polsce, od czasu powrotu do wolności i demokracji, borykając się ze zjawiskiem masowego bezrobocia, nie wolno zapominać o słowach Jana Pawła II z Legnicy. Jest w nich pełne zrozumienie pochylenie się nad dramatem bezrobocia, jest wezwanie do odpowiedzialnej, solidnej i uczciwej pracy zwrócone do wszystkich rodaków, ale są też i mocne słowa skierowane do chrześcijańskich pracodawców w Polsce i na całym świecie:

„Zwracam się tu przede wszystkim do tych braci w Chrystusie, którzy zatrudniają innych. Nie dajcie się zwieść wizji natychmiastowego zysku, kosztem innych. Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku. W przeciwnym razie każde dzielenie eucharystycznego Chleba stanie się dla was oskarżeniem”.

8. WYZWANIE STOJĄCE PRZED KOŚCIOŁEM W POLSCE

Kościół Chrystusowy nie może być obojętny na cierpienia współczesnego człowieka, zwłaszcza w kraju, w którym spełnia swoją misję. Tym podstawowym cierpieniem dla naszego narodu w dobie obecnej jest bezrobocie.

Od początku naszych przemian gospodarczych, niosących ze sobą wzrastające bezrobocie, Jan Paweł II przypominał, że Kościół w naszej Ojczyźnie musi zająć się tym niepokojącym zjawiskiem. Już 15 stycznia 1993 r., podczas wizyty biskupów polskich w Rzymie, powiedział: „Z duszpasterstwem ludzi pracy związane jest ściśle duszpasterstwo bezrobotnych. Ich liczba w Polsce ciągle rośnie. Jest to zjawisko nowe w naszej Ojczyźnie i wymaga ze strony Kościoła specjalnej troski”.

W obliczu gwałtownie wzrastającego bezrobocia Episkopat Polski opublikował obszerny list społeczny: *W trosce o nową kulturę życia i pracy*, ogłoszony 30 października 2001 r. Kilka miesięcy przedtem abp Damian Zimoń ogłosił list pasterski z okazji uroczystości św. Józefa, zatytułowany: *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, w którym nie tylko ukazuje to zjawisko, ale odpowiada na pytanie, co Kościół powinien uczynić, by pomóc bezrobotnym. Arcybiskup Józef Życiński w styczniu 2002 r. powołał do istnienia Dzieło Pomocy Rodzinom Bezrobotnych i zachęcał do utworzenia go w każdej parafii (List pasterski z 3 stycznia 2002 r.). Od wielu już lat z pomocą dla bezrobotnych i ich rodzin przychodzi kościelna organizacja Caritas.

ZAKOŃCZENIE

W obliczu ogromnego zasięgu bezrobocia w Polsce czujemy się przygnębieni, bezsilni, bezradni. Walka z bezrobociem i łagodzenie jego skutków jest przede wszystkim obowiązkiem Państwa, rządu, ludzi, którym społeczeństwo w wyborach dało władzę. Kościół katolicki widzi ten najpoważniejszy problem społeczny naszych czasów: chce pomóc bezrobotnym i ich rodzinom i czyni to od wielu już lat w wieloraki sposób. Najważniejsze jednak zadanie, to przywrócić ludziom nadzieję, że przy mądrej polityce, wzajemnym zrozumieniu, solidarności społecznej, konkretnej pomocy, wyzwalaniu wszelkich inicjatyw możemy uporać się z dramatem bezrobocia. Natchnieniem i otuchą powinny stać się dla nas wszystkich słowa Jana Pawła II:

„Nie mogę uwierzyć, by ludzkość współczesna zdolna do tak świetnych osiągnięć naukowych i technicznych, nie była w stanie – na drodze twórczego wysiłku inspirowanego przez samą solidarność, która łączy wszystkich ludzi – znaleźć słusznych i skutecznych rozwiązań dla tak istotnie ludzkiego problemu, jakim jest problem zatrudnienia” (MOP).

PUBLIKACJE NA TEMAT BEZROBOCIA

Wybór

- Aktywne formy przeciwdziałania bezrobociu w Polsce. Narzędzia i instytucje*, red. M. Bednarski, Warszawa 1996.
- Badania bezrobocia długotrwałego*, red. M. Kabaj, Warszawa 2001, Raport IPiSS, nr 21.
- Bezrobocie. Podręcznik pomocy psychologicznej*, red. A. Bańka, Poznań, 1992, s. 168.
- Kościół wobec bezrobocia*, „Ateneum Kapłańskie” 1995, r. 87, t. 124, z. 517.
- Mariański J., *Etos pracy bezrobotnych (raport badań empirycznych)*, Lublin KUL 1994, s. 370.
- Mierzwiński B., *Problematyka bezrobocia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 2000, r. 70, nr 2, s. 75–88.
- Mierzwiński B., *Zjawisko bezrobocia i jego skutki w życiu rodzinnym*, w: *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 286–300.
- Młonek K., *Bezrobocie w Polsce w XX wieku w świetle badań*, Warszawa 1999, s. 196.
- Socjologia bezrobocia*, Warszawa 1996.
- Terelak J. F., *Psychologia pracy i bezrobocia*. Warszawa 1993, s. 328.

JAROSŁAW J. MAĆKIEWICZ
Łódź

ZAUWAŻYĆ BEZROBOTNEGO

Bezrobocie jest problemem niemalże każdej współczesnej gospodarki. W dzisiejszej Polsce jest „spadkiem po socjalizmie”, efektem przekształceń systemowych po 1989 r. Jest problemem społeczeństwa, a przede wszystkim problemem jednostki. Wiele już miejsca w historii myśli społecznej poświęcono temu zagadnieniu. Powstało wiele publikacji z zakresu nauk ekonomicznych i politologicznych, powstało wiele recept na likwidację tego problemu, wiele statystyk i badań. Niewielu jest takich, dla których jest to zagadnienie obce: zjawisko bezrobocia dotyka każdego; jednych bezpośrednio, innych pośrednio, przez bezrobocie członków rodziny, przyjaciół. Jest to problem pałący i dla gospodarki bardzo uciążliwy. O wiele jednak bardziej uciążliwy jest dla człowieka i dla chrześcijanina. Poruszenie problemu ma służyć zwłaszcza ujrzeniu tego zagadnienia. Nie wyczerpuje całości tematu, bo nie temu ma służyć, a przedstawione próby wyjścia z uciążliwej sytuacji powinny skłonić bardziej do refleksji nad udziałem chrześcijan w tworzeniu polityki walki z bezrobociem.

W ekonomii mianem bezrobocia określa się stan, kiedy popyt na rynku pracy przewyższa jej podaż. Różnicę między chcącymi podjąć pracę a pracującymi nazywamy bezrobotnymi, ich wskaźnik procentowy – stopą bezrobocia w gospodarce lub społeczeństwie. Wyróżnić należy od razu pewne rodzaje zjawiska: bezrobocie frykcyjne, chroniczne, technologiczne, strukturalne.

Pierwsze jest zjawiskiem teorioekonomicznym, którego istota tkwi w tym, że bezrobotny (osoba pozostająca bez pracy) nie wyraża woli podjęcia pracy. Nie jest to problem tak dokuczliwy jak bezrobocie chroniczne, choć może być symptomem pogarszania się kondycji pracy jako wartości.

Bezrobocie chroniczne jest zjawiskiem towarzyszącym sezonowości pracy. Występuje tam, gdzie rynek pracy uzależniony jest od pory roku (np. turystyka i agroturystyka, które są typowymi rynkami sezonowymi). Powaga tego typu problemu wzrasta w obszarach ekonomicznych, gdzie rynek jest właśnie chroniczny. Dotyczyć to może przykładowo rejonu Mazur, gdzie wykorzystywanie ekonomiczne przyrody zmusza do sezonowości pracy.

W przypadku, kiedy ludzie tracą pracę na skutek wprowadzania nowych technologii, gdzie na skutek np. automatyzacji procesu produkcyjnego redukuje się liczbę zatrudnionych, mówimy o bezrobociu technologicznym. Ta odmiana zjawiska jest powszechna na całym świecie i towarzyszyć będzie zawsze tam, gdzie w grę wchodzi postęp techniczny.

Najtrudniejszym do przewyciężenia i zaradzenia mu jest problem bezrobocia strukturalnego, gdzie bezrobocie wiąże się ze zmianą struktury rynku. Po transformacjach ustrojowych w Polsce problem ten dotknął niemal każdą miejscowość, choć z różną siłą. O problemie bezrobocia strukturalnego, jako odmiany dominującej, mówić możemy wszędzie tam, gdzie przemiany gospodarcze doprowadziły do upadku struktury rynku danego obszaru, nie wypełniając powstałej luki rozbudową innego sektora przemysłu lub usług. Wzorcowym przykładem obecności omawianego problemu jest Śląsk, gdzie na skutek likwidacji wielu kopalń węgla pracę utraciła duża część zatrudnionych w tej gałęzi przemysłu. Podobnie sytuacja wygląda w Łodzi, gdzie nastąpił znaczny upadek przemysłu włókienniczego, który był najbardziej rozbudowanym sektorem przemysłu w tym mieście.

Bezrobocie strukturalne jest problemem niezwykle trudnym do przewyciężenia, wymaga bowiem nie tylko starań samego bezrobotnego, ale przede wszystkim resrukuryzacji rynku ekonomicznego danego obszaru. Do czasu aż zostanie odbudowany upadły przemysł lub zastąpiony innym problem bezrobocia pozostanie praktycznie nierozwiązalny. Przebudowa struktury gospodarczej wybranego obszaru nie jest łatwa i możliwa do zrealizowania w ciągu krótkiego czasu. Przyjmując koniunkturalność gospodarki, problem taki utrzymywać się może nawet przez dziesiątki lat. Rozbudowany interwencjonizm państwowy ma czuwać nad zabezpieczeniem świadczeń socjalnych bezrobotnych, musi mieć na uwadze przede wszystkim to, że dopiero zbudowanie nowej koniunktury i infrastruktury pozwoli bezrobotnemu na usamodzielnienie się. Do momentu jednak zapewnienia jakiejś szansy znalezienia pracy bezrobotny powinien pozostać pod ochroną opieki administracji państwa.

Obserwowany w Polsce kierunek walki z bezrobociem może trochę niepokoić. Częstokroć obserwuje się tylko likwidację skutków, bez poruszania przyczyn. W okresie największych przemian gospodarczych wprowadzony został zasiłek dla bezrobotnych, tzw. „kuroniówka”. To posunięcie pozwoliło uniknąć wielu dramatów społecznych, ocaliło część rodzin przed zupełnym pozbawieniem środków na utrzymanie się przy życiu. Z powodu złej organizacji wykonawczej na marginesie omawianego zagadnienia zaistniało zjawisko nadużywania zasiłku przez tych bezrobotnych, którzy wybrali bezrobocie frykcyjne jako bardziej dogodny status ekonomiczny niż status pracującego. Najczęściej dotyczyło to osób ze środowisk patologicznych, a konsekwencją utrzymującego się stanu rzeczy było postrzeganie bezrobotnych jako obciążenia dla podatników. Dzięki jednak dalszym uregulowaniom prawno-organizacyjnym problem tej natury stał się zupełnie marginalny. Każda decyzja administracyjna, odgórna, zawsze pozostanie obciążona takimi nadużyciami. Wprowadzenie praktyk eliminujących skutki, bez dobrej analizy społeczno-gospodarczej, może w

konsekwencji gospodarce zaszkodzić, spowalniając jej rozwój, w wyniku przelewu środków finansowych z rozwoju na „łatanie” bieżących problemów.

Bezrobotny jednak musi skądś pomoc otrzymać i nie może to być tylko pomoc doraźna. Owszem, zabezpieczenie materialne na dziś jest konieczne, ale bez zabezpieczenia jutra na niewiele się ono zdaje.

Obok wymiaru ekonomicznego bezrobocie ma swój wymiar społeczny i psychologiczny. Każde społeczeństwo dotknięte tym problemem ubożeje. Podstawowy wkład jednostki w rozwój grupy zostaje zahamowany niemożnością realizacji swoich umiejętności wyrażonych pracą. Spada również odsetek osób stale podnoszących swoje kwalifikacje i umiejętności. Ubożeje również ekonomicznie poprzez realny spadek stopy życiowej społeczeństwa. Pojawiają się niebezpieczne problemy społeczne towarzyszące bezrobociu, takie jak alkoholizm, wzrost przestępczości, przemoc w rodzinie.

Bezrobocie najbardziej odczuwalne jest w bezpośrednim otoczeniu bezrobotnego i przez niego samego. Jest to problem psychologiczny, dotyka całej struktury psychicznej człowieka pracy. Niemożność samorealizacji poprzez pracę wywołuje frustrację; nieznane jutro przy świadomości materialnych wymagań do przeżycia potęguje lęki, depresje. Zawieszony w próżni człowiek pracy przeżywa jedną z największych tragedii życia – traci nadzieję. Utrata nadziei powoduje spadek samoakceptacji, degradowanie własny obraz człowieka. Człowiek pozbawiony pracy pozbawiony jest również kontaktu z drugim człowiekiem, nie jest w stanie wejść w pozawerbalny dialog.

Rodzina bezrobotnego uczestniczy w tym samym dramacie, co on. Ją przede wszystkim spotykają konsekwencje frustracji bezrobotnego; to ona realnie ubożeje, spada jej stopa życiowa, niejednokrotnie nawet poniżej tzw. minimum socjalnego. Dzieci bezrobotnego mają już jakby programowo mniejszą szansę na zdobycie właściwego wykształcenia. Świadomość konieczności dokonywania wyboru między dwoma substytutowymi dobrami podstawowymi, bez możliwości zdobycia dobra wyższej klasy (dobra luksusowego), zmusza do przeznaczania wszystkich pieniędzy na zapewnienie przeżycia biologicznego i nie daje możliwości na realizację w kulturze itp. Bezrobocie wywołuje upokarzającą biedę, a bezsilność wobec stanu rzeczy nie pozwala na jej pokonanie.

Na płaszczyźnie teorii ekonomii liberalnej mówić można o dodatniej stronie bezrobocia, jaką jest wzrost znaczenia pracy jako dobra rynkowego. Takiego podejścia nie można w ogóle przyjąć w praktyce, bo redukowałoby to człowieka do rangi „przedmiotu” zdolnego lub niezdolnego do pracy. O ile faktem jest, że konieczność walki o pracę mobilizuje do podnoszenia swoich kwalifikacji, o tyle jej brak nie pozwala na realizację tego celu. Tak zamyka się błędne koło beznadziejnej sytuacji bezrobotnego: żeby zdobyć pracę musi podnieść swoje kwalifikacje, ale nie zdobędzie ich, dopóki nie zostanie zatrudniony w odpowiednim dla siebie miejscu pracy.

W takiej sytuacji należy postawić pytanie ważne i trudne; pytanie od którego nie należy uciekać: „Co Kościół zaproponował i co może zaproponować bezro-

botnym w Polsce?” Już na wstępie tej części omówienia problemu należałoby podkreślić, że skoro bezrobocie jest problemem społecznym, to musi dotyczyć również wiernych Kościoła. Obserwowana przez długi czas bierność Episkopatu i duszpasterzy nie może przecież wciąż trwać. Część bezrobotnych uznała tę bierność za oznakę zdrady, jakiej dopuścili się ich pasterze względem dotkniętych problemem braku pracy.

Od 1989 r., będącego początkiem realnego problemu bezrobocia, Kościół w Polsce nie uczynił zbyt wielkiego kroku w stronę najbardziej pokrzywdzonych zmianami gospodarczymi w kraju. Być może jest to jeden z powodów, dla których tak drastycznie spadła po roku przełomu ustrojowego liczba wiernych praktykujących. Pojawiały się przecież poważne głosy oskarżenia o zdradę klasy robotniczej przez Kościół, który był przecież orędownikiem walki o wolność ekonomiczną. Nie ulega wątpliwości, że przejście z sytemu gospodarki planowej na wolnorynkową odbyło się kosztem właśnie robotników, to oni najciężej odczuli i odczuwają przemiany. Wychowani w nieudolnym społecznie systemie centralnego zarządzania ludzie pracy postawieni w zupełnie nowej dla siebie sytuacji znaleźli znikomą pomoc, zwłaszcza zaś ze strony Kościoła, który prowadził ich do odzyskania wolności. Zarzut kierowany w stronę Kościoła, że wykorzystał robotników do osiągnięcia własnych celów, podsycany jest milczeniem ze strony Kościoła.

Wystosowany na dzień św. Józefa list Konferencji Episkopatu Polski był bodajże pierwszym tak poważnym głosem tej strony. Ale powaga owego głosu zatrzymała się na poziomie stwierdzenia obecności problemu i pośrednio na przyznaniu się, że jest to problem, do którego Kościół za bardzo nie wie, jak podejść. Potrzeba jeszcze czasu zanim powołana zostanie komisja ekspertów przy Episkopacie, która zacznie poszukiwać konkretnych rozwiązań. Do tego czasu jednak wierni wciąż oczekiwali będą od swoich duszpasterzy konkretnej pomocy. Pomocy, której mają prawo się spodziewać ze względu choćby na to, że są częścią Kościoła.

Pomoc nie może jednak być uzależniona od stanowiska wypracowanego w przyszłości przez odpowiednio powołane zespoły ekspertów. Wobec cierpienia, a przecież bezrobocie jest formą cierpienia, nie można przyjąć wyłącznie postawy oczekiwania na rozwiązanie.

Poważny krok w stronę przeciwdziałania bezrobociu poczynił arcybiskup Damian Zimoń, ordynariusz diecezji katowickiej, gdzie problem bezrobocia dotyka blisko jedną czwartą archidiecezji zdolnych do podjęcia pracy. Propozycja ta dotyczy niepobierania przez księży opłat od bezrobotnych za usługi religijne (chrzty, śluby, pogrzeby itp.). Jest to odważna propozycja, godna przeniesienia na inne diecezje, o ile, co się często podkreśla, nie wyrażą sprzeciwu sami księża. Fakt, że dotąd taka praktyka nie istniała powszechnie w polskim Kościele, daje złe świadectwo o polskich duszpasterzach. Przy wszystkich oczywistych plusach tej propozycji zauważyć należy, że niestety, jest to „program” doraźny, gdyż bezrobotnym potrzeba przede wszystkim zapewnienia pewności jutra.

Zanim pojawią się rozwiązania odgórne, powinna się zrodzić oddolna inicjatywa przeciwdziałania bezrobociu. Na najniższych szczeblach życia społecznego, gdzie

problem jest nie tylko najbardziej widoczny, ale i najciężej odczuwalny, powstawać powinny konkretne plany walki z brakiem pracy. Tak jak zarządzanie administracyjne musi opierać się na komórkach najniższych (gminy, rejony), tak rozwiązaniem dla Kościoła może być podjęcie ciężaru zadania właśnie w środowisku bezpośredniego kontaktu z problemem, czyli w parafiach, podstawowych jednostkach organizacji Kościoła. To właśnie na tej płaszczyźnie można mówić o realnych skutkach bezrobocia. Wspólnota parafialna jest przecież najlepszym obserwatorem własnego życia.

Jakie więc zadanie stoi przed duszpasterzami parafialnymi? Przede wszystkim misją Kościoła jest ewangelizacja, wszystkie pozostałe pola działalności są do niej wtórne. Spotkać można opinię duszpasterzy, że nie poddają się bierności, bo np. odprawiają msze święte za bezrobotnych, organizują nabożeństwa, prowadzą pielgrzymki w intencji rozwiązania problemów bezrobotnych. Wsparcie duchowe, tak potrzebne dotkniętym przez omawiany problem, jest niezwykle potrzebne, jednak działania duszpasterzy nie mogą ograniczyć się do liturgicznych celebracji. „Msza święta jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego”, jak uczy Sobór Watykański II; zatem starania duszpasterzy powinny zaczynać się od liturgii i nią się kończyć, po drodze jednak należy roztoczyć wachlarz różnych działań, bo już *List św. Jakuba* poucza, że ewangelizacja oderwana od codziennego życia jest niezgodna z zadaniem postawionym przez Chrystusa.

Pierwszym więc zadaniem duszpasterzy będzie intensywna praca nad przywróceniem nadziei człowiekowi, który nie potrafi lub nie może znaleźć pracy. Bez odbudowy ufności i wiary w siebie, bez nadziei na lepsze jutro nie może być mowy o samodzielnym szukaniu pracy. Twierdzenie, że bezrobotnemu trzeba dać wędkę, żeby sam złowił sobie rybę jest słuszne, ale tylko wtedy, kiedy bezrobotny ma jeszcze gdzie złowić tę rybę. Nakaz połowu ryb tam, gdzie nie ma wody jest mocno nieracjonalny, a tak niejednokrotnie wygląda sytuacja na rynku pracy. Czasem okazuje się również, że bezrobotny może łowić owe ryby, ale nie potrafi i nie jest sam temu winien. Tutaj rozciągać się może działalność społeczna Kościoła.

Dysponując pewnym zapleczem (budynki, środki finansowe pochodzące ze zbiorów) wspólnota parafialna może organizować choćby kursy kształcące i doszkalać bezrobotnych. Paradoksem bezrobocia strukturalnego jest to, że niejednokrotnie istnieją wolne miejsca pracy, których obsadzenie jest niemożliwe ze względu na brak odpowiednio przygotowanych osób. Przyjęte w polskiej rzeczywistości przekonanie, że raz podjętą pracę powinno się wykonywać do końca życia, jest mocno nieprzystające do obecnego wymogu permanentnego wzrostu kwalifikacji. Okazuje się często, że osoba pozostaje bezrobotna, bo nie potrafi samodzielnie sformułować bezwzględnie wymaganego przy poszukiwaniu pracy *curriculum vitae*. Dotyczy to zwłaszcza ludzi, którzy utracili kiedyś pracę i nie potrafią lub nie mają możliwości przekwalifikowania się. Jest to również problem ludzi młodych, którzy kończąc edukację na poziomie ponadpodstawowym, mają w świadomości, że problem bezrobocia będzie problemem ich życia. Przygotowanie szkolne nie zawsze jest odpowiednie do wymagań stawianych przez rzeczywistość rynkową. Kościół mógłby być dla nich

przedłużeniem pewnego etapu edukacji – nauki odnalezienia się w dorosłej rzeczywistości. W parafiach wiejskich czy małomiasteczkowych wciąż aktualny pozostaje problem luk edukacyjnych wśród młodzieży, luk, które ją dyskwalifikują w konfrontacji z młodymi lepiej przygotowanymi do pracy.

Zwrócić należy również uwagę na tych bezrobotnych, których los mógłby wyglądać zdecydowanie inaczej, gdyby dano im możliwość kontynuowania edukacji na poziomie uczelni wyższych (wśród osób z wykształceniem wyższym stopa bezrobocia jest zawsze najniższa). Dla wielu jednak młodych i zdolnych ludzi przeszkodą do kontynuowania edukacji jest brak środków finansowych na studiowanie. Pewną propozycją rozwiązania problemu byłoby stworzenie przez rady parafialne specjalnego stypendium dla biednych studentów wywodzących się ze wspólnoty danej parafii. Poza aspektem ekonomicznym miałyby to również swój wymiar eklezjologiczny jako świadectwo udziału życia wspólnoty w rozwiązywaniu problemów jej członków. W parafiach o niewielkiej liczbie wiernych stworzenie takiego funduszu nie jest z pewnością proste, więc i stosunkowo niewielu mogłoby skorzystać z takiej formy pomocy. Spełnia ona jednak podstawowe zadanie – nie zastępuje odpowiedzialności bezrobotnego studenta odpowiedzialnością innych, pomaga usamodzielnic się i co ważne, daje przeświadczenie, że nie jest się samotnym w walce o przetrwanie w poszukiwaniu pracy.

Istotne wydaje się również to zadanie duszpasterzy, jakim jest dotarcie do pracodawców. Zadanie tym bardziej palące, im głośniejsze pojawiają się głosy o niewolniczym wręcz traktowaniu pracowników w niektórych zakładach pracy. Katolicka nauka społeczna podkreśla, że dobro człowieka jest ważniejsze od kapitału. Głoszenie prawdy o człowieku, o jego uświęcaniu się poprzez pracę musi zawierać głośnie i zdecydowane stanowisko broniące godności osoby pracującej. W Polsce pojęcie kultury pracy jest obecne na marginesie świadomości wiernych. O ile podkreśla się zobowiązania człowieka pracy do poszanowania cudzej własności, o obowiązku świętowania niedzieli, o tyle mniej mówi się o prawach pracownika do własnej, niezbywalnej godności. W zakresie tych praw zawiera się również prawo do posiadania pracy i uzyskiwania pomocy w jej zdobyciu.

Święty Paweł w *Liście do Galatów* wzywa: „Jedni drugich ciężary noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe”. Żaden chrześcijanin nie powinien pozostać głuchy na wołanie bezrobotnego, nie może przejść obok problemu, oczekując, że zostanie on załatwiony administracyjnie przez odpowiednie organy państwowe i samorządowe. Inicjatywa musi spocząć w rękach zatroskanych współbraci, ludzi, których łączy ta sama wiara i ta sama nadzieja. Bezrobocie jest dla człowieka takim ciężarem, którego nie jest w stanie dźwigać sam. Bez pomocy ludzi dobrej woli skazany zostaje na niezawinioną wegetację, upokorzenie, frustrację i społeczną alienację. Uwrażliwianie wiernych na problem numer jeden ostatniej dekady jest niejako obowiązkiem i to obowiązkiem spoczywającym nie tylko na hierarchii kościelnej, ale na wszystkich, którzy są w stanie coś zrobić: od duszpasterzy parafialnych, przez ekonomistów, na właścicielu małego zakładu pracy kończąc.

KS. JAROSŁAW PATER
Łódź

PRAWA LUDZI PRACY W NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Praca, będąca powinnością, jest równocześnie źródłem uprawnień człowieka pracującego. Kościół głosi i potwierdza prawa ludzi pracy, które wynikają z godności człowieka. W dokumentach społecznych Kościoła wyrażane jest przekonanie, że między prawami człowieka i Ewangelią zachodzi ścisły związek (KDK 41). Wyraził to Synod Biskupów w Rzymie (1974) w dokumencie *Prawa człowieka i pojednanie*, stwierdzając: „Jeśli słuszną sprawą jest, że prawdy dotyczące godności człowieka i jego prawa stanowią wspólne dobro wszystkich ludzi, to dla nas ich najpełniejszy wyraz znajdzie się w Ewangelii. To również z Ewangelii czerpiemy motyw najbardziej naglący do zaangażowania się w obronę i w rozwój człowieka”¹. Uprawnienia ludzi pracy należy jednak widzieć nie w oderwaniu od innych praw człowieka, ale w kontekście ogółu praw przysługujących człowiekowi (LE 16), z których wiele zostało proklamowanych w dokumentach wewnętrzpaństwowych i międzynarodowych².

Etyka pracy ludzkiej obejmuje cały zespół uprawnień ludzi pracy. W dokumentach społecznych Kościoła wymienia się następujące prawa³: prawo do pracy i wolności jej wyboru (RN 33; MM 44; PT 18; KDK 26, 66; LE 18, 21–22)⁴, prawo do doskonalenia się przez pracę (MM 82; KDK 67; PP 28), prawo do go-

¹ Dokument Synodu Biskupów (Rzym 1974), *Prawa człowieka a pojednanie*, „Chrześcijanin w Świecie” 7, 1975, nr 35, s. 93.

² Zob. S. Pamuła, *Rozwój idei praw człowieka*, „Homo Dei” 64, 1995, nr 4, s. 59–65; *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1996.

³ F. J. Mazurek, *Prawa społeczne człowieka – prawa podmiotowe czy jałmużna państwowa?*, „Ethos” 8, 1995, nr 4, s. 47.

⁴ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt (1 VI 1941)*, nr 13, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan [i in.], Rzym–Lublin 1987, s. 164; Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku*, nr 13, w: tamże, s. 187; Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens” (14 V 1971)*, nr 14, w: tamże, s. 434; Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych (Nowy Jork, 2 X 1979)*, nr 13, w: tamże, cz. 2, s. 93.

dziwych warunków pracy (RN 33; MM 20–21; PT 19; LE 19; CA 7)⁵, prawo do sprawiedliwej i słusznej płacy (RN 4; QA 71; PT 20; KDK 67; LE 8, 15, 19; CA 8)⁶, prawo do własności prywatnej (RN 4–10, 12, 19; QA 45, 49; MM 19, 43, 114; PT 21; PP 22; KDK 69; LE 14; CA 6)⁷, prawo do partycypacji w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym (MM 97–99; KDK 50, 68)⁸, prawo do opieki lekarskiej i wypoczynku (RN 33; KDK 67; LE 19), prawo do zrzeszania się (RN 36; QA 37, 86–87; MM 22; KDK 68; LE 20)⁹, prawo do strajku (KDK 68; LE 20), prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstwa (MM 75, 77, 82, 91; KDK 68), prawo do wykształcenia i wychowania (PT 13; KDK 60, 66)¹⁰, prawo do ubezpieczenia i zabezpieczenia społecznego (LE 8, 19), prawo do inicjatywy gospodarczej (MM 55, 109; PT 20; KKK 2429), prawo do kultury narodowej¹¹, prawo do żywienia¹² i prawo do awansu społecznego (KDK 29).

Kościół w Polsce w okresie PRL-u dostrzegł, że zasadniczą przyczyną trudnej sytuacji społeczno-politycznej kraju często tkwiła w naruszaniu praw człowieka i w naruszaniu godności pracy ludzkiej¹³. Dlatego przypominał uprawnienia pracujących¹⁴ i solidaryzował się w zmaganiach o ich przestrzeganie i zabezpieczenie¹⁵.

Kościół pragnie, by pracujący byli traktowani jak ludzie wolni i odpowiedzialni, powołani do udziału w decyzjach dotyczących ich życia i przyszłości¹⁶. W katolickiej nauce społecznej podkreśla się bardzo silnie zagadnienie partycypacji człowieka w życiu gospodarczym, społecznym i kulturalnym oraz pomocni-

⁵ Jan Paweł II, *Orędzie...*, nr 13, s. 93.

⁶ Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia...*, nr 31, s. 193; Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”...*, nr 14, s. 434; Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do ONZ*, nr 13, s. 93.

⁷ Pius XI, *Encyklika „Divini Redemptoris”*, nr 27, w: *Dokumenty...*, cz. 1, s. 180–181; Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia...*, nr 36, s. 194; Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku*, nr 8, w: *Dokumenty...*, cz. 1, s. 203–204; Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do ONZ*, nr 13, s. 93.

⁸ Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do ONZ*, nr 13, s. 93.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone na sesji plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI 1982), nr 13, w: *Dokumenty...*, cz. 2, s. 298.

¹⁰ Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do ONZ*, nr 31, s. 93.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO (Paryż, 2 VI 1980)*, nr 14–16, w: *Dokumenty...*, cz. 2, s. 123–124.

¹² Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do ONZ*, nr 13, s. 93.

¹³ *Słowo biskupów diecezji polskich z Jasnej Góry do duchowieństwa, wiernych i wszystkich ludzi dobrej woli w Ojczyźnie (26 VIII 1988)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 43, 1988, nr 3–4, s. 137.

¹⁴ *Rada Główna Episkopatu Polski do wszystkich rodaków wspólnej Ojczyzny (29 XII 1970)*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1946–1974*, Paryż 1975, s. 615; *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej*, t. 1, Kraków 1985, s. 450–458.

¹⁵ *List pasterski Episkopatu polski na 70-lecie odzyskania przez Polskę Niepodległości, (6 X 1988)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 43, 1988, nr 5, s. 182.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w Monterrey (31 I 1979)*, w: *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. 2, oprac. P. Nitecki [i in.], Warszawa 1982, s. 263.

czą rolę państwa. Rozwój człowieka przez pracę jest niemożliwy, jeśli nie będzie on miał możliwości udziału w podejmowaniu decyzji w zakresie procesów pracy, a dokładniej, jeśli nie zdemokratyzuje się struktury przedsiębiorstw¹⁷. Wśród pracujących wzrasta bowiem liczba ludzi uświadamiających sobie swoje prawa, występując o ich urzeczywistnienie, nie chcą już być przedmiotem procesów gospodarczych, społecznych i kulturalnym, lecz ich podmiotem. Ludzie pracy pragną wyjść z systemu pracy podporządkowanej, przełamać system pracy zależnej. Dążenie to może być osiągnięte między innymi przez prawo do partycypacji¹⁸ i zagwarantowaną podmiotowość pracowników.

Z punktu widzenia etycznego polityka pracy powinna zatem respektować obiektywne prawa pracownika. Urzeczywistnienie tych obiektywnych uprawnień człowieka pracy powinno stanowić podstawowe kryterium kształtowania całej ekonomii zarówno w wymiarze państwa, jak też w całości kształcie światowej polityki ekonomicznej oraz wynikających stąd układów i stosunków międzynarodowych. Wszystko to wskazuje, że państwo, jako pośredni pracodawca, winno prowadzić politykę pracy pełną poszanowania uprawnień pracowników (LE 17). Prawa ludzi pracy stają się miarą tego, czy społeczeństwo jest godne człowieka i czy polityka służy człowiekowi¹⁹.

Podstawowym uprawnieniem człowieka, na które wskazuje Kościół, jest prawo każdego do wykonywania pracy. Prawo to obejmuje wybór pracy stosownie do wykształcenia i własnych zainteresowań, wybór miejsca pracy, możliwość jej zmiany itp. (KKK 2433). Stąd Kościół w Polsce przeciwstawia się wszelkiej dyskryminacji religijnej w stosowaniu prawa do pracy i piętnuje praktyki powierzania wykonywania niektórych zawodów i osiągnięcie wielu stanowisk, zwłaszcza kierowniczych, wyłącznie ludziom według klucza partyjnego czy deklarujących się jako niewierzący lub przynajmniej niepraktykujący²⁰. Zabezpieczenie wolności obywatelskich w rozumnych granicach potrzeb dobra ogólnego jest jednym z warunków zdrowego pokoju i ładu społecznego.

¹⁷ J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 107–114.

¹⁸ F. Mazurek, *Prawa ludzi pracy w encyklice „Laborem exercens”*, w: „*Laborem exercens*”. *Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 176–180.

¹⁹ A. Rauscher, *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Kościół w służbie człowieka*, red. W. Turek, J. Mariański, Olsztyn 1990, s. 79.

²⁰ *Biskupi polscy do braci kapłanów (28 VIII 1963)*, w: *Listy Pasterskie...*, s. 301; *Biskupi polscy wzywają do modlitwy w obronie wiary świętej Ojczyzny (8 IX 1976)*, w: *Listy Pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975–1981*, Paryż 1988, s. 269 n.; *Odnawiamy i wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu (10 II 1977)*, w: *Listy Pasterskie Prymasa...*, s. 287; *Komunikat z 225 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (25 II 1988)*, „*Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej*” 43, 1988, nr 7–8, s. 252; kard. J. Glemp, *Kościół na drogach ojczyzny. Wybór kazań i homilii z lat 1982–1985*, Poznań–Warszawa 1985, s. 99.

Prawo człowieka do pracy zaliczane jest do grupy praw społecznych²¹. Katolicka nauka społeczna przez prawa społeczne rozumie te prawa, które dotyczą spraw społecznych, gospodarczych i kulturalnych. Prawa społeczne uprawniają osoby ludzkie do partycypacji w podejmowaniu decyzji w wymienionych dziedzinach i do tworzenia i korzystania z dóbr gospodarczych i kulturalnych, oraz zobowiązują państwo do stwarzania warunków pełnego rozwoju osobowego dla wszystkich i do ochrony tych praw²². Prawa społeczne są dynamiczne, gdyż zobowiązują państwo do aktywnego zaangażowania się na rzecz ich realizacji. Nie oznacza to ograniczenia ludzi pracy i grup pośrednich, takich jak samorządy pracownicze czy związki zawodowe, do biernej tylko roli przedmiotu. Wprost przeciwnie na aktywność także tych podmiotów rozłożony jest obowiązek ochrony prawa do pracy²³.

Prawo do pracy jest prawem podmiotowym niezależnie od tego, czy ustrój społeczno-gospodarczy jest oparty na państwowej czy prywatnej własności środków produkcji. Potrzeba pracy i dobro godziwe pracy, odpowiadające człowiekowi i urzeczywistniające go, konstytuują treść uprawnienia do wykonywania pracy²⁴. Jest to zatem prawo naturalne, niezbywalne, trwałe, powszechne, obiektywne i dynamiczne, z którego wynika cały system praw szczegółowych. W ukształtowanej historycznie sytuacji, w której wystąpił rozdział kapitału od pracy, prawo do wykonywania pracy realizuje się głównie w formie prawa do zatrudnienia. Stało się ono pierwszym i najważniejszym wśród praw społecznych, gdyż rozwój przemysłu spowodował pojawienie się na szeroką skalę pracy najemnej, niesamodzielnej, zarobkowej, poprzez którą większość ludzi zmuszona jest zdobyć środki utrzymania dla siebie i rodziny. Prawo do pracy znajduje swoje uzasadnienie także w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich dla wszystkich. Jest to prawo ściśle związane z prawem do życia²⁵.

Bezrobocie jest przeciwieństwem prawa do pracy (KKK 2436). Nie jest ono nieuniknioną cechą takiego czy innego systemu gospodarczego, nie wynika z nieuchronności praw ekonomicznych, ale z konkretnych postaw ludzkich i nieładu moralnego w sferze odniesień społecznych²⁶. Zadaniem pośredniego praco-

²¹ Zob. F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 119–130.

²² F. Mazurek, *Prawa społeczne człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, w: „Żeby nie ustala wiara”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski [i in.], Lublin 1989, s. 281.

²³ F. Mazurek, *Prawa ludzi pracy...*, s. 168.

²⁴ O. von Nell-Breuning, *Prawo do pracy*, „Novum” 6, 1979, s. 42–45.

²⁵ A. Serkowska, *Prawo do pracy w katolickiej nauce społecznej*, „Studia Gdańskie” 1, 1973, s. 261–264.

²⁶ F. Kampka, *Bezrobocie i postawy moralne. Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła*, 5, 1995, nr 1, s. 73.

dawcy jest przeciwdziałać bezrobociu, które jest w każdym wypadku złem²⁷, a przy pewnych rozmiarach może stać się prawdziwą klęską społeczną.

Natura tego zjawisko jest jednak zawsze konkretna. W konkretnych sytuacjach zawsze są ci, a nie inni przedsiębiorcy i związki zawodowe jako podmioty zobowiązane do udzielenia pomocy. To właśnie egzystencjalna konkretność każdego faktu bezrobocia sprawia, że pomoc państwa, choć konieczna, jest najczęściej mało skuteczna²⁸. Dzieje się tak, ponieważ państwo ze swej natury jest zorientowane na przeciwdziałanie pewnym procesom ogólnym. Ten społeczny charakter bezrobocia dostrzegli biskupi amerykańscy: „Chociaż jasne jest, że zerowy wskaźnik bezrobocia nie jest możliwy w gospodarce, gdzie ludzie ciągle wchodzą na rynek pracy, podczas gdy inni pracę zmieniają, sytuację mogą znacznie poprawić odpowiednie zmiany polityki, skoordynowane działania publiczne osób prywatnych, pod warunkiem że pojawi się wola podjęcia takich posunięć”²⁹. Kościół nie tylko dostrzega zjawisko bezrobocia, ale rozwiązanie widzi we wspólnym człowieku, zdolnym przecież do osiągnięć naukowych i technicznych, aby w wyniku twórczego wysiłku, inspirowanego przez solidarność, która łączy wszystkich ludzi, znalazł słuszne i skuteczne rozwiązania tak istotnego problemu, jakim jest zatrudnienie³⁰.

Problemem kluczowym etyki społecznej, jak wskazuje nauczanie Kościoła, jest prawo do sprawiedliwej i słusznej zapłaty za wykonywaną pracę³¹. To uprawnienie ludzi pracy łączy się z zasadą powszechnego używania dóbr. Dlatego wynagrodzenie za pracę, w rozumieniu Kościoła, jest konkretnym środkiem, dzięki któremu ogromna większość ludzi może korzystać z owoców dóbr przeznaczonych do powszechnego używania: są to zarówno dobra natury, jak też dobra będące owocem produkcji (LE 19). Dlatego obok płacy Kościół wskazuje na różne świadczenia społeczne, mające na celu zabezpieczenie życia i zdrowia pracowników oraz ich rodzin (KKK 2434). Wydatki związane z koniecznością leczenia, zwłaszcza w razie wypadku przy pracy, domagają się, aby pracownik miał ułatwiony, w miarę tani, a nawet bezpłatny kontakt z ośrodkami pomocy lekarskiej.

Powszechnie wiadomo, że jeśli się chce dobrze pracować, trzeba racjonalnie odpoczywać. Stąd w życiu człowieka obok pracy, która odgrywa doniosłą rolę, nie mniejszą wagę należy przywiązać do sprawy odpoczynku³². Dlatego inną

²⁷ F. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 64–66.

²⁸ F. Kampka, dz. cyt., s. 74.

²⁹ *List pasterski biskupów amerykańskich (18 XI 1986). Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich, Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA*, „Życie Katolickie” 7, 1988, nr 5, s. 59.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone na 68 Sesji Plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy...*, nr 12, w: cz. 2, s. 297–298.

³¹ *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim etosie pracy (30 XI 1990)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 46, 1991, nr 1, s. 22; zob. L. Dyczewski, *Płaca sprawiedliwa i słuszna*, „Ethos” 8, 1995, nr 4, s. 113–121.

³² Zob. bp K. Romaniuk, *Biblijna teologia odpoczynku*, Warszawa 1992.

dziedzina świadczeń przysługujących ludziom pracy są te, które wiążą się z prawem do wypoczynku³³. Chodzi tutaj przede wszystkim o regularny wypoczynek tygodniowy, obejmujący przynajmniej niedzielę, a także dłuższy urlop w ciągu roku (LE 19).

Z innych praw, na które wskazuje nauczanie Kościoła, należy pamiętać o uprawnieniu ludzi pracy do odpowiednich warunków pracy, aby miejsce i procesy produkcji nie szkodziły zdrowiu fizycznemu i moralnemu pracowników. Chodzi tu o higieniczne, estetyczne, psychiczne i społeczne warunki w zakładzie pracy oraz o odpowiednio normowany czas pracy³⁴. Uciążliwość pracy zależy nie tylko od jej charakteru, lecz także w dużym stopniu od niekorzystnych warunków i atmosfery panującej w miejscu pracy. Ważny jest tutaj klimat psychospołeczny, którego warunkiem jest pozostawienie pracownikom szerokiego zakresu swobody w układaniu ich własnych spraw, dopuszczenie ich do podejmowania ważnych decyzji dotyczących zakładu pracy i przedsiębiorstwa³⁵. Sprzyjać to powinno temu, aby pracujący czuli się w miejscu pracy jak „u siebie” i mogli pracować jak „na swoim” (LE 15).

Osoby nie mogące podjąć pracy ze względu na wiek, utratę zdrowia czy z innych powodów, mają prawo do środków utrzymania³⁶. Uprawnienie to powinno być chronione przez instytucje ubezpieczeń i zabezpieczeń społecznych. Chodzi tu o prawo do renty, emerytury, zabezpieczenia na starość i w razie wypadków związanych z rodzajem wykonywanej pracy.

Dalszym uprawnieniem pracowników jest prawo do zakładania związków zawodowych³⁷. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* po wyliczeniu praw człowieka wskazuje na prawo przysługujące człowiekowi do skutecznej ich ochrony (PT 27). Obowiązek ochrony praw ludzi pracy spoczywa nie tylko na państwie, ale i na samych pracownikach. Nie są w stanie dokonać tego pojedynczo, lecz zespołowo, przez tworzenie niezależnych związków zawodowych. Według Kościoła jest to naturalne prawo człowieka, mające swe podstawy w godności pracującego i uwarunkowane historycznie (LE 20). Tylko pluralizm związków zawodowych, przypominają biskupi polscy, gwarantuje ich autentyzm³⁸.

Kościół wskazuje na związki zawodowe jako na jeden z niezbędnych elementów życia społecznego. Celem ich jest obrona żywotnych interesów ludzi

³³ H. Bednarz, *List pasterski biskupa ordynariusza „O godność pracy ludzkiej”*, „Wiadomości Diecezjalne”, 45, 1977, nr 6–7, s. 146–150.

³⁴ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 156.

³⁵ Tamże, s. 159.

³⁶ *Komunikat z 224 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (7 XI 1987)*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 43, 1988, nr 3, s. 119; Mazurek, *Prawa ludzi pracy...*, s. 181.

³⁷ *Komunikat z 230 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (6 X 1988)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 43, 1988, nr 5, s. 184.

³⁸ *Komunikat z 228 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (18 VI 1988)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 43, 1988, nr 3–4, s. 128.

pracy. Nie mogą jednak one mieć na celu wyłącznie dobra swoich członków, gdyż groziłoby to popadnięciem w pewien rodzaj egoizmu grupowego czy klasowego³⁹. Dążenia związków powinny koncentrować się na celach społecznych i gospodarczych. Obrona przed bezrobociem, złymi warunkami pracy, niesprawiedliwą płacą i troska o zabezpieczenia społeczne muszą wyznaczać najbliższe zadania organizacji zawodowych, ponieważ one decydują o ich tożsamości⁴⁰. Mają one też za zadanie podejmowanie wysiłków w celu naprawy wadliwych struktur społeczno-gospodarczych. Można więc powiedzieć, że podstawową rolą, celem i zasadą istnienia związków pracowniczych i zawodowych jest nie tylko troska o pracę czy o pracownika podczas pracy, ale dbałość o człowieka pracy, o cały ustrój pracy człowieka, o całość życia pracującego⁴¹.

Strajk, według katolickiej nauki społecznej, jest uprawniony moralnie, ale pod określonymi warunkami i w określonych granicach (KKK 2435). „Pracownicy powinni w związku z tym mieć zapewnione prawo do strajku”, lecz „muszą zawsze liczyć się z tymi ograniczeniami, jakie nakłada ogólna sytuacja ekonomiczna kraju” (LE 20). Nadużywanie strajków godzi nie tylko w dobro wspólne, o które związki zawodowe mają się troszczyć, ale i w samych ludzi pracy⁴².

Podstawą praw ludzi pracy, jak wskazuje nauka Kościoła, jest godność osoby ludzkiej. Realizowanie tylko jednych, przy negowaniu lub ograniczaniu drugich, prowadzi do zniewolenia człowieka. Stąd rzeczywistość moralna stanowi fundament całego postępu, a rozwiązania ekonomiczne i techniczne, negujące element duchowy pracownika, nie prowadzą we właściwym kierunku. Ważny w tym względzie jest najgłębszy sens nauczania Kościoła, który budząc powszechne sumienie rodziny ludzkiej, stawia pytania o prawdziwy postęp człowieka pracy. Kościół podkreśla, że postęp techniczny powinien zmierzać w kierunku zaspokajania potrzeb prawdziwie ludzkich, uporządkowanych zgodnie z preferencjami życia godziwego, w kierunku aktywizacji sił moralnych, czynienia człowieka pracy bardziej odpowiedzialnym, duchowo dojrzałym, otwartym na innych⁴³. Uniwersalne ideały etyczne są zdolne pobudzić do rzeczywistej współpracy i solidarności międzyludzkiej. Kościół głosi, że dzięki moralności człowiek pracy ma szansę na to, by przetrwać i rozwijać się, że czynnik etyczny jest ważnym dynamizmem warunkującym formy życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego. Niezafałszowane widzenie człowieka pracującego ujawnia w nim zarówno pierwiastek materialny, jak i duchowy, ujawnia przekraczanie świata

³⁹ C. Strzeszewski, *Zadania związków zawodowych według encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 231.

⁴⁰ F. Kampka, *Związki zawodowe dzisiaj*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 19–20, 1991–1992, z. 1, s. 104.

⁴¹ J. Gałkowski, *Człowiek, praca, solidarność*, „Więź” 24, 1981, nr 4, s. 62.

⁴² F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu...*, s. 154.

⁴³ J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 432.

przyrody, społeczeństwa i siebie samego w kierunku Boga. W tworzeniu bowiem społeczeństwa godnego człowieka wiara ma swój niezastąpiony wkład.

WYKAZ SKRÓTÓW

- CA – *Centesimus annus*. Encyklika Jana Pawła II w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1991).
- KDK – Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- LE – *Laborem exercens*. Encyklika Jana Pawła II o pracy ludzkiej z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum novarum* (1981).
- MM – *Mater et Magistra*. Encyklika Jana XXIII o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej (1961).
- PP – *Populorum progressio*. Encyklika Pawła VI o popieraniu rozwoju ludów (1967).
- PT – *Pacem in terris*. Encyklika Jana XXIII o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (1963).
- QA – *Quadragesimo anno*. Encyklika Piusa XI o odnowieniu ustroju społecznego i o dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii w 40. rocznicę *Rerum novarum* (1931).
- RN – *Rerum novarum*. Encyklika Leona XIII o kwestii robotniczej (1891).

KS. JAROSŁAW PATER
Łódź

PAPIESKIE PRZESŁANIE Z LUBLINKA W ŚWIETLE NOWEJ EWANGELIZACJI KOŚCIOŁA*

*Wszyscy w Kościele Chrystusowym są wezwani
do „autoewangelizacji”*

Jan Paweł, Łódź 13 czerwca 1987 r.

15 lat temu, dokładnie 13 czerwca 1987 r., Ojciec Święty Jan Paweł II przybył do naszego miasta, do naszego Kościoła łódzkiego. Było to podczas trzeciej wizyty duszpasterskiej Papieża w Polsce. Miejsca spotkań Namiestnika Chrystusowego wyznaczały stacje przeżywanego wówczas w Kościele polskim drugiego Krajowego Kongresu Eucharystycznego. Mottem nauczania papieskiego były słowa z Ewangelii św. Jana: *Do końca ich umiłował* (J 13, 1). Jan Paweł II przemawiając w Łodzi trzykrotnie, spotkał się z mieszkańcami naszej archidiecezji: podczas mszy świętej na lotnisku, w katedrze oraz w włókienniczym zakładzie pracy Uniontex. Przypominają o tym pamiątkowe zdjęcia i zapisane wspomnienia w wydanym w tych dniach specjalnym albumie *Uradowaliście serce moje*.

Większość z nas dzisiaj zgromadzonych w tym sanktuarium, miało szczęście uczestniczyć w Eucharystii na Lublinku. Dla niektórych z was była to uroczysta I Komunia święta. Jako kleryk III roku Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, służyłem wówczas w asyście ołtarza. Dzieliłem wówczas wspólnie z wami, z waszymi rodzinami, z całym Kościołem łódzkim radość otwierania serc dla Zmartwychwstałego Pana Jezusa Chrystusa w czasie I Komunii świętej. Temu niezwykłemu wydarzeniu towarzyszyła Matka Najświętsza w wizerunku – mozaice Matki Boskiej Watykańskiej – który znajduje się w tym sanktuarium. To dzisiejsze spotkanie w tym miejscu, w którym od kilku już lat w pierwsze soboty każdego miesiąca gromadzi się Kościół łódzki, aby wspierać modlitwą Ojca Świętego. Żeby budować lepszą przyszłość, należy sięgać do przeszłości, by zo-

* Tekst referatu wygłoszonego 1 czerwca 2002 r. z okazji 15-lecia pobytu Ojca Świętego Jana Pawła II w Łodzi do młodych ludzi, którzy przyjęli I Komunię św. podczas mszy świętej na Lublinku.

baczyć z wdzięcznością dary, jakimi zostaliśmy obdarzeni. Piętnaście lat temu mieliście to wielkie szczęście przyjąć Chrystusa w Komunii świętej podczas Eucharystii sprawowanej przez samego Jana Pawła II. Swoim wzruszeniem z tej niezwyklej chwili dzielił się wówczas z nami także Papież, gdy w słowach powitania powiedział: „...*Pierwsza Komunia święta jest dniem szczególnym. Wyrażam serdeczną radość, że na szlaku Kongresu Eucharystycznego w Polsce mogę dzień taki przeżywać z Wami, w Łodzi*”¹.

Przybyliśmy tutaj, aby podziękować Bogu za tamto niezwykle wydarzenie i w nowych warunkach, bardziej dojrzałe odczytać przesłanie, które usłyszeliśmy od Jana Pawła II piętnaście lat temu. Jest to istotne dla każdego z obecnych, dla przyszłości Kościoła łódzkiego, który wspólnie stanowimy. Z upływem lat wiele się zmieniło. Już nie jesteście małymi chrześcijanami, ale dorosłymi uczniami Chrystusa, żyjącymi w innych uwarunkowaniach społeczno-politycznych.

Dokonująca się po 1989 r. transformacja systemowa w Polsce, polegająca na przejściu od społeczeństwa totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego, wpływa na zmianę obrazu religijności Polaków. Wskazują na to badania socjologiczne przeprowadzone w marcu 2000 r. wśród mieszkańców naszej archidiecezji². Informują one, że społeczeństwo w większości optuje za wartościami preferowanymi w zsekularyzowanym świecie. Preferowane wartości są ukierunkowanie przede wszystkim na kształtowanie indywidualnego stylu życia, według własnych opcji i preferencji. Wartości, które reprezentuje Kościół nie są podzielane przez znaczną część badanych, którzy odchodzą od wartości tradycyjnych w kierunku wartości nowoczesnych. Dotyczy to zwłaszcza młodych osób, relatywizujących często wartości tradycyjne propagowane przez Kościół. Wolność wyboru sprawia, że wartości duchowe są wypierane przez wartości materialne. Współczesne młode pokolenie widzi możliwość udanego życia poza obrębem *sacrum*. Jednocześnie dostrzega się rozdźwięk między deklaracją wiary (zdecydowana większość deklaruje przywiązanie do wiary religijnej) a postrzeganiem życia w jej kontekście³. Świadczy o tym brak konsekwencji w akceptowaniu dogmatów wiary i norm moralnych. Podstawową bowiem tendencję przemian religijnych stanowi selektywność.

Misja Kościoła XXI w., zgodnie z postanowieniami II Polskiego Synodu Plenarnego, musi być *nową ewangelizacją*, która obejmie całą działalność Kościoła i wszystkie jej środowiska⁴. Treścią nowej ewangelizacji jest objawienie Boże, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Dlatego nowa ewangelizacja po-

¹ Jan Paweł II, *Chleb życia wiecznego* (Łódź, 13 VI 1987), w: „*Do końca ich umiłował*”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 r.*, Watykan 1987, s. 198.

² Zob. *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Łódź 2002.

³ S. H. Zaręba, *Hierarchia wartości*, w: *Postawy społeczno-religijne...*, s. 172.

⁴ *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przelomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 16–17, s. 15–16.

winna być przede wszystkim głoszeniem Boga, który przychodzi do nas w osobie Jezusa Chrystusa, a nie tylko nauczaniem dogmatów i przepisów⁵.

O nowości ewangelizacji świadczą jej adresaci. Są nimi przede wszystkim chrześcijanie, którzy kiedyś uwierzyli, a potem z różnych przyczyn nie troszczyli się o rozwój wiary i pozwolili jej osłabnąć. Są to ludzie ochrzczeni, w których życiu wiara przestała mieć znaczenie. Ludzie ci są obojętni, uprzedzeni albo wrogo do Kościoła usposobieni. Mają jednak ogólne odczucie *sacrum*, świadomość niektórych zasad Ewangelii. Wielu z nich ma kontakt z symbolami i znakami chrześcijaństwa. Nowa ewangelizacja wobec nich zmierza do obudzenia wiary i świadomości ewangelicznej o potrzebie dawania świadectwa o Chrystusie. Wobec ludzi, u których występuje rozdźwięk między wyznawaną wiarą i życiem codziennym, nowa ewangelizacja jest formą wychowania do dojrzałości chrześcijańskiej i głębszego włączenia się w życie Kościoła, realizujące się dla poszczególnych osób w parafii, kościele domowym, małej grupie⁶.

Nowa ewangelizacja wymaga, aby orędzie chrześcijańskie było przekazywane dzisiejszemu człowiekowi nowymi metodami i wyrażane w języku oraz formach czytelnych i zrozumiałych bez zniekształcenia treści orędzia zbawienia. Wobec różnych zagrożeń nowa ewangelizacja powinna dawać przekonującą odpowiedź, która jest zdolna umocnić wiarę w jej podstawowych prawdach. Wobec katolików selektywnych i dystansujących się lub pozostających poza Kościołem, tradycyjne obrzędy i dawne formy przekazu Dobrej Nowiny są nieskuteczne. Oni muszą być sprowokowani do spotkania z Chrystusem, pobudzeni i zafascynowani nowością metod, języka i sposobu głoszenia orędzia zbawienia⁷.

Nowa ewangelizacja powinna przeniknąć różne dziedziny życia Kościoła. Polem jej oddziaływania nie mogą być tylko parafie, małe grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne i wspólnoty liturgiczne, ale także praca, rozrywka, ekonomia, kultura, organizacje społeczne, polityka, środowiska zawodowe. Do tych środowisk i miejsc Ewangelia ma docierać nie tylko przez duchownych, ale także katolików świeckich, ewangelizujących indywidualnie i grupowo⁸.

Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu uczy o nowej ewangelizacji, a jej potrzebę uzasadnia sytuacją, jaka zaistniała w świecie współczesnym, czyli zubożeniem, sekularyzmem i ateizmem. Już podczas inauguracji swojej posługi w Kościele rozpoczął tę ewangelizację, mówiąc: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, rozległe

⁵ J. Ratzinger, *Trzeba więcej mówić o Bogu*, OR, 1992, nr 1, s. 18.

⁶ R. Kamiński, *Diecezja miejscem ewangelizacji*, w: *W służbie wartościom*, red. R. Kamiński [i in.], Kielce 1999, s. 221–222.

⁷ *Potrzeba i zadania...*, nr 17, s. 16.

⁸ *List pasterski Episkopatu Polski „o nowej ewangelizacji”*, „Tygodnik Powszechny”, 1992, nr 6, s. 2.

dziedziny kultury, cywilizacji, postępu”⁹. Od samego początku swego pontyfikatu Jan Paweł II realizację Soboru Watykańskiego II związał z przygotowaniem do obchodów Wielkiego Jubileuszu dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa jako programu nowej ewangelizacji na XXI w. Papież już w czasie I pielgrzymki do Ojczyzny w prosty sposób nakreślił to nowe zadanie dla Kościoła, nazywając je właśnie *nową ewangelizacją*. W czerwcu 1979 r. mówił w sanktuarium w Mogile: „Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że dotarła już Dobra Nowina o zbawieniu człowieka przez Miłość. Tam gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja... Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy, drewniany krzyż, było to już w okresie milenium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczyna się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza. Krzyż trwa, choć zmienia się świat”¹⁰.

Celem nowej ewangelizacji jest ożywienie wiary i chrześcijańskiego świadectwa w całym Kościele (Adhortacja *Chistifideles laici*, nr 34). Jan Paweł II jest świadomy przełomowego momentu, w jakim znajduje się świat, a w tym świecie Chrystusowy Kościół. Dzieło nowej ewangelizacji powinno przygotowywać nową wiosnę Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Światu, który traci wiarę w postęp materialny i już nie pokłada nadziei w przyszłości, Jan Paweł II głosi prawdę o Chrystusie i Jego Ewangelii, prawdę o sensie historii, która w Chrystusie znajduje ostateczne wypełnienie. Stąd też rodzi się potrzeba chrzczenia nie tylko nawróconych, ale nawracania ochrzczonych.

Już piętnaście lat temu mówił Jan Paweł II podczas mszy świętej na Lublinku, że „wszyscy w Kościele Chrystusowym są wezwani do »autoewangelizacji«”¹¹, która stanowi jeden z istotnych wymiarów nowej ewangelizacji¹². „Wiarygodnie i skutecznie ewangelizują świat jedynie ci, którzy najpierw ewangelizują samych siebie poprzez ciągłe zgłębianie prawd wiary i życie w miłości Boga i bliźniego”¹³. Przesłanie Ojca Świętego skierowane do nas, uczestników mszy świętej na Lublinku jest drogowskazem i wypełnieniem zobowiązania bycia chrześcijaninem.

Nowa ewangelizacja apostołska w wymiarze indywidualnym odnajduje swoje spełnienie w katechezie, która ma na celu nie tylko poznanie Chrystusa, ale przede wszystkim zmierza do umiłowania Go i do najgłębszego z Nim zespolenia. Jan Paweł II nie ogranicza katechezy tylko do czasu szkolnego zdobywania wiedzy przez człowieka, ale rozumie ją w szerokim znaczeniu jako zbiorowy ob-

⁹ Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu* (22 X 1978), AAS 70 (1978), s. 947.

¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy świętej odprawianej przed opactwem Ojców Cystersów w Mogile* (9 VI 1979), w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 187.

¹¹ Jan Paweł II, *Chleb życia...*, s. 201.

¹² J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001, s. 56–57.

¹³ Jan Paweł II, *Chleb życia...*, s. 201.

owiązek całego Kościoła. Ojciec Święty wyjaśniał to w homilii na Lublinku: „We wspólnocie wiary i miłości jesteśmy równocześnie i katechetami, i katechizowanymi. Toteż katecheza winna obejmować zarówno dzieci i młodzież, jak i duszpasterzy, nauczycieli religii, seminarzystów i osoby sposobiące się do życia zakonnego, zarówno rodziców przekazujących wiarę swym dzieciom, jak i ludzi apostołujących we własnych środowiskach. Zarówno najmłodszych, jak i najstarszych – jednym słowem: wszystkich”¹⁴. Najlepiej ukazuje ten szeroki wymiar katechizacji rodzina, w której wszyscy jej członkowie katechizują, a także podlegają katechizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać Dobrą Nowinę wyrażoną świadectwem życia. Odnowienie życia duchowego poprzez ożywienie wiary i miłości dokonuje się w dojrzałych wspólnotach kościelnych, z których rodzina jest najbardziej podstawowa.

Dlatego też Jan Paweł II rodzinę umieścił w centrum swojej posługi Kościołowi i uczynił ją jednym z priorytetów swej duszpasterskiej troski. Od początku pontyfikatu wiele uwagi poświęca rodzinie. Świadczy o tym Synod Biskupów zwołany już w 1980 r., który miał przeanalizować sytuację rodziny i jej zadania we współczesnym świecie. Owocem tego Synodu była Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Nową ewangelizację rodziny rozpoczął Ojciec Święty Jan Paweł II osobiście w swoich katechezach środowych *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* od ukazania bogactwa treści nauki objawionej w zakresie małżeństwa i rodziny jako duchowej wspólnoty¹⁵. Papież poświęcił rodzinie wiele dokumentów, a ponadto w wielu przemówieniach porusza zagadnienia odnoszące się do życia małżeńskiego i rodzinnego.

Nowa ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II osiągnęła apogeum w 1994 r., kiedy to z inicjatywy ONZ równocześnie obchodzono w świecie Międzynarodowy Rok Rodziny. Kościół włączył się w obchody Roku Rodziny, a Ojciec Święty skierował wówczas *List do rodzin* i *List do dzieci w Roku Rodziny*, a ponadto wygłosił szereg katechez środowych, homilii o tematyce rodzinnej i innych przemówień. W jednej z nich (8 X 1994 r.) Papież podkreślił znaczącą rolę rodziny w dziele nowej ewangelizacji: „W kościele i w społeczeństwie nadeszła teraz epoka rodziny, która jest powołana do odegrania pierwszoplanowej roli w dziele nowej ewangelizacji. W rodzinach oddanych modlitwie, aktywnie zaangażowanych w apostołat i w życie Kościoła, wyrosną autentyczne powołania nie tylko do formacji innych rodzin, ale także do życia szczególnej konsekracji”¹⁶. Jeszcze precyzyjniej w homilii wygłoszonej w Łowiczu w czerwcu 1999 r. wyjaśnił Ojciec Święty znaczenie wspólnoty rodzinnej, zwracając się do rodziców: „Musicie czynić wszystko, ażeby Bóg był obecny i czczony w waszych rodzinach. Nie za-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała, a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.

¹⁶ Jan Paweł II, *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, Kraków 1995, s. 235.

pominajcie o wspólnej modlitwie codziennej, zwłaszcza wieczornej; o świętowaniu niedzieli i uczestniczeniu we Mszy świętej niedzielnej. Jesteście dla swoich dzieci pierwszymi nauczycielami modlitwy i cnót chrześcijańskich i nikt was w tym nie może zastąpić. Zachowujcie religijne zwyczaje i pielęgnujcie tradycję chrześcijańską, uczcie wasze dzieci szacunku dla każdego człowieka. Niech waszym największym pragnieniem będzie wychowanie młodego pokolenia w łączności z Chrystusem i Kościołem. Tylko w ten sposób dochowacie wierności waszemu powołaniu rodzicielskiemu i potrzebom duchowym waszych dzieci”¹⁷.

Mówiąc o rodzinie, Papież w ramach nowej ewangelizacji odważnie broni życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Ojciec Święty niczym biblijny prorok przypomina, że nie można iść ku przyszłości z planem systematycznej śmierci. Papiaska encyklika *Evangelium vitae* z 1995 r. stając w obronie najsłabszych, jest równocześnie diagnozą współczesnej cywilizacji, nazywanej *cywilizacją śmierci*. U jej źródeł tkwi egoizm i relatywizm moralny. Wypaczone pojęcie wolności absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej i przekreśla jej solidarność z innymi. Pogarda dla bezbronnych, nie narodzonych, upośledzonych, umierających, powoduje, że sferę życia społecznego kształtuje siła, a nie miłość. Dlatego w ramach nowej ewangelizacji do zadań chrześcijan należy głoszenie z radością i przekonaniem dobrej nowiny o rodzinie, która odczuwa wielką potrzebę słuchania wciąż od nowa i rozumienia coraz to głębiej słów autentycznych, objawiających jej tożsamość, wewnętrzne bogactwo, posłannictwo w państwie ludzkim i w Państwie Bożym (zob. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 86).

Jan Paweł II, mówiąc na Lublinku o nowej ewangelizacji w znaczeniu powinności osobistej i zbiorowej, wskazał na duchowych przewodników związanych z ziemią łódzką. Jako pierwszego Papież wymienił świętego męczennika ojca Maksymiliana Kolbego. „Będąc jeszcze chłopcem, odkrył w sobie powołanie do życia w zakonie świętego Franciszka i, wierny Bożemu wezwaniu, jako kapłan i misjonarz rozwinął wieloraką działalność apostolską. Z niespożytą energią oddawał się dziełu ewangelizacji, używając do tego dostępnych sobie środków społecznego przekazu, aby mówić ludziom o Chrystusie i Jego Niepokalanej Matce w Italii, w Japonii i w Polsce”¹⁸.

Ojciec Święty przypomniał również związaną mocno z Łodzią działalność błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej, założycielki Zgromadzenia Szarych Urszulanek. Matka Urszula znakomita wychowawczyni i katechetka, żywo interesowała się problemami nauczania religii. Oddając się dziełu ewangelizacji przyczyniła się do dynamicznego rozwoju w Łodzi dziecięcej Krucjaty, która formowała dzieci w atmosferze kultu Eucharystii¹⁹. Matka Urszula dawała świadectwo,

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas mszy św. (Łowicz, 14 VI 1999)*, w: *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 194.

¹⁸ Jan Paweł II, *Chleb życia...*, s. 202.

¹⁹ Tamże, s. 202–203.

że Jezus eucharystyczny był źródłem i ośrodkiem jej świętego życia, podstawą poczynań apostoelskich i wewnętrzną bazą duchową²⁰.

Jan Paweł II, mówiąc w Łodzi o wybitnych rodakach, wyrażał się bardzo serdecznie o Wandzie Malczewskiej. Podkreślił wyjątkowe zalety duchowe kandydatki na ołtarze, która przez całe życie odznaczała się czcią do Najświętszego Sakramentu. Malczewska „w duchu ewangelicznej miłości, śpieszyła z pomocą biednym dzieciom wiejskim, ludziom potrzebującym opieki i chorym”²¹. Jej duchowość niezwykle skutecznie chroni przed różnymi błędnymi interpretacjami Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Postawa Wandy Malczewskiej jest dla osób świeckich wspaniałym wzorem apostołowania.

Jan Paweł II, mówiąc o nowej ewangelizacji, staje przed nami jako świadek i nauczyciel. Na progu trzeciego tysiąclecia Bóg dał nam wielkiego proroka i świadka Jezusa Chrystusa. Wszystko, co mówi i co czyni Ojciec Święty, wypływa z jego rozmodlenia. Pokazuje nam, czym jest nowa ewangelizacja. Czymś szczególnym w świadectwie Jana Pawła II jest świadectwo cierpienia. Papież uświadamia nam, że cierpienie przeżywane z Chrystusem jest najcenniejszym darem i najskuteczniejszą pomocą w ewangelizacji. Ta postawa Jana Pawła II wypływa z bezgranicznego zaufania Opatrzności Bożej i orędownictwu Maryi. W swoim nauczaniu Papież nieustannie wskazuje na Maryję jako Gwiazdę Nowej Ewangelizacji. Współczesny człowiek nie może mówić, że Bóg go opuścił i nie wiadomo jak żyć. Jan Paweł II nieustannie wskazuje jak żyć, co jest sensem ludzkiego bytowania i jak w pełni przeżywać swoje człowieczeństwo.

W liście apostoelskim *Novo millennio ineunte*, który Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, otrzymaliśmy program pracy wewnętrznej i apostoelskiej na wiek XXI. „Wypłyn na głębię” (Łk 5, 4) – te słowa Pana Jezusa skierowane do Apostoła Piotra, Papież przypomina je jako wezwanie do zgłębiania wiary, nadziei i miłości. Jesteśmy powołani, aby w ramach nowej ewangelizacji wypływać na głębię tajemnicy Bożej prawdy, miłości i mocy, na głębię godności i przeznaczenia człowieka, a także na głębię odpowiedzialności za Kościół, Ojczyznę i świat.

²⁰ H. Misztal, *Eucharystia w życiu polskich świętych i błogosławionych*, w: „*Żeby nie ustala wiara*”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski [i in.], Lublin 1988, s. 231–233.

²¹ Jan Paweł II, *Chleb życia...*, s. 203–204.

KS. STANISŁAW SKOBEL
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

PRAWA CZŁOWIEKA WE WSPÓŁCZESNYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Problematyka praw człowieka nie jest sprawą obojętną Kościołowi, a wręcz przeciwnie, w ramach nauczania społecznego zajmuje ona istotne miejsce, dzisiaj niewątpliwie jedno z pierwszych. Podejmując ją, stajemy na właściwym dla chrześcijaństwa terenie. Mieści się ona wśród takich fundamentalnych pytań, jak: kim jest człowiek w najgłębszej swej istocie? Jakie są jego relacje z Bogiem, człowiekiem, światem? Jakimi normami powinien kierować się w życiu? Odpowiedź zaś na nie ma swój istotny związek z prawami człowieka¹. Można by zatem powiedzieć, że problematyka ta zawarta jest od początku w samej istocie chrześcijańskiej myśli teologicznej i społecznej, choć zaktualizowana została stosunkowo późno.

Mówiąc o chrześcijańskiej interpretacji praw człowieka, należy podkreślić, że godność osoby jest wyznacznikiem takiej koncepcji, którą określić można jako koncepcję absolutnych praw człowieka.

Już od początku swego istnienia Kościół angażował się w sprawę poszanowania godności ludzkiej, uznając, że należy to do jego misji. Można powiedzieć, że zaangażowanie Kościoła na rzecz poszanowania godności człowieka, a tym samym praw człowieka jest tak stare, jak sam Kościół. Podstawą ich bowiem jest Ewangelia. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wskazuje, że: „Kościół, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko”².

Początkowo bowiem Kościół zajmował, jeśli nie negatywne, to przynajmniej obojętne stanowisko wobec pierwszych świeckich koncepcji i powstających na ich tle deklaracji praw człowieka, szczególnie *Deklaracji praw człowieka i oby-*

¹ Por. T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, w: *Chrześcijanin wobec praw człowieka*, Paryż 1980, s.19.

² Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 41.

watela z 1789 r.³ Stanowisko to nie było oczywiście ich potępieniem, wynikającym z konserwatyizmu Kościoła i społeczeństwa, który wytworzył się we Francji po rewolucji.

Na przyjęcie takiej postawy przez Kościół złożyło się wiele przyczyn, mających swoje podłoże zarówno poza Kościołem, jak i w samym Kościele. Do przyczyn pozakościelnych zaliczyć należy przede wszystkim wrogię nastawienie do Kościoła niektórych kierunków filozoficznych ówczesnego okresu takich, jak: racjonalizm czy skrajny indywidualizm, z których inspiracji powstały wolnościowe deklaracje praw człowieka. W praktyce jednak, jeszcze większy wpływ miały agresywne ataki na ludzi Kościoła i sam Kościół, jakie towarzyszyły wydarzeniom rewolucyjnym, zwłaszcza we Francji.

Do przyczyn wewnątrzkościelnych zaś należy zaliczyć ducha kontreformacji, jaki dominował wówczas w Kościele, brak otwartości ludzi Kościoła na znaki czasu⁴, a nawet ich zaangażowanie w obronę dotychczasowego porządku społecznego⁵.

Przyczyny niechęci wobec tej deklaracji dobrze wyjaśnia dokument opublikowany w 1974 r. przez papieską komisję *Iustitia et Pax*, zatytułowany: *Kościół i prawa człowieka*. Czytamy tam: „Wielkie przemiany, spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i Rewolucję Francuską, laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynika jako reakcja na klerykalizm, paląca potrzeba stawienia oporu obojętności, naturalizmowi, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi (liberalnemu w swych koncepcjach wobec Kościoła i wszelkich form religii), skłaniały często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej, a czasem wręcz wrogiej i potępiającej”⁶.

Stopniowa zmiana postawy Kościoła wobec problematyki praw człowieka nastąpiła w XIX w., za pontyfikatu Leona XIII (1878–1903). Podczas tego pontyfikatu prawa człowieka znalazły swoje istotne miejsce w ramach nauczania społecz-

³ Należy jednak wspomnieć, iż częściowo inny charakter miała amerykańska *Deklaracja Niepodległości*, do której stosunek Kościoła był wyraźnie życzliwy. Jednym z powodów tego faktu było uznanie wolności sumienia i praktyk religijnych jako podstawowego prawa człowieka. Za fundamentalne prawa uznano zaś: prawo do życia, wolności i szczęścia. Twórcy tej deklaracji: T. Jefferson i J. Madison pozostawali pod wpływem myśli chrześcijańskiej J. Locke’a i odwoływali się do Boga, jako dawcy praw człowieka. Por. W. B. Skrzydlewski, *Prawa człowieka w myśli Kościoła XIX i XX wieku*, w: *Chrześcijanin...*, s.103–118.

⁴ Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 10, (1978), 3–4, s.44–46.

⁵ Prawa wolnościowe i społeczne muszą stanowić jedność. Nie można więc realizować jednych, zawężając drugie. Ochrona i poszanowanie tych praw jest ochroną człowieka, jego godności, oraz służy realizowaniu dobra wspólnego i pokoju społecznego. Kościół, nie akceptując liberalnej koncepcji praw człowieka, rozwija i wzbogaca własną koncepcję integralnych praw człowieka, opartą na chrześcijańskiej antropologii. Por. J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowych*, „Chrześcijanin w Świecie” 10, (1978), 3–4, s. 55.

⁶ *Papieska Komisja Iustitia et Pax, Kościół i prawa człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 9, (1977), 2, s. 12.

nego Kościoła⁷. Pierwszym wyrazem tej zmiany było opowiedzenie się Leona XIII za uznaniem zasady tolerancji w życiu politycznym (encyklika *Libertas* 1888 r.) oraz praw ekonomicznych i socjalnych w dziedzinie stosunków pracy (encyklika *Rerum novarum* 1891 r.)⁸.

Wśród praw społecznych Leon XIII wymienia kilka zasadniczych: prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do własności, prawo do tworzenia związków zawodowych⁹. Te trzy prawa stanowią zasadniczy trzon wykładu papieża, dotyczącego praw społecznych, chociaż Leon XIII sygnalizuje także inne prawa, np. prawo do wypoczynku i odpowiednich warunków pracy¹⁰. Rolę papieża Leona XIII syntetycznie ujmuje deklaracja *Kościół i prawa człowieka*, opublikowana przez papieską komisję *Iustitia et Pax*, w której czytamy: „Leon XIII rozpoczyna delikatny proces rozróżniania oczyszczania i przyswajania idei chrześcijańskich, zawartych w podstawowych dążeniach świeckich demokracji, przede wszystkim w swej encyklice *Libertas*¹¹, torując w ten sposób drogę jasnym i zdecydowanym stwierdzeniom Urzędu Nauczycielskiego na temat podstawowych praw osoby ludzkiej”¹².

Wśród praw wolnościowych Leon XIII na pierwszym miejscu akcentuje prawo do wolności kultu jako prawo do wolności religii. A z innych praw wolnościowych formułuje prawo do wyrażania opinii i prawo do wolności nauczania.

Szczególne miejsce wśród wypowiedzi Leona XIII zajmuje encyklika *Rerum novarum* z 15 maja 1891 r., podejmująca bezpośrednio i w sposób kompetentny problemy społeczne. Papież broni w niej prawa do posiadania własności prywatnej, prawa robotników do pracy i słusznej płacy, a także prawa do organizowania związków zawodowych. Papież zwraca również uwagę na prawa rodziny do wykształcenia i wychowania dzieci. W encyklice znajdujemy napiętnowanie tych sytuacji, gdzie naruszane są prawa człowieka: do osobistej wolności i podmiotowości, odpoczynku, ochrony zdrowia, sprawiedliwej płacy¹³.

Papież Leon XIII nie podał oczywiście całego katalogu praw człowieka, zatrzymał się jedynie na najbardziej aktualnych prawach we współczesnej mu rzeczywistości. Pomimo tego, encyklika *Rerum novarum*, w której papież zajął się prawami społecznymi, uważana jest za pierwszą oficjalną papieską deklarację praw człowieka, do której nawiązywać będą kolejne oficjalne dokumenty Kościoła¹⁴.

⁷ W miejsce dotychczasowej metody, polegającej na wyliczaniu błędów i potępianiu ich, została zastosowana nowa metoda krytyczna, pozwalająca odróżnić błędy doktrynalne od koniecznych wymogów życia społecznego.

⁸ Por. H. Waśkiewicz, art. cyt., s. 45.

⁹ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 4.

¹⁰ Por. tamże, nr 33.

¹¹ *Papieska Komisja Iustitia...*, s.13.

¹² Encyklika *Libertas* analizuje koncepcję wolności człowieka w życiu społecznym. Sprzeciwia się liberalnej koncepcji wolności. Wolność, według Leona XIII, nie może oznaczać samowoli czy moralnego chaosu, lecz życie odpowiedzialne i zgodne z prawem Bożym.

¹³ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 4–36.

¹⁴ Por. F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 38–39.

Kolejnym papieżem, który w sposób szczególnie interesował się problematyką społeczną i wiele miejsca poświęcił problematyce praw człowieka, był Pius XI (1922–1939). Był on świadkiem utrwalania się totalitarnych dyktatur: komunistycznej w Rosji, hitlerowskiej w Niemczech i faszystowskiej we Włoszech. Każde z tych wydarzeń miało zespół przyczyn i każdemu towarzyszył ucisk i poniżanie godności ludzkiej. Za jego pontyfikatu nastąpił również ogólnoświatowy kryzys ekonomiczny, którego ofiarami były głównie środowiska robotnicze. Na uwagę zasługują szczególnie trzy encykliki papieża, z których dwie stanowiły potępienie dyktatur państwowo-politycznych, natomiast trzecia była kontynuacją i rozwinięciem społecznego nauczania Leona XIII.

I tak w encyklikach: *Mit brennender Sorge* (z 14 marca 1937 r.) i *Divini Redemptoris* (z 19 marca 1937 r.) Pius XI koncentruje swoją uwagę wokół praw wolnościowych, a szczególnie wokół prawa rodziców i do wychowania swych dzieci¹⁵. Sprzeciwia się pogładowi jakoby dziecko przede wszystkim należało do państwa i że właśnie państwo ma bezpośrednie prawo do jego wychowania¹⁶.

Problematykę społeczną omawia najobszerniej encyklika *Quadragesimo anno* (z 15 maja 1931 r.). Idąc za *Rerum novarum* Leona XIII, papież Pius XI zajął się prawami społecznymi człowieka: prawem do sprawiedliwej płacy, prawem do posiadania własności, do stowarzyszania się, prawem do ubezpieczeń społecznych, prawem do pracy i odpowiednich warunków pracy, prawem do wypoczynku i wolnego czasu, prawem do partycypacji w zarządzaniu przedsiębiorstwem i prawem do ochrony tych praw ze strony państwa¹⁷.

Porównując naukę o prawach człowieka Leona XIII z nauką Piusa XI, dostrzegamy w tej ostatniej nowe elementy. Pius XI wyprowadza wszystkie prawa o godności osoby ludzkiej. Oznacza to, iż prawa te nie zależą od jakiegokolwiek władzy ani nie są wytworem rozwoju gospodarczego. Ich bezpośrednim dawcą jest Stwórca, który właśnie w taką naturę wyposażył człowieka. Pius XI domagał się nie tylko ochrony prawnej praw człowieka, ale także ich ochrony poprzez ustrój społeczno-gospodarczy oraz w sposób naturalny przez właściwy poziom moralny społeczeństw.

Papież Pius XII, również zajmował się problematyką praw człowieka, chociaż nie wydał w tej materii żadnego oficjalnego dokumentu. Prawom człowieka poświęcił wiele miejsca w słynnych przemówieniach radiowych. Najobszerniejszy ich wykład podał w przemówieniu radiowym wygłoszonym w Wigilię Bożego Narodzenia 1942 r. Sformułował w nim siedem podstawowych, fundamentalnych praw osoby ludzkiej. Samo podanie tych praw poprzedza jednak krótki wykład na temat godności człowieka, w którym papież stwierdza, iż „każdy kto pragnie, by gwiazda pokoju wzeszła i zatrzymała się nad ludzkością, niech ze swej

¹⁵ Jest to bowiem okres kształtowania się państwa faszystowskiego i nazistowskiego, które próbowały podporządkować sobie cały proces wychowania młodego pokolenia.

¹⁶ Por. F. Mazurek, dz. cyt., s.39.

¹⁷ Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 3–35.

strony współpracuje w tym, by przywrócić osobie ludzkiej tę godność, jaką Bóg obdarzył ją w zaraniu stworzenia”¹⁸.

Na tym tle Pius XII wymienia: prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do wykształcenia religijnego, prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną, prawo do małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu, prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu, prawo do pracy, jako niezbędnego środka do utrzymania życia rodzinnego, prawo do wolnego wyboru stanu, a zatem i stanu kapłańskiego i zakonnego, prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń natury społecznej¹⁹.

O ile od pontyfikatu Leona XIII Kościół wypowiedziami papieży mówił tylko o niektórych prawach należnych osobie ludzkiej, a także dał ich gruntowne uzasadnienie, o tyle najbardziej zasadniczy i usystematyzowany ich wykład, jak również całkowite ujęcie dał Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris* z 11 kwietnia 1963 r. Otwiera ona nowy rozdział w dziejach Kościoła, zwłaszcza jeśli chodzi o ujęcie praw człowieka i stosunek do nich²⁰.

Nie sposób też zaprzeczyć, iż Jan XXIII odznacza się wyjątkowym rozumieniem współczesności i zadziwiającym realizmem w widzeniu i ocenie sytuacji świata²¹.

Jan XXIII formułuje prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Wymienia wśród nich: prawo do życia i godnego poziomu życia, prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego, prawo do partycypacji w życiu gospodarczym i udziału w życiu publicznym, prawo do emigracji i imigracji i wiele innych²².

W treści prawa do życia zawierają się: prawo do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia życia odpowiadającego godności ludzkiej, prawo do środków żywnościowych, ubrania, mieszkania, prawo do wypoczynku, opieki lekarskiej i prawo do zabezpieczenia społecznego. Jan XXIII, łączy więc z prawem do życia niektóre prawa społeczne, ujmując prawo do życia jako prawo do życia odpowiadającego godności ludzkiej, do egzystencji godnej

¹⁸ Pius XII, *Orędzie na Boże Narodzenie 1942 r.*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, s. 97.

¹⁹ Tamże, s. 97–98.

²⁰ Encyklika ta jest uważana za pierwszy kodeks praw człowieka, kartę praw człowieka, deklarację praw człowieka, kodeks powszechnego prawa ludzkości, kodeks prawa naturalnego, kodeks praw i obowiązków człowieka, w którym Jan XXIII nie tylko wymienia je i systematyzuje, ale także daje ich gruntowne uzasadnienie. Por. kard. M. Roy, *Rozważania z okazji dziesiątej rocznicy encykliki Jana XXIII „Pacem in terris”*, „Chrześcijańskie w Świecie” 5 (1973), nr 5, s. 33.

²¹ Nowość jego podejścia do trudnych problemów trapiących ludzkość współczesną polega na tym, iż odrzuca on metodę potępień. Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 125.

Pius XII przemilczał fakt ogłoszenia *Powszechnej Deklaracji*, a Jan XXIII w *Pacem in terris*, uznał, że jest ona pewnym krokiem do przodu, a celem jej jest prawne i polityczne ustalenie ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów, Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 44.

²² Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 11–27.

człowieka. Jednakże papieżowi nie chodzi tylko o zapewnienie wyżywienia i odzieży wszystkim ludziom, ale także o zaspokajanie nowych potrzeb, na które nie zwracali uwagi w takim stopniu i zakresie jego poprzednicy. Są to: odpoczynek, opieka lekarska, świadczenia socjalne itp.²³

Papież podkreśla, iż prawa człowieka mogą być urzeczywistniane tylko w wolności, gdyż człowiek jest istotą rozumną i z tej racji odpowiedzialną za swe czyny. W nauczaniu Jana XXIII o prawach człowieka ważne jest, iż ujął on prawa człowieka globalnie – na tle społeczności ogólnoludzkiej. Mówiąc o ich ochronie, położył akcent na ochronę przez humanistyczną strukturę państwa i wszelkich instytucji z nim związanych, przedsięwzięciach i cały ustrój społeczno-gospodarczy, pomoc i współpracę międzynarodową.

Niemalby wkład w rozwój nauki społecznej Kościoła przyniósł także Sobór Watykański II, który wiele razy poruszał tematykę praw człowieka. Zwłaszcza w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*²⁴. Dokument ten wychodzi z założeń personalizmu, uznając osobę ludzką za podmiot oraz cel życia społecznego. Człowiek dzięki osobowej godności, jest podmiotem należnych mu praw i zarazem podmiotem obowiązków²⁵. Konstytucja zamieszcza katalog praw człowieka, stwierdzając: „należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej”²⁶.

Nauka Soboru w zakresie praw człowieka idzie zasadniczo w trzech kierunkach: wyliczenia zespołu praw należnych każdej osobie, ukazania współczesnych ich zagrożeń, wskazania i omówienia ich podstawy i źródła.

Pierwszy kierunek, dotyczy katalogu praw, które należne są każdej osobie ludzkiej. Wielu autorów, próbując dokonać systematyzacji i podać klucz porządkujący wymienione przez Sobór prawa, sprowadza je wszystkie do siedmiu grup. Są to: podstawowe prawa człowieka jako jednostki, prawa człowieka jako bytu społecznego, a więc żyjącego i działającego we wspólnocie, prawa człowieka jako członka rodziny, prawa człowieka pracującego ze szczegółowymi prawami: do pracy, do poszanowania osoby przy wykonywaniu pracy, do wykształcenia zawodowego, do aktywnej partycypacji w rozwoju gospodarczym wspólnoty, do

²³ Por. Cz. Strzeszewski, *Własność – zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 130.

²⁴ W niej to właśnie poświęcono dużo uwagi prawom człowieka, wprowadzając jednocześnie wiele nowych elementów do chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka. Jednakże *Gaudium et spes* nie jest jedynym dokumentem, w którym Sobór porusza zagadnienie praw człowieka. Wspomnieć tutaj należałoby również: *Deklarację o wolności religijnej*, *Dekret o środkach społecznego przekazu myśli* i *Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim*.

²⁵ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 17 i 25.

²⁶ Tamże, nr 26.

ochrony pracy, do posiadania własności, prawa człowieka jako członka społeczności ogólnoludzkiej i prawa człowieka jako członka wspólnoty religijnej, z których najważniejsze, to prawo: do wolności sumienia i wyznania, do wyznawania religii prywatnie i publicznie, do tworzenia wspólnot religijnych²⁷.

Porównując nauczanie Soboru o prawach człowieka z nauczaniem wcześniejszych papieży, dostrzegamy w nim zarówno elementy stałe, jak i nowe. Sobór uznaje godność osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka i wymienia te prawa, które zawarte są w encyklikach papieży już przed Soborem. Pogłębia rozumienie godności osoby ludzkiej, podaje nowe ujęcie prawa do wolności sumienia i wyznania oraz rozwija treściowo prawo do kultury i rozwoju.

Zasadniczy wkład w rozwój nauki Kościoła o prawach człowieka ma także nauczanie społeczne Pawła VI, który częściej niż jego poprzednicy wypowiadał się na temat praw człowieka, ale nie podał systematycznego ich wykładu, jak to uczynił Jan XXIII w *Pacem in terris*.

Podstawowe treści nauczania społecznego Pawła VI oscylują wokół prawa do rozwoju. Wprowadził Paweł VI nie sformułował *expressis verbis* prawa do integralnego rozwoju osobowego w swojej encyklice *Populorum progressio*, ale *de facto* encyklika ta jest temu poświęcona²⁸. Papież mówi w niej o nowym prawie człowieka – prawie do integralnego rozwoju²⁹. Prawo to jest zarazem obowiązkiem: człowieka, narodów i całej ludzkości. Encyklika omawia także bogaty rejestr zjawisk, które naruszają prawa ludzi i prawa narodów. Rzeczą charakterystyczną jest fakt, iż Paweł VI akcentuje bardziej aspekt obowiązków człowieka aniżeli samych praw, nawołując między innymi do społecznej i międzynarodowej solidarności³⁰.

Podjętą próbę ogólnej refleksji na temat społecznego nauczania Pawła VI, należy zauważyć, że zaprezentowany przez niego model reformy społecznej, zmierzający do rozwiązania współczesnej kwestii społecznej, ma charakter ogólny. Zawiera tylko zarys, pewne idee przewodnie, przepojone duchem personalizmu chrześcijańskiego, które w sumie sprowadzają się do hasła wolności osoby ludzkiej w służbie dobra wspólnego. Papież, wskazując na błędy i problemy w życiu społecznym, nie podaje konkretnych rozwiązań. Stara się być jedynie „głosem sumienia” i doradcą, dlatego wyznacza najpewniejsze i często sprawdzone już kierunki odnowy.

Rozstrzygnięcia szczegółowe, dotyczące praktyki życia społecznego, pozostawia działaczom świeckim, których zachęca do dialogu ze światem oraz z ludźmi odmiennych orientacji światopoglądowych, aby wspólnie wypracować drogę rozwoju integralnego. Postęp, a ściślej mówiąc rozwój, nie polega według Pawła VI tylko na pomnażaniu ilości dóbr materialnych, lecz przede wszystkim na jakości i uczciwości stosunków międzyludzkich. Prawdziwy postęp to rozwój

²⁷ Por. tamże, nr 25–36.

²⁸ Por. F. Mazurek, dz. cyt., s. 69–70.

²⁹ Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 6.

³⁰ Tamże, nr 44–45.

świadomości moralnej, która pobudza człowieka do podejmowania zwiększonych obowiązków społecznych i otwarcia się na ludzi i Boga³¹.

Wiele miejsca prawom człowieka poświęca również Jan Paweł II. Obok zagadnienia godności osoby ludzkiej, problem praw człowieka jest motywem wiodącym w jego nauczaniu. Dlatego też przez wielu uważany jest za papieża praw człowieka³². Stwierdzenie to jest w pełni uzasadnione, biorąc pod uwagę fakt, że niewiele jest takich dokumentów i przemówień Jana Pawła II, w których nie poruszałby tego tematu.

Prawa te, zdaniem Jana Pawła II, odpowiadają istocie godności człowieka, człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzonego do jednego tylko wymiaru. Prawa te odnoszą się do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka³³. Można zatem powiedzieć, iż papież podaje katalog praw zarówno wolnościowych, jak i społecznych i solidarnościowych.

W zakresie katalogu praw, które formułuje Jan Paweł II, można mówić o tak zwanej indywidualizacji tych praw. Wyraża się ona w tym, że zajmuje się położeniem różnych kategorii osób i prawami im przysługującymi³⁴. Dlatego papież w swoim nauczaniu zajmuje się prawami, dzieci, matek, młodzieży, rolników, emigrantów, inteligencji, bezrobotnych, upośledzonych czy chorych. Jednocześnie Jan Paweł II, mówiąc o prawach człowieka, dokonuje ich łączenia co oznacza, że prawa przysługujące osobie ludzkiej, jako jednostce, w wykładzie papieża są łączone z prawami określonych społeczności takich, jak: rodzina, naród, społeczność państwowa³⁵.

Bardzo istotnym elementem w nauczaniu Jana Pawła II o prawach człowieka, co należy uznać za *novum*, jest uznanie prawa do wolności religijnej za podstawę wszystkich praw człowieka. O ile dla Jana XXIII pokój był gwarancją poszanowania podstawowych praw człowieka, a dla Pawła VI tą gwarancją było zapewnienie człowiekowi integralnego rozwoju, o tyle dla Jana Pawła II poszanowanie prawa do wolności religijnej jest zasadniczym gwarantem poszanowania wszystkich należnych osobie uprawnień. Prawo do wolności religijnej, oznacza także zagwarantowanie możliwości pozostania areligijnym.

Próbując podsumować, należy stwierdzić, że nauka Kościoła o prawach człowieka idzie od początku w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierwszy to ukazanie godności osoby jako źródła i podstawy normatywnej, uzasadniającej prawa przysługujące każdej osobie ludzkiej, niezależnie od pochodzenia, rasy, narodowości, płci czy religii. Drugi kierunek oznacza coraz bardziej poszukiwanie dialogu z wszelkimi humanistycznymi próbami zagwarantowania ludziom życia prawdziwie ludzkiego.

³¹ Por. P. Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 1988, s. 133 nn.

³² Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 240.

³³ Por. Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych* (1979), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan (i in.), Rzym–Lublin 1987, cz. 2, nr 13.

³⁴ F. Mazurek, dz. cyt., s. 85.

³⁵ Por. tamże, s. 87.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

ANNA ZEMLIK
Łódź

WYBRANE TEORIE WYJAŚNIAJĄCE ZJAWISKO PATOLOGII SPOŁECZNEJ

Na podstawie dzisiejszych osiągnięć kryminologii, psychologii, socjologii można stwierdzić, że bez poznania przyczyn i skutków zjawisk ocenianych jako szkodliwe i aspołeczne (zjawisk nieprzystosowania społecznego i społecznej dezorganizacji) nie można w dostatecznie pogłębiony sposób poznać życia żadnego społeczeństwa¹. Zainteresowanie się tą grupą zjawisk społecznych pojawiło się już w okresie Oświecenia. Rozważania nad człowiekiem jako istotą społeczną, należąca do świata przyrody, prowadziły do formułowania opinii na temat zła tkwiącego w naturze ludzkiej².

W pracach kryminologów, psychologów społecznych, socjologów często operuje się pojęciem „patologii społecznej”. W sposób uproszczony określa się ją jako zjawiska niezgodne z wzorami zachowań uznawanymi jako pożądane przez dane społeczeństwo.

Wśród zjawisk zła społecznego znajdują się przestępstwa oraz czyny, które nie są karalne, a więc nie są typowo przestępcze, o ile nie zachodzą dodatkowe okoliczności pociągające za sobą karalność. Do tych zjawisk należy zaliczyć, np.: alkoholizm, hazard, prostytutkę, samobójstwa, zaburzenia psychiczno-umysłowe, chuligaństwo, włóczęgostwo. Zakres pojęcia „patologii społecznej” jest dość pojemny. Może być dostosowany do zmieniających się warunków społecznych³.

Przestępczość jest zjawiskiem społecznym, ściśle związanym z całym życiem społecznym danej zbiorowości. To przestępstwa powodują, że następuje interpretacja

¹ J. Wódz, *Zjawiska patologii społecznej a sankcje społeczne i prawne*, Wrocław 1973, s. 6.

² B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 361.

³ B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 2000, s. 477–691.

społeczna poszczególnych czynów. Mobilizują one do przeciwstawiania się niektórym zjawiskom, co rozwija świadomość i refleksję nad normami i wartościami⁴.

Nieocenionym autorytetem w dziedzinie badań antropologicznych nad przestępcą był psychiatra Cezary Lombroso. Pracował jako lekarz więzienny, a następnie jako profesor medycyny sądowej na Uniwersytecie Turyńskim. Badał czaszki przestępców i porównywał je z czaszkami ludzi, którzy nie byli karani⁵.

Lombroso modyfikował swoje poglądy. Początkowo stał na stanowisku, że istnieje przestępca jako odrębny typ antropologiczny, charakteryzujący się specjalnymi cechami anatomicznymi (niskie czoło, odstające uszy, wystające kości policzkowe, szczeka silnie rozwinięta), fizjologicznymi (daltonizm, nieczułość na ból, jąkanie się, mańkuctwo) i psychicznymi (próżność, brutalność, lekkomyślność, skłonność do kłamstwa, nieczułość). Jeżeli powyższych cech u danego osobnika jest więcej niż pięć, to według Lombroso mamy do czynienia z typem przestępcy urodzonego. Cechy przestępców urodzonych stwierdził Lombroso u 40% przestępców przez niego badanych. Natomiast pozostałych 60% badanych określił jako przestępców okolicznościowych. Jego zdaniem przestępstwo jest wyrazem atawistycznych skłonności człowieka, właściwych dla jego stanu z okresu dzikości. Należy zaznaczyć, że Lombroso odnosił swe spostrzeżenia do sprawców poważniejszych czynów, zagrożonych śmiercią lub co najmniej więzieniem. Dlatego dla niego zbrodniarzem był człowiek dziki, zahamowany w rozwoju i chory. W wyniku dłuższych obserwacji skazanych Lombroso zmodyfikował swe poglądy i wyróżnił kilka kategorii przestępców – oprócz zbrodniarzy z urodzenia istnieją zbrodniarze szaleńcy, a wśród nich: alkoholicy, epileptycy, zbrodniarze z przypadku.

W związku z krytyką szkoły antropologicznej należy zaznaczyć, że niezaprzeczną zasługą Lombroso było zwrócenie uwagi na osobowość przestępcy i w ten sposób zapoczątkowanie nowożytnej kryminologii.

Wyrażono pogląd, że nazwa „antropologia kryminalna utrzyma się zapewne, ale nie będzie oznaczać nauki o typie antropologicznym przestępcy, lecz o warunkach biologicznych ułatwiających powstawanie skłonności do przestępstwa⁶.

Termin „teoria” w naukach społecznych, do których zalicza się również kryminologię, ma bogatą literaturę polemiczną; od stanowisk negujących istnienie wypracowanych teorii do stanowisk, które każde stwierdzenie ogólne czy uogólnione danych empirycznych uznają za teorię. Owe skrajności wynikają z przyjęcia odmiennych (często przeciwstawnych) koncepcji nauki. W pracach na temat etiologii przestępczości jest wiele twierdzeń i hipotez o charakterze mniej lub bardziej ogólnym. Jedne z nich są twierdzeniami indukcyjnymi powstałymi w

⁴ E. Kaczyńska, *Człowiek przed sądem. Społeczne aspekty przestępczości w Królestwie Polskim 1815–1914*, Warszawa 1982, s. 11.

⁵ C. Lombroso, *Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudenencji i dyscypliny więziennej*, t. I–III, Warszawa 1891–1892.

⁶ A. Sikorski, *Nowe kierunki psychologii*, Warszawa 1967, s. 17.

wyniku zbierania określonych faktów (i tylko tych faktów dotyczą). Inne natomiast są twierdzeniami teoretycznymi, które wymagają empirycznej weryfikacji. Do wszystkich tych teoretycznych uogólnień i hipotez zastosowano termin „teorie kryminologiczne”. Chciano podkreślić, że mimo ich niejasności i niedoskonałości pełnią one w danej chwili określone funkcje w kryminologii oraz w praktyce sądowniczo-penitencjarnej⁷.

Badania nad psychiką ludzką, którym impuls dały poglądy Zygmunta Freuda, prowadziły do przekonania, że oprócz wewnętrznych biologicznych uwarunkowań istotne znaczenie w życiu człowieka ma proces socjalizacji, czyli adaptowania przez jednostkę kultury i cech otoczenia⁸.

Zaburzenia osobowości i rozwijające się na ich tle czyny przestępcze są według Freuda następstwem nierozwiązanego konfliktu między dążeniami popędowymi a naciskami kultury i społeczeństwa⁹.

Wielu psychologów i psychiatrów, korzystając z ogólnych założeń psychoanalizy w odniesieniu do rozwoju jednostki i przebiegu procesu socjalizacji, tworzyło własne wyjaśnienie przestępczości. Podstawowe twierdzenia – hipotezy, które najczęściej pojawiają się w literaturze przedmiotu są następujące: jednostka popełnia czyny zabronione prawem, gdyż ma poczucie winy, które wymaga ukarania; jednostka popełnia czyny przestępcze, gdyż ma antyspołeczny charakter – socjalizacja przebiega u niej w sposób zaburzony, co utrudnia prawidłowe ukształtowanie się ego; jednostka popełnia czyny przestępcze, aby w ten sposób uzyskać rekompensatę za niemożność zaspokojenia swoich potrzeb w obrębie środowisk, których jest członkiem; jednostka popełnia przestępstwo, gdyż chce być schwytana, aby nie popełniać jeszcze większych przestępstw; przyczyną przestępczości jest poczucie niższości (A. Adler); przestępczość jest podejmowana jako środek utrzymania równowagi psychicznej (M. P. Feldman); jednostka ludzka przychodzi na świat jako społecznie nieprzystosowana, potencjalny przestępca (Freud)¹⁰.

A. Adler należy do tych psychoanalityków, którzy w rozwoju osobowości widzą współdziałanie czynników indywidualnych i społecznych w znacznie szerszym wymiarze niż to zakreślił Z. Freud i E. Fromm. Według niego dążenie do mocy to podstawowy motyw ludzkiego działania. Jednakże różnice indywidualne zarówno w zakresie kondycji biologicznej, jak i psychicznej utrudniają jednostce osiągnięcie sukcesu, który dawałby jej przewagę nad innymi. Braki w kondycji psychofizycznej i nierówność społeczna powodują uczucie mniejszej wartości. Na tym tle powstają napięcia i konflikty. Według Adlera za takie ukształtowanie osobowości winę ponosi społeczeństwo na wszystkich poziomach swego funkcjonowania, gdyż nie

⁷ J. Makarewicz, *Klasycyzm i pozytywizm*, Warszawa 1984, s. 84.

⁸ L. Berkowitz, *Agression. A social psychological analysis*, New York 1962, s. 52.

⁹ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976.

¹⁰ Za: K. Ostrowska, *Psychologiczne koncepcje wyjaśniania przestępczości*, w: *Teorie kryminologiczne*, K. Ostrowska, D. Wójcik, Warszawa 1986, s. 142–143.

dostarcza jednostce możliwych dla niej dróg rozwoju. Przesłupca może identyfikować się i żyć w zgodzie z tymi, których odbiera jako podobnych do siebie, ale będzie w antagonizmie w stosunku do wszystkich innych¹¹.

L. Lernell, analizując teorię Adlera, pisze: „U genezy każdego lub niemal każdego zachowania przestępczego, spostrzegam pozycję nierówności, w której odnajduje siebie jednostka działająca”¹².

Do najbardziej spopularyzowanych wyjaśnień przestępczości należy teoria H. J. Eysencka¹³. Przyjmuje on założenie o stałości zachowania jednostki w różnym czasie i różnych sytuacjach. Stałość ta ma swoje odzwierciedlenie w typie osobowości – ekstrawertywnej lub introwertywnej. Uważa on, iż każdy z nas mógłby być przestępcą. To, że nim nie jest, zawdzięcza dany człowiek procesowi kształtowania sumienia. Zaburzenia w kształtowaniu „sumienia” mogą wynikać z nieodpowiednich warunków środowiskowych lub z wadliwie funkcjonujących mechanizmów warunkowania jednostki.

Inny autor, W. C. Reckless, zakłada, że tym, co decyduje o zaangażowaniu się lub nie w dewiację i przestępczość jest stopień jednostki na pokusę stania się dewiantem¹⁴. Można sporządzić niewątpliwie długą listę osób, które przebywały w środowiskach dewiacyjnych, lecz nigdy nie przyjęły zachowań tych grup ludzkich.

Wiele osób zostało przestępcami, gdyż jedynie od grup przestępczych otrzymywało wzmocnienia i gratyfikacje. Gang przestępczy oferuje pracę, płacę, system wartości (który jest zbiorem antywartości) i swoistą pomoc społeczną. Jednostka z bardzo niską samoocena nie może takiej oferty nie przyjąć (por. z teorią umiejscowienia kontroli J. B. Rottera)¹⁵.

Teorie socjologiczne przestępczości prowadzą do sprecyzowania dwóch typów światopoglądu. W jednym wyraża się przekonanie o dużym znaczeniu wolnej myśli jednostki. Drugi charakteryzuje się uznaniem determinizmu albo przyrodniczego, albo społecznego¹⁶. Do najwybitniejszych twórców socjologii kryminologicznej zalicza się G. Tarde’a i E. Durkheima.

Zdaniem Tarde’a klasyfikacja zbrodniarzy powinna być przede wszystkim socjologiczna. Wśród przyczyn skłonności przestępczych wyróżniał – fizyczne, fizjologiczne, socjologiczne. Te ostatnie były dla niego najistotniejsze¹⁷.

Zbrodnia dla Durkheima była zjawiskiem normalnym w każdym społeczeństwie. Jest ona zjawiskiem naturalnym i o tyle pozytywnym, że z obawy przed zbrodniarzami ludzie integrują się i stwarzają system pozytywnych wartości.

¹¹ Tamże, s. 154–155.

¹² L. Lernell, *Zarys kryminologii ogólnej*, Warszawa 1973, s. 223.

¹³ Za: K. Ostrowska, dz. cyt., s. 159–160.

¹⁴ Tamże, s. 178.

¹⁵ J. B. Rotter, *Social learning and clinical psychology*, New York 1954.

¹⁶ T. Kuczma, *Genetyczne ujęcie przestępczości*, Warszawa 1984, s. 56.

¹⁷ Za: S. Sighele, *Thum zbrodniarzy*, Warszawa 1995, s. 71.

Poglądy Tarde'a i Durkheima wywarły głęboki wpływ na wszystkie koncepcje socjologiczne. Bezpośrednio od Durkheima wywodzi się rozbudowana teoria anomii, której właściwym twórcą jest R. Merton. Jej zwolennicy uważają, że radykalne przeobrażenia społeczne zakłócają normalny tok funkcjonowania społeczeństwa, niszczą mechanizmy regulujące stosunki i zachowania.

Merton, pisząc o presjach i napięciach, dostrzegał rozmaite ich źródła i różnorodne skutki. Anomię traktował jako wynik relacji między strukturą społeczną i kulturalną, które rozumiał jako system związków społecznych¹⁸.

Proces przekształcania środowiska oraz przystosowywania się do tych przekształceń jest ciągły i nieustanny. Adaptacja staje się utrudniona, gdy przemiany zachodzą w przyspieszonym tempie. Zdaniem wielu badaczy anomie rodzą takie oto czynniki: industrializacja, urbanizacja, masowe migracje. J. Kurczewski pisze, że „szybkie tempo przemian środowiska społecznego sprzyja dezorganizacji osobowości, gdyż brak jest możliwości samodzielnego przyswojenia przez jednostkę nowych wzorców zachowań”¹⁹.

Niektórzy badacze nie wiążą przestępczości z samą industrializacją, ale z towarzyszącym jej procesem urbanizacji. Przekonanie o zgubnym wpływie miast na moralność, o tym, że miasta są siedliskami rozpusty i występku jest bardzo stare, tak stare, jak same miasta.

Przykładowo odnieśmy teorię anomii do przemian XIX w. Kryzys moralny tego stulecia polegał na szybkiej przemianie obyczajów i na przewrocie w myśleniu etycznym. Na przemiany obyczajów najbardziej wpływała zmienność warunków życia. Moralność natomiast ulegała przeobrażeniom pod wpływem zmian światopoglądowych, wśród których najbardziej spektakularne było negowanie sił ponadnaturalnych; wbrew tradycyjnej etyce chrześcijańskiej zakwestionowana została bezwzględna wartość dobroci i litości, uznanych za cnoty sprzyjające lenistwu. Pierwszy raz z pochwałą spotkały się egoizm i miłość własna jako czynniki twórcze²⁰.

Druga połowa XIX w. to coraz częstsze rozpatrywanie moralności jako zjawiska społecznego. Wraz z utrwalaniem się przekonania o społecznych źródłach i funkcjach norm moralnych pojawiały się koncepcje ich klasowego charakteru. Przedstawiano tezy o większej wrażliwości warstw średnich na moralne zachowanie się jednostek, a proletariatu na zachowanie grupy²¹; XIX-wieczne warstwy średnie były szczególnie surowe w potępianiu nieobyčajności. Wymagania moralne, a nawet prawne wobec kobiet i mężczyzn były nierówne – na niekorzyść tych pierwszych.

¹⁸ R. Merton, *Social theory and social structure*, Glencoy 1957, s. 10.

¹⁹ J. Kurczewski, *Uprzemysłowienie społeczeństw a osobowość*, „Studia Socjologiczne”, 1966, nr 4, s. 5–33.

²⁰ M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, s. 28.

²¹ E. Dupreel, *Traktat o moralności*, Warszawa 1962, s. 346.

Wielu autorów uważa, że skutki nieobyczajności w przypadku kobiet są znacznie cięższe niż w przypadku mężczyzn. Cytowany powyżej Lombroso twierdzi, że pod względem obyczajowości kobiety odznaczają się niższym stopniem poczucia moralnego i co za tym idzie w „głębi duszy” są bardziej niemoralne od mężczyzn²².

Wielcy myśliciele XVIII w. – Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot sądzą, że kobieta została stworzona wyłącznie dla poddania się mężczyźnie²³. Poglądy takie jedynie zachęcają i niejako zmuszają kobietę do zachowań niemoralnych.

Teoria determinizmu wykazuje pewną prawidłowość w powtarzaniu się zjawisk społecznych (w szczególności przestępstw) oraz przedstawia popęd do złego jako niezwalczoną siłę przyrody, której nie można zmienić.

Owe fatalistyczne prawo wymagające ślepej poddańczości człowieka siłom natury, sprowadza go do roli zwykłej cząstki mechanizmu przyrody, odbierając jednostce wolną wolę, wyklucza jej dążenia do poprawy bytu²⁴.

Artykuł ten zostanie zakończony zarysowaniem poglądów własnych jednego z jego współautorów – Waldemara Woźniaka. Poglądy te odnoszą się do najcięższej z patologii społecznych – morderstwa. Pracuje on nad stworzeniem teorii morderstwa emocjonalnego, w której odnajdują się wszystkie morderstwa, a nie tylko te popełniane w afekcie. Woźniak nie odrzuca czynników biologicznych, społecznych, kulturowych, ekonomicznych. Jednakże uważa, iż bezpośrednią przyczyną popełnienia morderstwa są chore, lub nawet tylko nieformowane emocje, także w przypadku, kiedy sfera mózgu kierująca emocjami nie jest uszkodzona. Obecnie ta teoria jest budowana i przygotowywane są badania psychologiczne, które mogą jej nadać bardziej realne kierunki myślenia.

²² Za: J. Konczyński, *Stan moralny społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1911, s. 70.

²³ Tamże, s. 69.

²⁴ Tamże, s. 9.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

ŹRÓDŁA PRZESTĘPCZOŚCI NA PRZYKŁADZIE WYCHOWANKÓW ZAKŁADU POPRAWCZEGO W KONSTANTYNOWIE ŁÓDZKIM

1. GENEZA PRZESTĘPCZOŚCI W TEORII

Artykuł ten odnosi się do psychologicznych przyczyn przestępczości. Jednakże nie wolno pomijać przyczyn biologicznych, społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Na pomijanie tych czynników biologicznych wskazują A. Moir i D. Jessel w pracy: *Zbrodnia rodzi się w mózgu*.

Zdaniem tych autorów z najnowszych badań nad związkami między przestępczością a funkcjonowaniem mózgu płyną m.in. następujące wnioski:

- najbardziej istotnym czynnikiem predestynującym do zbrodni jest płeć – mężczyźni popełniają 89–95% wszystkich przestępstw; decyduje o tym szczególnie chemia męskiego mózgu;
- przestępczość jest w znacznej mierze funkcją wieku – większość przestępców to ludzie młodzi;
- istnieje związek między brutalnością a wysokim poziomem testosteronu zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet;
- u psychopatów, których charakteryzuje obojętność na cudze cierpienie, stwierdza się brak łączności między sferą mózgu, kierującą emocjami, a ośrodkami sumienia w płatach czołowych;
- uznanie związku między przestępczością a anomaliami mózgu otwiera drogę ku praktycznej interwencji¹.

Poglądy dotyczące biopsychicznego uwarunkowania nieprzystosowania społecznego i przestępczości zebrała D. Wójcik². Oprócz typowo genetycznych uwarunkowań należy brać pod uwagę organiczne uszkodzenie lub schorzenie ośro-

¹ A. Moir, D. Jessel, *Zbrodnia rodzi się w mózgu*, Warszawa 1998.

² D. Wójcik, *Biopsychiczne uwarunkowania nieprzystosowania przestępczego i przestępczości*, w: *Teorie kryminologiczne*, K. Ostrowska, D. Wójcik, Warszawa 1986, s. 13–130.

kowego układu nerwowego, obniżony poziom sprawności umysłowej, zaburzenia hormonalne i biochemiczne. Te ostatnie rozpatruje się w aspekcie działania szkodliwych substancji chemicznych na organizm człowieka (które dostały się tam wraz z pożywieniem lub przeniknęły ze środowiska biofizycznego) oraz nadmiernej ilości lub niedoboru substancji chemicznych, które w określonej proporcji są potrzebne do życia.

Biologicznych przyczyn przestępczości nie wolno pomijać, lecz warto przytoczyć pogląd wypowiedziany przez polskiego kryminologa S. Batawie: „Nie ma takich wrodzonych, chorobliwych stanów psychicznych ani takich wrodzonych dyspozycji, które musiałyby z nieubłagalną koniecznością wywoływać popełnianie przestępstw”³.

Dalsza część artykułu, łącznie z przedstawianymi badaniami własnymi, dotyczy psychologicznych przyczyn przestępczości.

Z. Pochmara-Wysoczyńska widzi, że przyczyny przestępczości nieletnich tkwią w konfliktach nieletniego z najbliższym otoczeniem, wpływach środowiska, zaburzeniach osobowości, zaburzeniach w funkcjonowaniu układu nerwowego oraz we wczesnym zetknięciu się nieletniego z podkulturą⁴.

C. Czapów wyróżnia dwie kategorie przyczyn przestępczości – predyspozycyjne i motywacyjne⁵. Te drugie skłaniają jednostkę do złych czynów, a te pierwsze predysponują do tych czynów.

Najczęściej wymieniane są takie oto grupy przyczyn motywacyjnych: niezadowolenie z obecnych warunków i pragnienie warunków lepszych, często podsycane specyficzną lekturą i oglądaniem specyficznych filmów, budzących chęć osiągnięcia dobrobytu, przeżycia przygody i zdobycia rozgłosu; pragnienie zdobycia bogactwa w sposób łatwy i niewymagający wysiłku; uczucie nudy wynikające z braku poważniejszych, jasno i wyraźnie określonych obowiązków; tendencja do rozładowania napięcia przez picie alkoholu lub używanie narkotyków; dążenie do uzyskania zadowolenia seksualnego, wzmocnione zarówno przez filmy, czasopisma i książki, jak i przez uczucie niepewności, izolacji i lęku; dążenie do wyładowania wrogości i zademonstrowanie swej przewagi i dominacji; chęć dokonania czegoś i zwrócenie na siebie uwagi innych osób, podsycane ich obojętnością i okazywanym przez nich lekceważeniem⁶.

Wśród przyczyn predyspozycyjnych wyróżniamy – organiczne i społeczne. Do przyczyn predyspozycyjnych organicznych zalicza się wszelkiego rodzaju zaburzenia układu nerwowego. Gdy idzie o czynniki predyspozycyjne społeczne

³ S. Batawia, *Wstęp do nauki o przestępcy. Zagadnienie skłonności przestępczych*, Warszawa 1933, s. 100.

⁴ Z. Pochmara-Wysoczyńska, *Współczesne duszpasterstwo w oczach ludzi świeckich*, Warszawa 1988, s. 44.

⁵ C. Czapów, *Młodzież a przestępstwo*, Warszawa 1962, s. 38–47.

⁶ C. Czapów, S. Jedlewski, *Pedagogika resocjalizacyjna*, Warszawa 1971, s. 68; S. Górski, *Metodyka resocjalizacji*, Warszawa 1985, s. 11.

przestępczości, to tkwią one w środowiskach: rodzinnych, sąsiedzkich, szkolnych, rówieśniczych.

Przestępczość, alkoholizm, dewiacje seksualne, lekomania, toksykomania – to zjawiska, które są jednym ze sposobów rozładowywania konfliktów i napięć we współczesnej cywilizacji⁷.

I. Pospiszyl opisuje badania, na których podstawie stwierdzono, że dorośli wychowani w rodzinach agresywnych przejawiali szereg negatywnych cech, które różniły ich w sposób statystycznie istotny od pozostałych grup⁸. Badania te przeprowadziła J. McCord. Największe różnice dotyczyły natężenia agresywności i przestępczości. Okazało się bowiem, że prawie jedna trzecia mężczyzn wychowywanych w rodzinach agresywnych popełniła poważne przestępstwo jako nieletni i 18% tych osób było zarejestrowanych jako dorośli przestępcy. Do podobnych wniosków doszła w swoich badaniach K. Kmiecik-Baran.

A. Bandura i R. H. Walters, pisząc o teoriach przyczyn przestępczości młodzieży, dzielą przestępców na pięć kategorii⁹. Przestępcą *podkulturowy* identyfikuje się z konkretnym środowiskiem społecznym. W podgrupie, której wartości są sprzeczne z wartościami większej społeczności, naśladowanie negatywnych wzorów może być nawet popierane.

Przestępcą *neurotyczny* działa antyspołecznie, by rozładować nieświadome, intrapsychiczne konflikty. Przestępcą *psychopatyczny* to człowiek aspołeczny, wysoce impulsywny, niezdolny do przeżywania winy oraz do nawiązania i utrzymania bliskich i pozytywnych związków uczuciowych. Przestępcą *organiczny* może charakteryzować się patologicznym stanem mózgu, zahamowaniem rozwoju umysłowego, wykazuje wzmożoną aktywność i brak koncentracji. Przestępcą *psychotyczny* odznacza się zniekształconym percepcowaniem swego otoczenia, nieadekwatnym reagowaniem na to otoczenie, nieufnością, unikaniem bliższego kontaktu, tendencją do izolowania się, agresją.

Podobne stanowisko do powyższego przedstawia I. B. Weiner¹⁰. Według niego przestępczość o podłożu psychologicznym obejmuje trzy wzorce zaburzeń. Pierwszy wzorec to zachowanie przestępcze będące przede wszystkim objawem neurotycznym, którego podłożem jest konflikt wewnętrzny lub rodzinny. Drugi wzorec to przestępczość, której podłożem jest osobowość aspołeczna, charakteryzująca się chronicznym brakiem poczucia odpowiedzialności, nieliczeniem się z innymi i agresywnością. Trzeci wzorec to zachowanie antyspołeczne spowodowane ogólnie szkodliwym wpływem zaburzeń o charakterze psychotycznym lub organicznym na zdolność oceny sytuacji, kontrolę popędów i inne funkcje ego.

⁷ C. Cekiera, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych*, Lublin 1992, s. 12.

⁸ I. Pospiszyl, *Psychospołeczne skutki przemocy wobec dziecka*, „Opieka–Wychowanie–Terapia”, 1989, nr 2, s. 4–9.

⁹ A. Bandura, R. H. Walters, *Agresja w okresie dorastania*, Warszawa 1968, s. 325–329.

¹⁰ I. B. Weiner, *Zaburzenia psychiczne wieku dorastania*, Warszawa 1977, s. 412–448.

K. Ostrowska jako jedno z najbardziej popularnych wyjaśnień przestępczości przedstawia typologiczno-kontrolny model H. J. Eysencka¹¹. W myśl tej teorii każdy z nas może być przestępcą, a to, że nie jest, to wynik tego, iż w naszym wychowaniu i rozwoju kształtowane jest sumienie.

Powyższe rozważania wskazują na istnienie wielu teorii dotyczących wyjaśniania zjawiska przestępczości¹². Przyczyn zachowań przestępczych należy więc poszukiwać na różnych płaszczyznach – rodzinnej, środowiskowej, psychologicznej (osobowościowej), medycznej (organicznej).

2. BADANIA WŁASNE

W celu weryfikacji poglądów przedstawionych powyżej przeprowadzono badania w Zakładzie Poprawczym w Konstancynie Łódzkim. Badaniami objęto 15 losowo wybranych wychowanków. Metodami badawczymi były – obserwacja uczestnicząca, rozmowa kierowana z wychowawcami i wychowankami, analiza dokumentów dotyczących poszczególnych wychowanków (zwłaszcza zapoznanie się z opiniami psychologicznymi).

Wychowankowie w celu sporządzenia o nich opinii psychologicznej badani byli wybranymi metodami z następujących: Skala Inteligencji D. Wechslera, „Plan życiowy”, „Świat wartości”, Kwestionariusz D. Wójcik, Ankieta w sprawie roli wychowanka w rodzinie, „Children of alcoholics screening test – CAST” Jonesa, Zdania niedokończone J. Kostrzewskiego, Inwentarz psychologiczny syndromu agresji Z. Gasia, „Nastroje i humory” Buss-Durkee, Inwentarz Osobowości EPQ R. Eysencka, Test Bender, TUZ Sacks-Sidney, Test „Drzewo” Kocha, Rysunek „Dom, drzewo, człowiek”, Test Bentona, Skala Woodwortha.

2.1. Przykładowy opis wybranych wychowanków

W opisie tym zostaną przedstawieni przykładowo trzej wybrani wychowankowie, a następnie badania zostaną ukazane w sposób całościowy.

Wychowanek XX, 16 lat; wychowywany przez ojca; matka zmarła, gdy miał rok; ojciec ma wykształcenie podstawowe; rodzeństwo to siostra i brat; siostra jest sprzątaczką. Globalny poziom rozwoju intelektualnego wychowanka jest przeciętny. Nieletniego cechuje niedojrzałość emocjonalno-społeczna, która przejawia się w egocentryzmie i obniżonej empatii, braku umiejętności rozwiązywa-

¹¹ K. Ostrowska, *Psychologiczne koncepcje wyjaśniania przestępczości*, w: *Teorie kryminologiczne*, red. K. Ostrowska, D. Wójcik, Warszawa 1986, s. 159–178.

¹² B. Urban, *Zachowania dewiacyjne młodzieży*, Kraków 2000, s. 20–53; tenże, *Osobowościowe i społeczne predykatory zachowań przestępczych*, w: *Dewiacje wśród młodzieży*, pod red. B. Urbana, Kraków 2001, s. 93–101.

nia problemów, obniżonej odporności na sytuacje trudne, niedorozwoju mechanizmów samokontroli. Przyczyn niekorzystnych zachowań nieletniego upatrywać należy w głównej mierze w środowisku rodzinnym – wychowanek uwidacznia niezaspokojenie potrzeb psychicznych i silny uraz psychiczny związany ze śmiercią matki; ojciec zmagą się z problemem alkoholowym.

Wychowanek XY, 17 lat; rodzice rozwiedzeni, ojciec nadużywał alkoholu; dzieci wychowuje matka; rodzeństwo to dwie siostry, jedna z nich przebywa w areszcie – podejrzana jest o przemyt narkotyków. Konsultacja psychiatryczna wykazała u wychowanka zaburzenia o charakterze aspołecznym. Nieletni prezentuje rozwój intelektualny niższy niż przeciętny. Jest osobnikiem impulsywnym, skłonny do zachowań agresywnych, zabiegającym o aprobatę osób, na których mu zależy. Mimo że zna zasady i normy współżycia społecznego, to jednak w chwili obecnej nie stanowią one wyznaczników jego działań. Środowisko rodzinne nieletniego nie jest w stanie korygować negatywnych wpływów grupy odniesienia, jaką stanowią dla niego koledzy, wywodzący się ze środowisk patologicznych.

Wychowanek XZ, 18 lat; matka zmarła, gdy miał 12 lat; ma siostrę oraz rodzeństwo przyrodnie (brata i dwie siostry z nieformalnego związku). Konsultacja psychiatryczna wykazała zaburzenia o charakterze aspołecznym. Środowisko społeczne wychowanka to przede wszystkim osoby zdemoralizowane. Prezentuje on przeciętny poziom rozwoju umysłowego, przy jednoczesnych zaniedbaniach szkolno-środowiskowych. Osobowość nieletniego charakteryzuje się nadmiernym neurotyzmem, labilnością zachowań, obniżoną samooceną, nieufnością wobec innych (przy jednoczesnym silnym dążeniu do aprobaty ze strony otoczenia), brakiem trwałych więzi emocjonalno-uczuciowych, niezaspokojeniem podstawowych potrzeb psychicznych, skłonnością do zachowań agresywnych w sytuacjach trudnych, brakiem rozumienia norm społeczno-moralnych.

2.2. Całościowe ujęcie badań

Tylko jeden z piętnastu badanych wychowanków ma pełną rodzinę, ale ojciec jest osobnikiem agresywnym, stosującym przemoc w rodzinie. W rodzinach osób badanych często występuje alkoholizm i różnoraka demoralizacja, a ich rodzice też niejednokrotnie wchodzili w konflikt z prawem.

Rodzeństwo sześciu badanych wychowanków przebywało albo przebywa w zakładzie karnym lub w zakładzie poprawczym.

Jeden z badanych handlował narkotykami, inny podejrzany jest o usiłowanie zabójstwa, pozostałych trzynastu zostało osadzonych za dokonywanie kradzieży, niejednokrotnie połączonej z rozbojem.

Konsultacja psychiatryczna w przypadku jednego z badanych wychowanków wykazała zaburzenia zachowania na bazie organicznego uszkodzenia centralnego układu nerwowego; u innego orzeczono cechy osobowości agresywnej; u pozostałych trzynastu badanych dostrzeżono zaburzenia o charakterze aspołecznym,

niewymagające jednak leczenia farmakologicznego. Należy jednak zaznaczyć, że w zakładzie, w którym przeprowadzono badania, nie umieszcza się z reguły wychowanków z zaburzeniami o znacznym podłożu psychiatrycznym.

Analizując opinie psychologiczne, łatwo zauważyć, że negatywne cechy osobowości występują u badanych wychowanków nie pojedynczo, lecz w postaci fuzji, w której skład może wchodzić nawet kilkanaście cech. Oto lista cech osobowości charakterystycznych dla badanych: niski stopień krytycyzmu, podatność na negatywne wpływy otoczenia, obniżona samoocena, wysoki poziom neurotyczności, niewykształcona uczuciowość wyższa, regresja, infantylizm psychiczny, prymitywne i uproszczone widzenie świata i siebie samego, niedojrzały konformizm, chłód uczuciowy, maskowanie emocji, skłonność do reakcji agresywnych oraz odwetowych i aspołecznych, obniżona samokontrola, brak poczucia winy i odpowiedzialności, odrzucanie wszelkich norm współżycia społecznego, niezaspokojona potrzeba miłości, zachowanie agresywne jako model subkultury, agresja w formie tłumionej, system wartości oparty na wzorcach społecznie niepożądanych, działanie zdominowane przez sferę popędową, silnie rozwinięte mechanizmy obronne, niestałość emocjonalna, brak umiejętności radzenia sobie z frustracją, deficyt lęku.

3. WNIOSKI

Przedstawione rozważania teoretyczne oraz badania własne upoważniają do postawienia chociażby ogólnych wniosków.

Młodociani przestępcy pochodzą przede wszystkim z rodzin patologicznych. Ich demoralizacja jest uwarunkowana czynnikami środowiskowymi, osobowościowymi oraz umysłowymi i organicznymi.

Mimo tych ograniczeń zdolni są do bardzo rozwiniętej manipulacji, która pozwala im ukryć negatywne cechy. Dlatego też edukator winien mieć odpowiednią wiedzę psychologiczną i kryminologiczną oraz odznaczać się intuicją pedagogiczną, która nawet w tak trudnym środowisku może przyczynić się do sukcesów formacyjno-wychowawczych.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

RODZINA PROFILAKTYKĄ PRZESTĘPCZOŚCI

1. WPROWADZENIE

Celem tego artykułu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie – jaka rodzina może pełnić dla swoich dzieci funkcję profilaktyczną wobec ich nieprzystosowania (w tym – przestępczości)?

Jesienią 2001 r. otrzymałem od Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych interesującą publikację: *Zagrożona młodzież*¹. W pracy tej do ukazania problemu zagrożeń posłużono się metaforą drzewa².

Gleba to środowisko z różnymi jego aspektami: pozycją społeczno-ekonomiczną rodziny, realiami politycznymi, klimatem ekonomicznym, czynnikami kulturowymi oraz gwałtownymi zmianami zachodzącymi w społeczeństwie (np. urbanizacja, feminizacja biedy, przemiany technologiczne). Z danej gleby czerpią (lub nie czerpią) pożywienie zagrożone dzieci i młodzież.

Drzewo zagrożeń ma 2 podstawowe korzenie: rodzinę i szkołę. Te dwie podstawowe instytucje społeczne przekazują dziecku kulturę i wpływają na jego rozwój. Składają się na strukturę, za której pośrednictwem dziecko asymiluje doświadczenie.

Pień wspiera i spaja gałęzie drzewa oraz jest przewodnikiem między glebą, korzeniami a liśćmi, kwiatami i owocami. Pień składa się ze specyficznych zachowań, uczuć i emocji, postaw i umiejętności młodych ludzi. Odzwierciedla ich siłę i słabości, upodobania i awersje, talenty i braki.

Gałęzie drzewa to adaptacja dziecka czy nastolatka do społeczeństwa. Pięć gałęzi (kategorii zagrożeń), na których wyrasta owoc najbardziej chory to: przerywanie nauki szkolnej, alkohol i narkotyki, ryzykowne zachowania seksualne, przestępczość nieletnich i samobójstwa.

Owoce (kwiaty, liście) drzewa to konkretni młodzi ludzie. Zdarza się, że na połamanej gałęzi wyrasta zdrowy owoc, a na gałęzi zdrowej owoc uszkodzony.

¹ J. J. McWhirter, B. T. McWhirter, A. M. McWhirter, E. H. McWhirter, *Zagrożona młodzież*, Warszawa 2001.

² Tamże, s. 50–54.

Jednakże pewne gałęzie (kategorie zagrożeń) zwiększają prawdopodobieństwo eskalacji ryzykownych zachowań. Najtragiczniejszy jest fakt, iż młodzież zagrożona rozsiewa wokół siebie nasiona przyszlých pokoleń zagrożonych drzew.

Każde drzewo, a zwłaszcza zagrożone, wymaga przycinania, podpierania i formowania, odpowiedniej ilości słońca, wody i nawozów. Powyższą pracę wykonują ogrodnicy. Dla młodzieży zagrożonej „ogrodnikiem” – edukatorem może być każdy rozsądny i dojrzały osobowościowo człowiek.

2. RODZINA ŹLE FUNKCJONUJĄCA

Mechanizm negatywnej (może nadopiekuńczej) postawy rodzicielskiej jest widoczny w przedstawionym poniżej humorze realistycznym. *Matka wygląda przez okno i widzi, że jej synek Mariusz bije się z kolegą na placu zabaw. Matka krzyczy – Mariuszu nie bij Andrzejkę, bo się spocisz!*

Moje badania, które prowadzę od 1999 r. wśród młodocianych przestępców, opierają się m.in. na metodzie *obserwacji uczestniczącej*. Przez pewien okres (około 3 miesięcy) kontaktowałem się w celach terapeutyczno-pedagogicznych z wychowankiem schroniska dla nieletnich o pseudonimie Eldorado³. Był to chłopiec uzdolniony muzycznie. Marzył, aby w przyszłości zostać organistą. Modlił się i uczęszczał na msze święte, w czasie których często był lektorem i kantorem. Tragedią Eldorado (jak się później okazało) była silna więź emocjonalno-uczuciowa z ojcem. Był on dla syna najbardziej znaczącą osobą. Ponieważ Eldorado zachowywał się w zakładzie bardziej niż poprawnie, otrzymał jednodniową przepustkę. Chłopiec z przepustki nie wrócił już do zakładu poprawczego, ale został osadzony w areszcie śledczym, gdyż podczas przepustki wraz z ojcem dokonał kradzieży połączonej z włamaniem.

Rodzina źle funkcjonująca nie zapobiega nieprzystosowaniu, lecz je pogłębia. Zdaniem L. Pytki nieprzystosowanie społeczne wyraża się w wadliwym i nieadekwatnym funkcjonowaniu jednostki w przypisanych jej rolach społecznych, a zwłaszcza w roli: dziecka w rodzinie, rówieśnika – kolegi, ucznia w szkole⁴. Skonstruował on Skalę Nieprzystosowania Społecznego, składającą się z sześciu podskal⁵:

1. „Nieprzystosowanie rodzinne” – mierzy nieprzystosowanie jednostki do wymogów życia rodzinnego, jej reakcje na wymagania i oczekiwania ze strony rodziców i środowiska rodzinnego.

2. „Nieprzystosowanie rówieśnicze i koleżeńskie” – mierzy nieprzystosowanie dziecka do standardów szkolnej grupy rówieśniczej.

3. „Nieprzystosowanie szkolne” – mierzy nieprzystosowanie dziecka do wymogów szkolnych.

³ W niniejszym artykule pseudonim został zmieniony.

⁴ L. Pytka, *Skala Nieprzystosowania Społecznego, Centralny Ośrodek Metodyczny Poradnictwa Wychowawczo-Zawodowego Ministerstwa Oświaty i Wychowania*, Warszawa 1981, s. 6.

⁵ Tamże, s. 7.

4. „Zachowania antyspołeczne” – mierzy nasilenie i częstość występowania antyspołecznych zachowań dziecka zaobserwowanych przez wychowawców lub rodziców (są nimi np. wagary, ucieczki z domu, alkoholizowanie się).

5. „Kumulacja niekorzystnych czynników biopsychicznych” – mierzy stopień nagromadzenia niekorzystnych czynników biopsychicznych występujących u dziecka (takich jak np. nadpobudliwość psychoruchowa, niewyraźna mowa, moczzenie się mimowolne).

6. „Kumulacja niekorzystnych czynników socjokulturowych” – mierzy stopień nagromadzenia niekorzystnych czynników socjokulturowych, w tym czynników „naznaczających” jednostkę jako dewiantywną (np. niski status ekonomiczny rodziny, przewlekłe choroby rodziców lub opiekunów).

Każda podskala składa się z 10 kategorii. Zgodnie z tytułem tego artykułu, poniżej podaję kategorie składające się na podskalę mierzącą nieprzystosowanie rodzinne: formalny związek dziecka z rodziną, kontrola czasu spędzanego poza domem, wykonywanie obowiązków domowych, spełnianie poleceń rodziców lub opiekunów, spędzanie czasu wolnego z rodziną, konflikty z rodzicami lub opiekunami, konflikty z rodzeństwem, podatność na perswazję, reagowanie na prośby i kary, identyfikacja z osobami z rodziny⁶.

Do opisu każdej cechy (kategorii) stosuje się skalę trójstopniową: 0, 1, 2 punkty. Waga 2-punktowa mówi o znacznym negatywnym nasileniu danej cechy – kategorii. Jako przykład kategoria pierwsza (formalny związek dziecka z rodziną) podskali nieprzystosowania rodzinnego ma następujące wagi szacunkowe: 0 – wychowuje się w rodzinie pełnej, 1 – wychowuje się w rodzinie niepełnej, 2 – wychowuje się poza rodziną.

Rodzina źle funkcjonująca niewątpliwie przyczynia się do rozwoju poszczególnych rodzajów nieprzystosowania społecznego, a tym samym do wykolejenia przestępczego. W rodzinie takiej spotykamy negatywne postawy rodzicielskie.

M. Braun-Gałkowska określa postawę rodzicielską jako sposób odnoszenia się do dziecka, który jest oparty na pewnych danych intelektualnych, zabarwiony emocjami i uczuciami oraz związany z tendencją do względnie stałych zachowań⁷.

M. Ziemska wymienia cztery niewłaściwe postawy rodzicielskie: odrzucającą, unikającą, nadmiernie wymagającą, nadmiernie chroniącą⁸.

Postawę *odrzucającą* (odrzucającą) charakteryzuje traktowanie dziecka jako zbędnej rzeczy, brutalne postępowanie z nim, przejawiające się w wymierzaniu surowych kar, zastraszaniu oraz braku uznania zalet dziecka i braku tolerancji wobec jego wad.

Dla postawy *unikającej* znamieny jest pozorny kontakt z dzieckiem, który w najlepszym razie jest maskowany obdarzaniem dziecka licznymi prezentami; dziecko cieszy się nadmierną swobodą, rodzice przyjmują wobec niego postawę

⁶ Tamże, s. 44–45.

⁷ M. Braun-Gałkowska, *Patologia i terapia postaw rodzinnych. Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku akademickim 1984/85*, Lublin 1986, s. 344.

⁸ M. Ziemska, *Metody diagnozy środowiska rodzinnego i postaw rodzicielskich*, „Zdrowie Psychiczne” (1965) 4, s. 34–35.

rzekomego liberalizmu, ignorują jego potrzeby oraz nie angażują go we własne i domowe sprawy.

Rodzice o postawie *nadmiernie wymagającej* starają się nagiąć dziecko do stworzonego przez nich ideału, bez liczenia się z jego możliwościami i cechami, dążą do przyspieszenia rozwoju dziecka i są nastawieni na jego osiągnięcia.

W postawie *nadmiernie chroniącej* ma miejsce bezkrytyczne podejście do dziecka. Dziecko traktowane jest jako wytwór doskonałości, uzależnione jest zwłaszcza od matki, ma ograniczoną swobodę oraz jest izolowane od rówieśników i innych osób.

3. RODZINA DOBRZE FUNKCJONUJĄCA

Do dobrego funkcjonowania rodziny mogą przyczynić się dzieci. Takim przykładem jest bł. Laura Vicuña⁹. Urodziła się w Santiago (Chile) 5 kwietnia 1891 r. Po śmierci ojca zostaje oddana do kolegium w Junin de los Andes (Patagonia), prowadzonego przez siostry zakonne. Tam, w wieku 10 lat, przyjmuje I Komunię świętą i rozpoczyna drogę wspaniałomyślnego otwarcia się na łaskę Bożą, osiąga w krótkim czasie szczyty chrześcijańskiego heroizmu. W 12 roku życia, za zgodą spowiednika, ofiaruje swoje życie w intencji nawrócenia matki. Umiera 22 stycznia 1904 r. W dniu jej pogrzebu matka przystępuje do sakramentów i zmienia swoje życie.

W celu prawidłowego funkcjonowania i wychowania potomstwa rodzina powinna oprzeć się na danym systemie pedagogicznym. Tym systemem może być np. system prewencyjny ks. Jana Bosko. Wprawdzie został on stworzony z myślą o młodzieży zagrożonej patologią, jednakże jego bogactwo wychowawcze może być inspiracją dla każdego (zwłaszcza wierzącego) roztropnego wychowawcy i pedagoga. Podstawowymi zasadami wychowania prewencyjnego są: rozumność, religijność, miłość wychowawcza¹⁰.

Rozumność w pedagogii ks. Bosko oznacza zdrowy rozsądek, rzeczowość i zaakceptowanie całokształtu warunków rzeczywistego życia młodzieży, elastyczność w programowaniu, kierowanie się rozumem w pełnieniu funkcji systemu zapobiegawczego i motywowanie poleceń. Odwołując się do praktyki wychowawczej ks. Bosko, należy ją rozumieć nie tyle jako racjonalne poznanie, ile jako jeden z aspektów postawy mądrościowej, ujawniającej się w zwykłym i autentycznym otwarciu się na osobowy dialog z wychowankiem, w trosce o jego rozwój i dobro. Zasada rozumności jest określana także jako zasada realizmu pedagogicznego i roztropności wychowawczej. Zasadę tę stosował również w odniesieniu do religii, w celu uchronienia wychowanka od pobożności naiwnej, zbyt sentymentalnej. Zmierzał do ukształtowania u chłopców dojrzałej postawy reli-

⁹ S. Szmidt SDB, *Święci-błogosławieni-słudzy Boży rodziny saleziańskiej*, Warszawa 1997, s. 52–60.

¹⁰ Por. L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986, s. 64–197; por. także K. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare” (1987–1988), s. 46–55.

gijnej angażującej składniki: poznawczy, emocjonalno-motywacyjny, wykonawczy¹¹ i zajmującej centralne miejsce w systemie postaw¹².

Religia dla ks. J. Bosko była warunkiem skuteczności wychowawczej, wewnętrzną zasadą pedagogiczną, rzutującą na treść, formy i środki wychowania. W proponowanym systemie wychowawczym zasada religijności wiąże dwie pozostałe zasady: rozumności i miłości. Rozumiał on religijność jako proponowanie pewnych wartości przez wychowawców w postawie prawdziwej czci dla Boga. Wartości stanowią niezbędną podstawę osiągnięcia pełni człowieczeństwa, współdziałania z innymi, włączenia się we wszechświat¹³. Ksiądz Bosko wartości odpowiednie dla młodego człowieka wiązał ze swoją sakramentalną pedagogią, opartą przede wszystkim na sakramentach pokuty i Eucharystii. Uważał, że msza święta i częsta Komunia święta to podstawowe elementy podtrzymujące dzieło wychowania¹⁴.

Według L. Cian – spowiedź w systemie zapobiegawczym spełniała doniosłą rolę poprzez znaczny udział w procesie wewnętrznej przemiany wychowanka¹⁵. Była ona włączona w cały proces formacyjny. Ramowy program dnia w oratoriach zakładanych przez ks. J. Bosko zawierał: udział we mszy świętej, modlitwę różańcową i nieszpory, poznawanie Biblii, naukę katechizmu. Ksiądz Bosko zalecał świadome wypełnianie praktyk religijnych wpływające z głębokiego przeżywania wiary¹⁶.

Zasada miłości wychowawczej oznacza postawę wychowawcy charakteryzującą się pełnym miłości zatroskaniem o rozwój wychowanka. Miłość wychowawczą „ofiaruje się bezinteresownie młodzieży, by towarzyszyć jej w rozwoju, odwołując się przy tym nie do przymusu, lecz do bogactwa inteligencji, serca i pragnienia Boga tkwiącego w duszy każdego człowieka”¹⁷. Miłość wychowawcza to zaufanie, jakie objawia wychowawca wobec młodych ludzi, aby uczynić z nich współpracowników, odpowiedzialnych animatorów. Klimat miłości i dobroci nie wyklucza jednak wymagań stawianych wychowankom. Miłość wychowawcza jest miłością uprzedzającą. Uprzedzanie oznacza stwarzanie warunków, by młodzież mogła wykazać się twórczością i pozytywną działalnością¹⁸.

Ksiądz J. Bosko podkreślał również rolę asystencji. Jest ona ukierunkowywaniem wychowanka na dobro poprzez osobę wychowawcy – asystenta. Asystent ma pomagać wychowankom w rozwiązywaniu ich problemów. Asystencja oznacza obecność wychowawcy blisko wychowanka zarówno w chwilach radości, jak

¹¹ Por. Z. Chlewiński, *Religijność dojrzała*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1989, s.10.

¹² Por. J. Makselon, *Spoleczny kontekst funkcjonowania człowieka*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 210–211.

¹³ Por. K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, cz. 1, Gdańsk 1994, s. 16–17.

¹⁴ Por. M. Lewko, A. Świda, *Eucharystia w pedagogicznej myśli Księdza Bosko*, „Seminare” (1987–1988), s. 82.

¹⁵ L. Cian, dz. cyt., s. 128.

¹⁶ Por. M. Grzelak, *System prewencyjny św. Jana Bosko w wychowaniu młodzieży moralnie zaniedbanej*, Warszawa–Łódź 1996 (maszynopis, praca magisterska, ATK).

¹⁷ L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa 1990, s. 162.

¹⁸ Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996, s. 111.

i niepowodzeń¹⁹. Niewątpliwie rodzice mogą i powinni pełnić dla swoich dzieci funkcję tak pojętego wychowawcy – asystenta.

W rodzinie dobrze funkcjonującej występują właściwe postawy rodzicielskie, do których M. Ziemska zalicza: akceptację dziecka, współdziałanie z dzieckiem, dawanie dziecku właściwej jego wiekowi rozumnej swobody, uznanie praw dziecka w rodzinie²⁰.

Akceptacja dziecka to przyjęcie go takim, jakie ono jest. Akceptujący rodzice lubią swoje dziecko i okazują mu to. Dają dziecku poczucie bezpieczeństwa oraz starają się poznać jego potrzeby i zaspokoić je.

Współdziałanie z dzieckiem – to pozytywne zaangażowanie i zainteresowanie rodziców zabawą i pracą dziecka, a także angażowanie dziecka w sprawy domowe. Rodzice współdziałający z dzieckiem znajdują przyjemność we wspólnym wykonywaniu czynności, we wzajemnej wymianie zdań i obserwacji.

Dawanie dziecku właściwej dla jego wieku rozumnej swobody – dziecko w miarę rozwoju coraz bardziej oddala się psychicznie, ale rozbudowuje się więź psychiczna między rodzicami a dzieckiem. Mimo że pozostawiają oni dziecku duży margines swobody, potrafią utrzymać autorytet i kierować dzieckiem w granicach bezpiecznych dla niego.

Uznanie praw dziecka – rodzice ustosunkowują się do przejawów aktywności dziecka w sposób swobodny, nie wścibski czy dyktatorski, dostosowując się przy tym do fazy rozwojowej, w jakiej się ono znajduje. Okazują szacunek jego indywidualności.

Zdaniem J. Bieleckiego istotnymi elementami procesu wychowania oraz kształtowania i formowania dojrzałej osobowości są: miłość do dziecka, zrozumienie dziecka i szacunek dla jego godności, wspomaganie integralnego rozwoju dziecka, uczenie właściwych wyborów i właściwej hierarchii wartości, wychowywanie do odpowiedzialności i samowychowania²¹. Model takiego wychowania będzie również profilaktyką przestępczości.

4. PODSUMOWANIE

Rodzina źle funkcjonująca (występują w niej m.in. niewłaściwe postawy rodzicielskie) może przyczyniać się do rozwoju nieprzystosowania społecznego. Najgroźniejszym przejawem nieprzystosowania są zachowania przestępcze.

Rodzina dobrze funkcjonująca charakteryzuje się pozytywnymi postawami rodzicielskimi, a zachodzący w niej proces wychowania opiera się na mądrych i roztropnych zasadach pedagogicznych.

Ta druga rodzina w sposób naturalny spełnia funkcje zapobiegawcze wobec zachowań zagrażających porządkowi społecznemu.

¹⁹ Por. T. Bosco, *Don Bosco – una biografia nuova*, LDC, Torino 1986, s. 112.

²⁰ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973, s. 57–59.

²¹ J. Bielecki, *Wychowanie szansą dojrzałej osobowości?*, w: *Wokół psychologii osobowości*, red. A. Grochowska, Warszawa 2002, s. 59–63.

KS. STANISŁAW GRAD
Lódź

POWSTANIE I ORGANIZACJA PARAFII W ZELOWIE

Pierwsze informacje o wsi Zelów pochodzą z 1402 r. W czasie II rozbioru Polski znalazła się ona w zaborze pruskim. W końcu XVIII w. Zelów stał się własnością rodziny Świdzińskich¹. W 1802 r., Józef Świdziński dotychczasowy właściciel dóbr Zelów, sprzedał je osadnikom z Czech. Transakcja ta dokonana została pomiędzy wyżej wspomnianym Józefem Świdzińskim a Aleksandrem Petrozelem, który reprezentował interesy nowych właścicieli. Ogólny areal sprzedanego majątku wynosił 1620 mórg, w tym tylko 600 mórg ziemi uprawnej, resztę stanowiły łąki, lasy i nieużytki.

Nowi mieszkańcy Zelowa pochodzili z kolonii czeskich na ówczesnym Śląsku Pruskim – Czermina, Bachowa i Taboru. Przybyło ich 249 osób, tworzących kilkadziesiąt rodzin wyznania ewangelicko-reformowanego. Zakupioną ziemię podzielili między siebie. W wyniku tego podziału nastąpiło rozdrobnienie gruntów. Znikoma ilość ziemi i niska jej wydajność zmuszała kolonistów do poszukiwania zajęć poza rolnictwem. Założyli warsztaty rękodzielnicze, które niebawem zasłynęły ze swoich wyrobów płóciennych². Z czasem zwiększająca się liczba ludności Zelowa powodowała dalszą parcelację ziemi i rozwój rękodzielnictwa. Początkowo koloniści czescy zajmowali się tkaniem płótna, wyłącznym surowcem był len, hodowany we własnych gospodarstwach lub nabywany od okolicznych właścicieli. Nieco później wraz z płóciennictwem lnianym rozwija się wyrób tkanin wełnianych, a od 1845 r. do produkcji wełnianej dołączono produkcję bawełnianą³.

W ciągu XIX i na początku XX w. rozwijający się w Zelowie przemysł włókienniczy przyciągnął przedstawicieli innych wyznań. W chwili powstania parafii w Zelowie było 11 akatolickich wspólnot wyznaniowych: ewangelicko-reformo-

¹ *Diecezja łódzka. Terytorium, Organizacja, Duchowieństwo*, Łódź 1987, s. 381.

² G. Gogol, *Dzieje Zelowa w aspekcie wyznaniowym do II wojny światowej*, (masz.), Łódź 1983, s. 2.

³ Tamże, s. 4.

wana, ewangelicko-augsburska, baptyści, metodyści, badacze Pisma Świętego, hernhuci, czyli bracia morawscy, Wolny Kościół ewangelicko-reformowany, zielonoświątkowcy, prawosławni, żydzi i bezwyznaniow⁴. Byli tam również katolicy, którzy przybyli do Zelowa z okolicznych miejscowości w poszukiwaniu miejsc pracy i chleba. Oczywiście stanowili oni mniejszość wyznaniową, żyli w diasporze. Na około 7 tys. wszystkich mieszkańców w chwili powstania parafii ok. 1800 było katolików⁵. Katolicy stanowili zatem niewiele ponad jedną czwartą całej ludności Zelowa.

Tak znaczna grupa katolików, należąca do parafii w Łobudzicach, żyjąca odrębnym, własnym życiem wśród przeważającej liczby niekatolików, wymagała osobnego prowadzenia, osobnego duszpasterza. Potrzeba utworzenia ośrodka duszpasterskiego dla katolików zelowskich istniała jeszcze przed wybuchem I wojny światowej.

W czasie wojny ta potrzeba się zwielokrotniła. W wyniku działań wojennych, po wycofaniu się armii rosyjskiej, zdobyte ziemie podzielono między dwie okupacyjne armie. Żelów znalazł się pod okupacją niemiecką, a Łobudzice pod okupacją austriacką. Ludność katolicka Zelowa, gdy chciała uczestniczyć w liturgii w kościele parafialnym w Łobudzicach, musiała otrzymać przepustkę uprawniającą do przekroczenia granicy państwa. Taka sytuacja była bardzo uciążliwa dla zamieszkującej tam ludności. Aby ułatwić jej uczestniczenie we mszy świętej i korzystanie z innych posług religijnych, proboszcz łobudzicki, ks. Edward Esman, zaczął dojeżdżać do Zelowa i odprawiać tam mszę świętą. Zakupiono niewielki budynek przy browarze, który służył miejscowym katolikom za kaplicę. Aby ułatwić pracę ks. Esmanowi, skierowany został do Zelowa w 1920 r. Bronisław Butkiewicz⁶, młody ksiądz z trzyletnim stażem kapłańskim, który obsługiwał kaplicę i uczył religii w sześciu szkołach znajdujących w Żelowie i okolicy (niektóre z tych szkół były małymi wiejskimi szkołami, składającymi się z jednej lub dwóch klas). Stała obecność gorliwego kapłana spowodowała ożywienie życia religijnego, czego domyślamy się z faktu, że wierni nie mieścili się w dotychczasowej kaplicy i ks. Butkiewicz zmuszony był prosić swojego biskupa ordynariusza Stanisława Zdzitowieckiego o pozwolenie na odprawianie mszy świętej na zewnątrz kaplicy.

Widząc zaangażowanie młodego kapłana, 20 września 1920 r. ówczesny dziekan bełchatowski i zarazem proboszcz w Parznie ks. Mikołaj Lubowiecki zwrócił się do biskupa ordynariusza z prośbą o mianowanie ks. Butkiewicza rektorem kościoła w Żelowie⁷.

⁴ Archiwum Archidiecezji Łódzkiej (dalej AAL), Akta Kurii Diecezji Łódzkiej (dalej AKDL), Akta parafii Żelów (dalej ApZ) sygn. 205, k. 30.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, k. 1.

⁷ K. Ciosek, *75 lat parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Żelowie 1926–2001*, Żelów 2001, s. 14.

Ze sprawdzania dziekana bełchatowskiego wynika, że ks. Butkiewicz przez swoje zaangażowanie w pracę duszpasterską przyczynił się do zintegrowania katolickich mieszkańców Zelowa, którzy otoczyli młodego kapłana należną czcią i szacunkiem. Najbardziej palącym problemem była rozbudowa istniejącej kaplicy, gdyż dotychczasowa nie mogła pomieścić wiernych uczestniczących w nabożeństwach⁸.

Biskup S. Zdzitowiecki, świadomy, że dobro katolików zelowskich wymaga stałej opieki duszpasterskiej, przychylił się do prośby księdza dziekana M. Lubowieckiego i w kilka dni po wystosowanej prośbie 26 września 1920 r. zamianował ks. Butkiewicza rektorem kościoła filialnego w Zelowie. Od tej chwili skromna kaplica w Zelowie została podniesiona do godności kościoła filialnego parafii Łobudzice.

Nominacja ks. Butkiewicza na rektora kościoła filialnego spowodowała dalsze ożywienie życia religijnego. Rektor poczuł się osobiście odpowiedzialny za dalszy rozwój życia religijnego. W kilka miesięcy po swojej nominacji 14 lutego 1921 r. zwrócił się do swego Ordynariusza z prośbą o nadanie możliwości zyskiwania odpustu zupełnego w kościele filialnym w Zelowie 26 sierpnia, w dniu patronalnego święta, czyli w dniu święta matki Bożej Częstochowskiej. Oprócz tego prosił biskupa o udzielenie mu władzy przyjmowania członków do bractw i stowarzyszeń religijnych⁹. Biskup, znając gorliwość miejscowego duszpasterza, przychylił się do tej prośby i nadał przywilej zyskiwania odpustu zupełnego w kościele zelowskim w dzień odpustu. Aby nadać jeszcze większą rangę ośrodkowi duszpasterskiemu w Zelowie i zadośćuczynić potrzebom duszpasterskim, w kilka miesięcy później rektor zelowskiego kościoła prosił o możliwość celebrowania sumy odpustowej na zewnątrz kaplicy. Prośba ta była podyktowana troską o należyte uczestnictwo we mszy świętej dużej liczby wiernych przybywających na uroczystość odpustową¹⁰.

Ksiądz Butkiewicz borykał się z trudnościami materialnymi, wiedział, że biedna wspólnota zelowska nie jest w stanie należycie wyposażyć kaplicy w paramenty liturgiczne, dlatego szukał różnych darczyńców, m.in. takim darczyńcą była Kuria Biskupia we Włocławku, która przekazała dla kaplicy w Zelowie kapę i cztery ornaty¹¹.

12 września 1921 r. nastąpiła zmiana na stanowisku rektora kaplicy z Zelowie. Nowym rektorem został ks. Józef Gruszecki, który rozwijał działalność duszpasterską w bardzo trudnych czasach powojennych. Trudną sytuację materialną potęgowała szalejąca inflacja.

⁸ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 2.

⁹ Tamże, k. 3.

¹⁰ K. Ciosek, dz. cyt., s. 15.

¹¹ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 6.

O bardzo trudnej sytuacji bytowej mieszkańców tej osady pisał 6 stycznia 1923 r. ks. J. Gruszecki do dziekana ks. M. Lubowieckiego. Rektor kościoła filialnego w Zelowie miał pensję nauczycielską 10 kategorii, z której nie mógł się utrzymać, nie mogły polepszyć jego sytuacji życiowej znikome ofiary, pisał, że nie miał żadnych intencji mszalnych, a z ofiar, jakie otrzymał w ciągu 3 ostatnich miesięcy mógł kupić zaledwie 100 kg węgla.

Wobec rodzącej się nadziei, że będą pensje dla duchowieństwa, ksiądz rektor prosił księdza dziekana, aby wstawił się w jego sprawie do Kurii, by został zarejestrowany jako rektor kościoła filialnego w Zelowie, bo mając pensje rektora kościoła filialnego, mógłby się utrzymać¹².

Dziekan bełchatowski przedstawił sprawę ks. J. Gruszeckiego w Kurii Biskupiej we Włocławku, prośba ta spotkała się ze zrozumieniem Biskupa Włocławskiego, który już 16 lutego 1923 r. wystąpił z prośbą do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o umieszczenie Zelowa jako rektoratu filialnego w rejestrze kościołów diecezji włocławskiej i o wystąpienie do Ministra Skarbu z wnioskiem o przyznanie pensji rektorowi. Biskup S. Zdzitowiecki prośbę motywował tym, że osada Zelów jest zamieszkała przez kilkanaście sekt, które są czynnikiem dezintegrującym nie tylko pod względem religijnym, ale i narodowościowym. Przeciwdziałać temu zjawisku mógłby polski kapłan katolicki. Mniejszości katolickiej bardzo potrzebna była kaplica i stale rezydujący kapłan do obsługi wiernych. Położenie materialne obecnie pracującego księdza jest bardzo trudne i bez pomocy ze strony władz rządowych nie będzie mógł pełnić swojej misji¹³.

Mimo trudności finansowych duszpasterstwo pod kierunkiem ks. Gruszeckiego rozwijało się pomyślnie. Według opinii okolicznych księży i miejscowych wiernych nadszedł już czas, aby w Zelowie utworzyć parafię. Sądzone, że łatwiej będzie uzyskać etat proboszczowski dla nowo utworzonej parafii niż etat rektora kościoła filialnego. Biskup Włocławski popierał projekt utworzenia parafii w Zelowie, przynaglał proboszcza z Łobudzie ks. Edwarda Esmana, by czynnie włączył się we wszystkie zabiegi w celu uzyskania etatu proboszcza mającej powstać w Zelowie parafii¹⁴.

Z raportu przesłanego 24 listopada 1923 r. przez ks. Esmana na ręce Ordynariusza wynika, że proboszcz łobudzicki czynnie zaangażował się w starania o uzyskanie etatu proboszczowskiego dla Zelowa. Zwracał się w tej sprawie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, dotarł do biskupa Adolfa Szelążka, który był wówczas naczelnikiem wyznania rzymskokatolickiego w tymże ministerstwie. Z jego relacji wynika, że zarówno biskup Szelążek, jak i

¹² Tamże, k. 7.

¹³ Tamże, k. 8.

¹⁴ Tamże, k. 18.

minister Stanisław Głąbiński¹⁵, bardzo życzliwie odnieśli się do omawianej sprawy, mieli bowiem na względzie trudną sytuację Polaków – katolików w diasporze zelowskiej. Przyrzekli oni pomoc, ale aby ją otrzymać, należało załatwić wiele formalności. Ksiądz Esman informował biskupa, że ma osobiście stawić się w ministerstwie w celu odebrania wskazówek, jakie dokumenty należy przedstawić wraz z wypełnionym wnioskiem. Następnie zwrócił się do Biskupa Ordynariusza o przesłanie dodatkowych poleceń, jeżeli takie istnieją i zapowiada, że zamierza zwrócić się także o pomoc w tej sprawie do ówczesnego premiera Wincentego Witosa¹⁶.

Równocześnie ze staraniem o utworzenie parafii i uzyskaniem dla niej etatu proboszcza szły starania o wybudowanie nowego kościoła odpowiedniego na potrzeby duszpasterskie. Ksiądz Gruszecki najwięcej trudności miał w nabyciu odpowiedniego placu, gdyż Czesi wyznania kalwińskiego, a także członkowie innych wspólnot religijnych nie chcieli sprzedać ziemi katolikom. Trzeba było czekać na sprzyjającą okazję albo szukać innych wybiegów.

W 1924 r. nadarzyła się stosowna okazja kupienia placu w centrum miasta, przy samym rynku. Właścicielem tego gruntu był doktor Walenty Piotrowski, który był gotów sprzedać go, ponosząc nawet pewne straty, pod warunkiem że będzie on zakupiony pod budowę kościoła¹⁷.

Ksiądz Gruszecki zdawał sobie sprawę, że świątynia musi być odpowiedniej wielkości, dlatego zwrócił się do Kurii z prośbą o pomoc finansową. Wspomnianą pomoc otrzymał, gdyż już 4 października 1924 r. zakupił plac pod budowę kościoła za sumę 3500 zł. Następnie również w centrum miasta¹⁸ dokupił jednomorgowy plac za sumę 650 \$.

Nabycie dwóch dużych placów w centrum miasta było dużym osiągnięciem zarówno ks. Gruszeckiego, jak i całej katolickiej społeczności Zelowa. W liście do dziekana ks. Mikołaja Lubowieckiego rektor kościoła zelowskiego wyrażał radość z dokonań, ale równocześnie zwierzał się, że chciałby zmienić placówkę, bo w Zelowie więcej uczynić nie zdoła, zwłaszcza że ma kłopoty z kierownikiem miejscowej szkoły. Powodem zniechęcenia do dalszej pracy w Zelowie była również postawa okolicznych księży proboszczów, którzy nie wykazywali wielkiego entuzjazmu z powodu starań o powstanie parafii w Zelowie. Powstanie nowej parafii łączyło się ze zmniejszeniem parafii już istniejących, rozumiał to bardzo dobrze ks. Gruszecki i usiłował ich nawet w tym piśmie tłumaczyć¹⁹.

Z tej sytuacji zdawał sobie sprawę także biskup Stanisław Zdzitowiecki. 18 października 1924 r. wystosował list do ks. Esmana, w którym przypominał,

¹⁵ *Gabinety II Rzeczypospolitej*, red. J. Faryś, J. Pajewski, Szczecin–Poznań 1991, s. 121.

¹⁶ AAL, AKDE, ApZ, sygn. 205, k. 9v.

¹⁷ Tamże, k. 10.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, k. 25v.

że w poprzednim roku zlecił mu, aby dokonał wszelkich starań w celu zdobycia placu i wybudowania większej kaplicy, ale przede wszystkim, aby wyrobił u miejscowej ludności świadomość potrzeby nowego kościoła i obudził do tego dzieła jej zapał. Jednak w tym względzie nie było specjalnych osiągnięć, smuciło to bardzo Biskupa Ordynariusza, gdyż jak podkreślał w tym liście, sprawa ta bardzo leżała mu na sercu. Ordynariusz nie tylko prosił ks. Esmana, by całkowicie zaangażował się w tę sprawę, ale także przestrzegał, że od tego będzie zależał jego dalszy awans²⁰.

List biskupa Zdzitowieckiego podziałał mobilizująco. W cztery miesiące później, 14 lutego 1925 r., proboszcz łobudzicki nie tylko zapewnił Biskupa Ordynariusza o swoim zaangażowaniu w sprawę utworzenia parafii z Zelowie, ale przytaczał konkretne osiągnięcia. Informował, że w sprawie utworzenia nowej parafii jest oddany całą duszą. Powiadał, że ostatnio od Sejmiku i Urzędu Gminy uzyskano 3 tys. zł na rzecz mającej powstać parafii, że prowadzone są starania o kupno domu, który mógłby być przeznaczony na plebanię. Wyrażał też przekonanie, że gdyby był wyznaczony proboszcz, to sprawy związane z utworzeniem parafii poszłyby znacznie szybciej. Informował też, że obiecano mu ziemię na utworzenie cmentarza grzebalnego²¹.

Faktycznie w niedługim czasie został zakupiony grunt z przeznaczaniem na cmentarz grzebalny. W sprawozdaniu wysłanym do Kurii 3 sierpnia 1925 r. ks. Gruszecki powiadał, że 29 lipca tegoż roku nabył ziemię – ok. 2 morgów – na cmentarz. Przy zakupie ziemi powstał Komitet, który przystąpił do ogrodzenia cmentarza. 26 września 1925 r. biskup Zdzitowiecki wydelegował ks. Franciszka Jelińskiego, dziekana bełchatowskiego, do poświęcenia tegoż cmentarza.

We wrześniu 1925 r. nastąpiła zmiana na stanowisku rektora kościoła filialnego i prefekta w Zelowie. Na miejsce ks. Józefa Gruszeckiego przyszedł ks. Jan Grodkiewicz²².

28 października 1925 r. papież Pius XI bullą *Vixdum Poloniae unitas* dokonał reorganizacji Kościoła katolickiego w Polsce. Na mocy tej bulli do diecezji łódzkiej przyłączono kilkadziesiąt parafii z diecezji wrocławskiej, a odłączono dekanat kłodawski. Wśród parafii przyłączonych do diecezji łódzkiej była parafia Łobudzice wraz z kościołem filialnym w Zelowie²³.

Wkrótce, 29 grudnia 1925 r., po przyłączeniu parafii Łobudzice wraz z Zelowem do diecezji łódzkiej, mieszkańcy Zelowa ze swoim proboszczem z parafii Łobudzice zwrócili się z prośbą do biskupa ordynariusza diecezji łódzkiej Wincentego Tymienieckiego z prośbą o utworzenie parafii w Zelowie. W kilka dni później biskup Tymieniecki napisał do Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Pu-

²⁰ Tamże, k. 18.

²¹ Tamże, k. 19.

²² K. Ciosek, dz. cyt., s. 18.

²³ *Diecezja łódzka...*, s. 34.

blicznego prośbę o przyznanie etatu proboszczowskiego dla Zelowa od 1 kwietnia 1926 r. Informował ministerstwo, że tego dnia zamierza erygować tam parafię. Odpowiedź na pismo Biskupa przyszła dopiero 11 sierpnia 1926 r. Powiadomiono, że w obecnej chwili ministerstwo nie może przyznać etatu proboszczowskiego dla Zelowa, ale dołoży wszelkich starań, aby to nastąpiło²⁴. Przyznano go od 1 kwietnia 1927 r.²⁵

Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, aby biskup ordynariusz mógł erygować nową parafię musiał najpierw wysłuchać opinii Kapituły Katedralnej. Jej posiedzenie odbyło się 4 marca 1926 r., wówczas postawiony został wniosek o utworzenie nowej parafii w Zelowie. Wszyscy członkowie Kapituły poparli ten wniosek jednomyślnie.

9 sierpnia 1926 r. biskup Wincenty Tymieniecki erygował parafię w Zelowie. Nowo powstała parafia obejmowała osadę Zelów i wieś Mauryców, wyłączone z parafii w Łobudzicach, oraz wieś Czarny Las, wyłączony z parafii Buczek. Dekret erekcyjny został przesłany do nowo utworzonej parafii w Zelowie i dwóch parafii macierzystych – w Łobudzicach i Buczku. Nowa parafia została włączona do dekanatu bełchatowskiego²⁶.

Dekret Biskupa Łódzkiego powołujący do życia parafię w Zelowie nie rozwiązał ostatecznie granic nowo powstałej parafii. W pobliżu Zelowa było kilka wsi, które początkowo nie wyrażały woli przyłączenia do nowej parafii, prawdopodobnie obawiały się kosztów związanych z organizacją nowej parafii, budową kościoła i innych obiektów potrzebnych do normalnego funkcjonowania duszpaństwa parafialnego. Z czasem jednak mieszkańcy wsi położonych bliżej Zelowa niż dotychczasowych kościołów parafialnych zaczęli zwracać się z prośbą do Biskupa Ordynariusza o przyłączenie ich do parafii w Zelowie. 30 kwietnia 1927 r. wieś Pożdżenice, Kolonia Pożdżenice i Wola Pożdżenicka zostały odłączone od parafii Wygielzów i przyłączone do parafii Zelów²⁷. Za tymi wymienionymi wyżej wsiami poszły następne. 14 marca 1930 r. mieszkańcy koloni Sromutka, zwanej Przydatkami, prosili Biskupa o oddzielenie ich od parafii Łobudzice i przyłączenie do Zelowa²⁸. 6 marca 1931 r. Kuria wydała dekret o odłączeniu wsi Przydatki od parafii Łobudzice i przyłączenie jej do parafii zelowskiej²⁹. W wyniku inkorporacji wyżej wymienionych wsi parafia w Zelowie znacznie powiększyła się i według opinii proboszcza ks. Jana Grodkiewicza na początku czerwca 1931 r. liczyła 2500 wiernych³⁰.

²⁴ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 34.

²⁵ Tamże, k. 37.

²⁶ Tamże, k. 46.

²⁷ Tamże, k. 58.

²⁸ Tamże, k. 100.

²⁹ Tamże, k. 108.

³⁰ Tamże, k. 111.

Nie był to koniec przyłączania okolicznych wsi do parafii Żelów. 28 sierpnia 1931 r. mieszkańcy wsi Ignacew i Weroniki prosili Biskupa Łódzkiego o odłączenie ich od parafii Wygiełzów i przyłączenie do parafii w Żelowie. 30 października 1931 r. został wydelegowany przez Kurię dziekan łaski, który miał pojechać do wymienionych wsi i zbadać uzasadnienie prośby. Dziekan z powodu choroby nie mógł pojechać osobiście, poprosił ks. Wiktora Bilskiego, proboszcza w Buczku, aby go w tej sprawie wyręczył³¹. Ten po zbadaniu sprawy 28 grudnia 1931 r. nadesłał opinię do Kurii. Według niego wieś Ignacew należy przyłączyć do Żelowa, natomiast wieś Weroniki pozostawić w parafii wygiełzowskiej³². Kuria przychyliła się do tej opinii, 3 grudnia 1932 r. wydany został dekret przyłączający wieś Ignacew do parafii w Żelowie.

W 1931 r. rozpoczęto budowę kościoła parafialnego w Żelowie. Projekt i plany nowego kościoła przygotował łódzki architekt Wiktor Gessler. Kierownikiem budowy był architekt z Łasku – Teodor Gałązka³³. Pomimo trudności finansowych prace budowlane posuwały się. Przyczyniały się do tego ofiary zbierane od różnych osób i instytucji. Na ten cel Biskup Ordynariusz w 1932 r. ofiarował 50 tys. cegieł³⁴.

4 listopada 1933 r. biskup Kazimierz Tomczak poświęcił kościół w Żelowie w surowym stanie. Do całkowitego ukończenia prac pozostało całe wyposażenie, co wiązało się z wieloma jeszcze nakładami finansowymi. Proboszcz Jan Grodkiewicz, który borykał się z budową, czuł się zmęczony problemami z nią związanymi, dlatego po poświęceniu zamierzał odejść z Żelowa. 28 lutego 1934 r. zrobił zestawienie kosztów związanych z budową. Koszty budowy żelowskiego kościoła do tego czasu wynosiły 58 tys. zł, w tym było 5900 zł długu u różnych wierzycieli za materiały budowlane³⁵. Proboszcz uważał, że dług ten będzie można spłacić w ciągu jednego roku, Komitet budowy działa bowiem sprawnie, a ofiary z dobrowolnego opodatkowania wpływają regularnie. Prosił władzę duchowną, aby mógł otrzymać probostwo w Parznie³⁶. Prośba ta została pozytywnie rozpatrzona i 1 kwietnia 1934 r. Biskup Ordynariusz zamianował go proboszczem w Parznie. Po nim parafię w Żelowie objął ks. Kazimierz Rusin³⁷, dotychczasowy proboszcz w Woli Wiązowej³⁸.

³¹ Tamże, k. 124.

³² Tamże, k. 125v.

³³ G. Gogol, dz. cyt., s. 51.

³⁴ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 128.

³⁵ Tamże, k. 135. Parafia w Żelowie miała następujących wierzycieli: Proboszcz z Łasku – 1900 zł – za drewno, pan Walf z Żelowa – 1600 zł – za blachę i papę, pan Kosik z Żelowa – 2200 zł – za cegłę, Spółdzielnia „Rolnik” z Łasku – 600 zł – za cement, pan Przedborowski z Żelowa – 600 zł – za drewno.

³⁶ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 134.

³⁷ K. Ciosek, dz. cyt., s. 30.

³⁸ *Elenchus cleri saecularis ac regularis dioecesis Lodzensis pro anno domini 1928*, s. 56.

Wkrótce po objęciu przez niego parafii przybyła delegacja ze wsi Weronika, z parafii w Wygielzowie z prośbą o przyłączenie tej wsi do parafii w Zelowie. Powodem powtórnej prośby jej mieszkańców była mniejsza odległość wspomnianej wsi do Zelowa niż do Wygielzowa. 9 lipca tegoż roku ks. Rusin przedstawił tę prośbę w Kurii³⁹, a już 14 lipca Kuria wydała dekret o przyłączeniu wsi Weroniki do parafii w Zelowie⁴⁰. Przyłączenie nowych wiosek, a także przyrost naturalny spowodowały, że liczba katolików w parafii stale wzrastała i w 1935 r. było ich 2800. Stanowili najliczniejszą grupę wyznaniową społeczności zelowskiej⁴¹.

Od 24 do 26 maja 1935 r. odbywała się kanoniczna wizytacja parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Zelowie. Przeprowadził ją biskup Kazimierz Tomczak. Według opinii Biskupa w ostatnim czasie wiele się w parafii zmieniło. Olbrzymim staraniem parafian i pracujących wśród nich duszpasterzy: ks. Jana Grodkiewicza i Kazimierza Rusina został wybudowany duży kościół, jeszcze bez wieży. Proboszcz spłacił w ciągu roku ciężące na parafii długi w wysokości 8 tys. zł. Oprócz tego dawną kaplicę przerobiono na dom katolicki. Sprawozdanie z tej wizytacji świadczy także o dużej aktywności ks. Rusina przy wyposażaniu kościoła w najbardziej potrzebne przedmioty. Zakupiono do nowego kościoła dwa konfesjonały, kilka ławek i figurę Chrystusa Zmartwychwstałego. Oprócz tego został założony przy plebanii sad owocowy⁴².

W 1935 r. wysiłki parafian i proboszcza skupiły się na budowie wieży. W tej inwestycji pomógł także biskup łódzki. 14 kwietnia 1935 r. proboszcz zelowski w imieniu Komitetu budowy i całej społeczności parafialnej dziękował biskupowi W. Tymienieckiemu za złożoną ofiarę na budowę wieży⁴³. Oprócz kościoła materialnego w Zelowie rozwijał się Kościół duchowy, wzrastała liczba wiernych, powstawały nowe organizacje religijne. W 1935 r. w parafii Zelów istniało Bractwo Różańcowe, Akcja Katolicka i Krucjata Eucharystyczna⁴⁴.

13 czerwca 1937 r. nastąpiła zmiana proboszcza w Zelowie, ks. Kazimierz Rusin przeszedł na probostwo w Beldowie⁴⁵, a na jego miejsce przyszedł ks. Zygmunt Zych, dotychczasowy wikariusz w parafii św. Mateusza w Pabianicach⁴⁶. Nowy proboszcz objął parafię z niewielkim długiem wynoszącym nieco ponad 1000 zł⁴⁷.

Ksiądz Zych z zapalem przystąpił do pracy w parafii, troszczył się o rozwój życia religijnego. Na początku swej pracy w Zelowie poczynił starania o erygo-

³⁹ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 136.

⁴⁰ Tamże, k. 137.

⁴¹ Tamże, k. 160.

⁴² Tamże, k. 158.

⁴³ Tamże, k. 161.

⁴⁴ Tamże, k. 160.

⁴⁵ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej*, 1838, s. 59.

⁴⁶ *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej*, 1936, s. 96.

⁴⁷ AAL, AKDŁ, ApZ, sygn. 205, k. 184.

wanie Trzeciego Zakonu św. Franciszka. W wyniku tych starań już 23 października 1937 r. otrzymał pozwolenie Biskupa Łódzkiego na założenie tego Zakonu⁴⁸. Wiele wysiłku włożył też w należyte wyposażenie kościoła parafialnego.

29 kwietnia 1938 r. proboszcz zelowski przesłał swojemu ordynariuszowi dwa projekty ołtarza głównego. W opinii Biskupa Łódzkiego projekt drugi był lepszy, należało jednak przerobić w nim boczne skrzydła⁴⁹. Zarówno prace wykończeniowe kościoła, jak praca duszpasterska w Zelowie została brutalnie przerwana przez wybuch II wojny światowej. Pracujący tam duszpasterze zostali aresztowani, a kościół parafialny zamieniony na magazyn zbożowy⁵⁰.

⁴⁸ Tamże, k. 186.

⁴⁹ Tamże, k. 197.

⁵⁰ K. Ciosek, dz. cyt., s. 37.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

DZIEJE KOŚCIOŁA POLSKIEGO SŁUŻBĄ NA RZECZ CZŁOWIEKA, RODZINY I NARODU*

Skromne ramy artykułu nie pozwalają na wieloaspektowe zaprezentowanie tego zagadnienia. Założeniem autora było przedstawienie w sposób syntetyczny roli Kościoła w dziejach naszego kraju na rzecz pokoleń Polaków, ze szczególnym uwzględnieniem kształtowania w nich świadomości narodowej, kształtowaniu idei polskości i budzeniem postaw patriotycznych.

Kościół jest sakramentalnym znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, zarazem wspólnotą duchową wiary, nadziei i miłości. Kościół – to wspólnota ucząca miłości ludzi do Boga, wspólnota przepelniona Duchem Świętym, ukierunkowana na Boga i drugiego człowieka. To depozytariusz objawienia. Jest mistycznym Ciałem Chrystusa, ale oczywiście opiera się na doświadczeniu, istnieje w rzeczywistości.

W systemie wartości chrześcijańskich, który ukształtował się na fundamencie judaizmu, kultury śródziemnomorskiej, filozofii grecko-rzymskiej oraz religii chrześcijańskiej, wśród wartości osobowych wymienia się człowieka, rodzinę, naród, ojczyznę. Założony przez Chrystusa Kościół od samego początku miał wyraźnie stać na straży tych właśnie wartości i relacji między nimi. Kwintesencją tej wielowiekowej troski Kościoła jest nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, że drogą Kościoła jest człowiek. Mówiąc o świecie wartości, nie wolno pominąć relacji człowieka do środowiska, w którym człowiekowi przyszło egzystować. Taką relacją niewątpliwie winien być patriotyzm. Postawa społeczno-polityczna oparta na zasadach miłości i przywiązania do ojczyzny, jedności i solidarności z własnym narodem. Patriotyzm polegający na stawianiu wysoko w hierarchii wartości dobra własnego, narodu i ojczyzny, wiąże się z uznaniem innych wartości społecznych, a przede wszystkim z szacunkiem wobec innych narodów i poszanowaniem ich suwerennych praw. Tak rozumiany, jest z jednej strony przeciwieństwem kosmopolityzmu, z drugiej zaś nacjonalizmu. Związany jest ściśle

* Referat wygłoszony w ramach sesji *Chrystus w świecie wartości społecznych*, Łódź, 17 maja 2002 r.

niejako genetycznie z kształtowaniem się pojęcia ojczyzny¹. Kościół polski odegrał doniosłą rolę w kształtowaniu się świadomości narodowej Polaków – idei polskości, unifikował mieszkańców ziem wchodzących w skład państwa polskiego. Pewnym ułatwieniem w tej pracy był rodowód Polski.

Polska wywodzi swój rodowód i swoje kształty nie z *civitas*, miasta, jak w kulturze sumeryjskiej czy greckiej, nie z idei dworu monarszego, jak w Egipcie, czy jak znacznie później w państwie Karolingów. Struktura państwa polskiego była przede wszystkim rodowa, plemienna, wspólnotowa, wiecowa, sejmowa, z centralizującą operatywną władzą książęcą. Struktura ta miała cechy kultury rolniczej, wyrastała z własnych zbiorowisk ludzkich i życia środowisk poszczególnych ziem. O rodzącej się świadomości polskiej decydowało wiele czynników, nie tylko władza księcia, również różnorodność i dziedzictwo kulturowe poszczególnych ziem. „Małopolska obronność przed wrogami – pisze ks. Czesław Bartnik – śląska struktura wielkiej zwartości plemion [...], pomorska zdobywczość i otwarcie gospodarcze na świat, polna, wodna i leśna republika łędzian, duchowa praca i hermetyczność kulturowa Mazowszan, kultywowanie tradycji i pamięci zbiorowej u dregowiczian oraz duch federacyjności grodów Czerwieńskich [...] Wszędzie dochodziła do głosu struktura: człowiek, ród, opole, plemię”². W takich realiach społeczno-kulturowych zaczyna rozwijać swoją działalność Kościół. Niewątpliwie przyjęcie w kwietniu 966 r. przez Mieszka I i jego dwór chrztu było wielkim wydarzeniem społecznym, politycznym i kulturowym. Mieszko uczynił chrzest aktem politycznym, państwowym i rewolucyjnym. Przez nowo założone w 968 r. biskupstwo poznańskie, zależne bezpośrednio od Stolicy Apostolskiej, nie zaś od utworzonej metropolii niemieckiej w Magdeburgu, nawiązał do polityki uniwersalnej, ponadnarodowej, wywodzącej się duchowo z Imperium Romanum. Państwo Polan i cała Polska wchodziły tym samym w rodzinę narodów świata, stając się państwem, a nie sługą cesarstwa niemieckiego. Polska stała się równoprawnym członkiem *Rei Publicae Christianae* w Europie. Było to najwyraźniejsze wzmocnienie jej tożsamości. Za radą duchownych około 990 r. Mieszko I dokumentem *Dagome iudex* ofiarował państwo *na własność św. Piotra* po to, aby związać Polskę z uniwersalną historią, zabezpieczyć państwo przed sąsiadami, zwłaszcza z zachodu oraz posiąść prawo do prowadzenia własnych misji³. Polska stopniowo stała się królestwem z silną władzą monarchy, wzrastającą władzą Kościoła hierarchicznego. Dzięki duchowieństwu przyszło pismo zachodnie oraz wkroczył do sfer dworskich język łaciński.

Bolesław Krzywousty, kierując się europejskim prawem feudalnym, ustanowił testament, który podzielił kraj między jego synów. Na skutek tego w okresie

¹ *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa 1966, s. 524.

² Cz. Bartnik, *Idea polskości*, Radom 2001, s. 18.

³ Tamże, s. 19–20. Zob. M. Banaszak, *Oddani Świętemu Piotrowi. (Milenium dokumentu Dagome iudex)*, „Studia Theologica Varsavienisa”, 1992, nr 1, s. 27–36.

dzielnicowym doszło do politycznego rozbicia społeczeństwa polskiego, do wielkiego osłabienia państwa wobec Niemiec i Czech. Przez dwa wieki ostoją Polski stał się Kościół, który tworzył niejako zastępczą strukturę uniwersalną państwa polskiego, działał w społecznym interesie całej Polski, episkopat zastąpił gremium rady książąt. Duchową rolę króla zaczął odgrywać arcybiskup metropolita gnieźnieński. Właśnie pod względem więzi ogólnokościelnej i ogólnopaństwowej najwięcej znaczyło arcybiskupstwo w Gnieźnie ze swoim kultem początków Polski, Matki Jezusa jako jednej i wspólnej Matki ochrzczonych Polaków, uszanowania tradycji polskiej oraz siłą budzenia wspólnej świadomości królestwa polskiego. Treści Kościoła były oparciem dla duchowej Polski, której wyobrażenie wyprzedzało zawsze aktualną rzeczywistość. Ewangelia była inspiracją marzeń o idealnym społeczeństwie polskim.

Biskupi polscy rozwijali, wbrew granicom politycznym i dynastycznym panujących, idee biskupstwa jako podstawowej części składowej uniwersalnej Polski i ideę jednego narodu. Było to duchowe pojmowanie narodu. W Polsce, która przez wieki miała bardzo wysoką osobowość duchową, członkami narodu polskiego czuli się Niemcy, Czesi, Litwini, Rusini, Ormianie, Żydzi, Tatarzy, Turcy. Byli oni traktowani jako prawdziwi Polacy i bracia, o ile nie służyli obcym interesom – interesom najeźdźców, zaborców, okupantów, w celu niszczenia polskości. W okresie zniszczenia kraju możni, w tym duchowni, zaczęli sprowadzać kolonistów, głównie niemieckich, a także Żydów. Dopuszczano u nas do najwyższych godności Węgrów, Rusinów, Czechów, Niemców i innych. Takiego uszanowania wszystkich narodowości jak u nas, nie było na świecie. Tolerancja wyznaniowa, zwłaszcza w okresie rozkwitu państwa, rzutowała na ogólną tolerancję społeczną.

Biskupi czuli się przywódcami ducha społecznego na swoim terenie, odpowiedzialnymi nie tylko za stan religijno-moralny, lecz także społeczny, prawny, kulturowy, a nawet gospodarczy. Rozwijali na wszystkich ziemiach sieć parafialną z kościołami, poza grodami na wsiach. Parafia dla ludu i wyższych stanów była swego rodzaju małą Polską, ze swoimi obyczajami, świadomością, kulturą, szkołą, dialektem, nauką miłości ojczyzny oraz ze swoim kapłanem jako pasterzem i prorokiem lepszego świata. Na Kościele polskim spoczywał ciężar nauki piśmiennictwa, agrokultury, wprowadzania nowej techniki, przygotowanie elity do służby dyplomatycznej, znającej język nie tylko łaciński i polski.

XV i XVI w. to okres, kiedy przy dużym udziale Kościoła w Polsce rodzi się kultura typowo polska, często przerastająca duchowo kultury zachodnie. Idee odrodzenia i humanizmu szerzyły się w kraju w rodzinach magnackich, szlacheckich i mieszczańskich dzięki wielu dworom biskupim. Rozwijała się znajomość literatury antycznej i ówczesnej zachodniej. Zakończenie średniowiecza nie było nagłe, łączyło się ze zrozumieniem tradycji i dorobku okresu minionego. Był to czas, kiedy tworzyli literaci, łączący oryginalnie charakter klasyczny z polskim, jak Paweł z Krosna, biskup Andrzej Krzycki czy biskup Jan Dantyszek. Dzięki biskupom: Grzegorzowi z Sanoka, Piotrowi Tomickiemu, Janowi Lubrańskiemu,

Maciejowi Drzewickiemu oraz duchownym: Bernardowi Wapowskiemu czy Mikołajowi Kopernikowi i wielu innym nauka podnosiła podstawowe wartości ludzkie, religijne i doczesne. Rozwijało się dążenie do mądrości, a w tym do religijnej łagodności bez przymusu, bez fanatyzmu. To wszystko przekładało się na humanistyczną praktyczną działalność. W łączności z szacunkiem dla prawa przyniosło to ze sobą tolerancję społeczną i religijną⁴.

Na Kościele spoczywał obowiązek spieszenia z pomocą najuboższym. Szczególną troską otaczano bezdomnych, nędzarzy i chorych, zakładano dla nich sieć przytułków, domów hospitaliów dla starców i chorych.

Dzięki Kościołowi rozwijało się szkolnictwo parafialne, zakonne, kolegiackie, katedralne. Kształtowała się coraz wyraźniej nowa duchowość Polaków oparta na poczuciu godności, znaczenia, na potrzebie wiązania tradycji z perspektywami na przyszłość, na kulturze renesansowej, na życiu towarzyskim, na wolnościowych i tolerancyjnych ideach społecznych i na książce. Wtedy to ogół szlachty uczył się w domu, właśnie dzięki książce.

Wielką rolę odgrywali duchowni w krzewieniu humanistycznych idei moralno-społecznych, personalistycznych, pracowniczych. Podkreślano, że Opatrzność Boża każdej osobie, każdej rodzinie, każdemu królestwu, wyznaczyła szczególną rolę do odegrania w świecie.

W XVI i XVII w. w okresie reformy w Kościele, która zaowocowała uchwałami Soboru Trydenckiego i później kontrreformacji. Prawie wszyscy biskupi byli gruntownie wykształceni. Wymienić należy znakomitych autorów dzieł teologicznych i prawnohistorycznych, mecenasów uczącej się w kraju i za granicą młodzieży: biskupi Jan Dymitr Solikowski, Stanisław Karnkowski, Marcin Białobrzegi, Bernard Maciejewski, Andrzej Lipski, Stanisław Łubieński, Wawrzyniec Gosicki, Marcin Kromer, Paweł Piasecki, księża Stanisław Orzechowski, Piotr Skarga, obok Jana Kochanowskiego i wielu innych wnieśli ogromny wkład w kształtowanie się świadomości narodowej – polskości. Od tego czasu literatura piękna i historia nabierają charakteru osobistego i cech narodowych⁵.

Można zapytać, jak to się stało, że w tym czasie Polska w okresie reformacji była oazą spokoju, jak napisał prof. Janusz Tazbir „Płomień palonych ksiązek był jedynym, jaki roznieciły walki religijne w Polsce”⁶. Ciekawie, syntetycznie tę specyfikę polskiej reformacji, która z uwagi na panującą tolerancję charakteryzowała się dużą różnorodnością pod względem wyznaniowym, przedstawił cytowany już ks. prof. Cz. Bartnik: „W Polsce Zygmuntowskiej nie doszło do walk religijnych nie tylko z powodu łagodnego usposobienia Polaków, ale także z racji szczególnych stosunków społeczno-politycznych. Magnaci byli sobie równi politycznie, nie musieli się zwalczać z powodów wyznaniowych ani gwałtem zabie-

⁴ Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 30–31. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984, s. 112–114.

⁵ Zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 220–222.

⁶ Zob. J. Tazbir, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1957.

rać dobra Kościołowi. Król stał na straży tradycyjnej, wyidealizowanej Ikony Polski. Mieszczaństwo przeszło szybko na protestantyzm, ale właśnie było przeważnie niemieckie. Protestantyzm zaś był zimny, rugował religię z życia społecznego, wspierał zapędy absolutystyczne monarchów i książąt (czyj kraj, tego religia), atomizował wspólnoty do życia czysto indywidualnego; państwo protestanckie byłoby państwem bez religii społecznej. Szlachta i wieś pozostawały integralnie katolickie, decydując o przegranej protestantyzmu, zresztą określając także polskość. Kościół polski zakorzeniony w królu, szlachcie i wsi, tak się utożsamiał z Żywą Polską, że nie musiał zwalczać protestantyzmu siłą, a przejście na wiarę niemiecką kogokolwiek z tych trzech stawało się niejako przestępstwem religijnym i polskim, przynoszącym karę samemu winowajcy w postaci skalania sumienia i utraty godności polskiej⁷.

XVII-wieczny katolicyzm polski w dużej mierze dzięki hierarchii Kościoła nie przyczynił się do fanatyzmu, nadal „Polakiem” był każdy, kto zamieszkiwał na terytorium ówczesnej Rzeczypospolitej, a więc i o odmiennej narodowości oraz różnym języku. Musiał jednak rozumieć język polski i uznawać Królestwo Polskie. Esencję tego narodu stanowiła najbliższa Kościołowi szlachta – „panowie bracia”, dla której rodzinność i gościnność były wartościami niezwykle cenionymi.

Od połowy XVII w. aż po tragedię zaborów Polska stała się terenem agresji i grabieży. Dlaczego tak się stało, zastanawiano się intensywnie przez cały XIX w. Wykryształowały się trzy szkoły historyczne, które różnie interpretowały te wydarzenia i inne podawały przyczyny upadku Rzeczypospolitej. Niezaprzeczalny jest jednak fakt, że pozwolono krzewić się anarchii pod płaszczykiem wolności – był to niewątpliwie efekt kryzysu wartości. Rola i sytuacja Kościoła pod rozbiorami była szczególna. Był on obok rodziny jedyną instytucją, która podtrzymywała tradycje narodowe, gdzie pielęgnowano polskość. Stąd Kościół i instytucja rodziny narażone były na ataki zaborców Polski. Kiedy upadło państwo, to namiastką organizacji państwowej stał się, tak jak w czasie rozbięcia dzielnicowego, Kościół katolicki. Stał na straży zachowania staropolskiego dziedzictwa. Tego dziedzictwa Kościoła polskiego nie zniszczyły podziały kraju. W okresie dużego nacisku zaborców w kierunku tworzenia nowych zwyczajów kościelnych, lokalnych, często zawężonych do granic zaboru, tradycje staropolskie zachowane przez nasz Kościół miały charakter *arki Przymierza między dawnymi a nowymi laty*. Do najważniejszych części staropolskiego dziedzictwa Kościoła, które przetrwało prawie cały okres niewoli narodowej i odegrało pierwszoplanową jednoczącą rolę w swoistej dziejowej unifikacji narodu i podtrzymywaniu myśli o dawnej niepodległości, należały m.in. polskie zwyczaje i tradycje liturgiczne. Unifikował cały naród kult świętych polskich. Rolę tę spełniały również beatyfikacje i kanonizacje dokonywane w okresie niewoli narodowej świętych Polaków, którzy byli wzorami do naśladowania, pielęgnowania wartości chrześcijańskich w rodzi-

⁷ Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 32–33.

nach. W latach 1772–1918 odbyły się beatyfikacje Jakuba Strepy, metropolity halickiego, księżnej kaliskiej i gnieźnieńskiej Jolanty, siostry Bronisławy – norbertanki ze Zwierzynca, męczenników: jezuitę o. Andrzeja Boboli i ks. Jana Sarkandra oraz Melchiora Grodzieckiego. Dokonano dwóch kanonizacji: męczennika arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza i apostoła Warszawy i Wiednia redemptorysty ojca Klemensa Dworzaka. Wszystkie były wynikiem starań duchowieństwa i wiernych z trzech zaborów a towarzyszył im ogromny sprzeciw ze strony zaborców.

Doniosłą rolę w utrzymaniu jedności narodu polskiego odegrało polskie prawo synodalne. Znaczenie jego było tym większe, że zaborcy już w XVIII w. uchylili obowiązującą moc dawnego prawa polskiego, w to miejsce wprowadzając prawa własne. Kościół polski, mimo ogromnych ograniczeń, jakich doznawał w duszpasterstwie, kierował się uchwałami synodów przedrozbiorowych.

Niewątpliwie rolę integrującą, a nade wszystko oświatową spełniła *Encyklopedia kościelna* pod red. ks. Michała Nowodworskiego, wydawana w Warszawie od 1873 r. Była dziełem całego Kościoła, gdyż współpracownicy naukowcy *Encyklopedii* rekrutowali się ze wszystkich diecezji polskich i kościelnych ośrodków naukowych. Była osiągnięciem poważnym i wartościowym dla całej polskiej kultury. Uświadomiła Polakom, całemu Kościołowi na ziemiach polskich, wspólną przeszłość, jedną narodową przynależność i wspólne narodowe dziedzictwo kultury chrześcijańskiej⁸.

Wśród czynników integrujących, pierwsze miejsce należało się Jasnej Górze, „która przyciągała jak magnes. Wiodły do niej starodawne szlaki ze wszystkich stron [...] Od kwietnia do października nad polnymi drogami i miasteczkami [...] rozbrzmiewała pieśń o Matce Częstochowskiej, o *Królowej Korony Polskiej*”⁹.

Ponieważ Jasna Góra stała się sanktuarium narodowym i w całej Rzeczpospolitej kult Matki Boskiej Częstochowskiej przyjął się jako *Królowej Korony Polskiej*, dlatego z chwilą podziału państwa rządy zaborcze przystąpiły bardzo wcześnie do jego ograniczania i zwalczania¹⁰. Ponieważ pielgrzymki miały charakter patriotyczny, przed powstaniem styczniowym były swego rodzaju narodową demonstracją¹¹, w 1864 r. władze carskie zakazały udziału w nich duchowieństwu, a księżom zabroniono nocowania na Jasnej Górze. Zakaz ten obowiązywał do 1912 r. Uniemożliwiało to skorzystanie z sakramentu pojednania licznym rzeszom pątników. Nie złamało to ruchu pielgrzymkowego do duchowej stolicy Pol-

⁸ B. Kumor, *Rola Kościoła w utrzymaniu jedności Narodu Polskiego i idei niepodległości*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. I, Poznań–Warszawa 1979, s. 402–405.

⁹ Cyt. za: B. Kumor, *Rola Kościoła...*, s. 406.

¹⁰ Pierwszy zakaz pochodził od władcy pruskiego, króla Fryderyka Wielkiego, który po aneksji Śląska wydał w latach 1752–1758 i 1764 zakazy organizowania pielgrzymek. Pielgrzymom groziły kary pieniężne nawet do 1000 dukatów, tamże.

¹¹ Niesiono sztandary z polskimi orłami, śpiewano zakazane pieśni patriotyczne, tamże, s. 407.

ski. Pielgrzymkom często przewodzili świeccy. Brali w nich udział chłopci, na ogół w strojach regionalnych, robotnicy, polska inteligencja, w tym wielcy artyści, malarze, poeci i pisarze. Zaborcy określali Matkę Boską Częstochowską jako *główną rewolucjonistkę*¹². Znamienne słowa wypowiedział w latach II wojny światowej Hans Frank, generalny gubernator Generalnej Guberni, „Gdy wszystkie światła dla Polski zgasły, to wtedy zawsze jeszcze była święta z Częstochowy i Kościół”. Do tych słów należy dodać jeszcze kontrowersyjną wypowiedź tego człowieka, jednakże ważną, bo tak nas postrzegano: „Katolicyzm nie jest bowiem w tym kraju żadnym wyznaniem, a tylko koniecznością życiową”¹³. Tym stwierdzeniem oddał fakt zespolenia narodu z Kościołem i jego roli w kształtowaniu i podtrzymywaniu polskości.

Kościół katolicki wraz z duchowieństwem, zwłaszcza niższym, w okresie przed powstaniem styczniowym, miał oblicze polskie i narodowe. Metropolita warszawski Antoni Melchior Fijałkowski godził się na udział księży w manifestacjach polityczno-religijnych i wyraźnie polecał, aby księża trzymali z narodem w każdej biedzie. We wrześniu 1861 r., kiedy był już na łożu śmierci, skierował następujące słowa do biskupów, skupionych wokół jego łoża. „Zanim dam wam błogosławieństwo, dajcie mi przyrzeczenie, że nie opuścicie sprawy narodu i Kościoła i nie dacie ucha zgubnym namowom”¹⁴.

W czasie manifestacji religijno-patriotycznych w świątyniach – na ulicach Warszawy i innych większych miast Królestwa śpiewano zakazane pieśni religijne. Organizowano też procesje, które wyruszały z miast do wsi, aby włączyć lud wiejski do akcji patriotycznej. Władze rządowe niezmiernie się ich lękały. Według ówczesnych danych od 15 sierpnia do 15 października 1861 r. odbyło się w Warszawie 350 nabożeństw za pomyślność Ojczyzny. Oczywiście cały ten ruch patriotyczno-religijny, w dużej mierze inspirowany przez duchownych, nie przyniósłby oczekiwanych rezultatów w postaci ugruntowania się świadomości narodowej – poczucia polskości, gdyby nie bazował na ówczesnych rodzinach, a szczególnie na roli Matek Polek, pielęgnowujących wartości chrześcijańskie. To one wychowywały swe dzieci do tego, jak żyć, pracować dla udrczonej Ojczyzny, a gdy zajdzie potrzeba złożyć dla niej daninę krwi.

Wkład Kościoła – duchowieństwa w utrzymanie jedności narodu polskiego i idei niepodległości przyniósł rzesze męczenników i ofiar represji ze strony zaborców¹⁵. Procentowo żadna grupa zawodowa nie była tak represjonowana, jak właśnie księża, poza oczywiście wojskowymi. Później powtórzyło się to w okresie

¹² Tamże.

¹³ *Dziennik Hansa Franka*, Warszawa 1956, s. 46, 147. Zob. J. R. Nowak, *Myśli o Polsce i Polakach*, Katowice 1994.

¹⁴ W. Urban, *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, w: *Historia Kościoła...*, t. 2, cz. 1, s. 426.

¹⁵ Zob. P. Kubicki, *Bojownicy – kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*, t. 1–3, Sandomierz 1933–1940.

II wojny światowej i w okresie reżimu stalinowskiego. Oprócz postaci – symboli księży Ściegiennego, Brzóska i wielu innych zamordowanych bądź zesłanych na katorgę, należy wspomnieć o postaciach trochę zapomnianych, które podjęły się w duchu pozytywistycznym pracy u podstaw w służbie dla Ojczyzny. Kapłanem takim był m.in. ks. prałat Wacław Bliziński. Obejmując urząd proboszcza w Liskowie Kaliskim, wyznał wiernym zgromadzonym w zaniedbanym miejscowym kościółku, że pragnie im „przychylić nieba i chleba” Jego parafianie byli przeważnie analfabetami, tylko 13% umiało czytać i to tylko własną książkę. Ksiądz Bliziński rozpoczął pracę duszpasterską od wybudowania nowego kościoła parafialnego, a następnie rozwinął działalność spółdzielczą, zorganizował szkolnictwo elementarne i opiekę charytatywno-społeczną¹⁶.

W XIX i początkach XX w. w zaborze rosyjskim wśród duchowieństwa katolickiego był cały szereg działaczy zasłużonych na niwie społecznej i oświatowej, angażujących się też w walkę z ówczesną plagą, jaką był alkoholizm¹⁷.

Na czele działaczy społecznych w okresie niewoli stanął kapłan Ziemi Wielkopolskiej – ks. Piotr Wawrzyniak, zmarły w 1910 r., zwany *niekoronowanym królem Polski, niekoronowanym władcą. Potęga ducha, światłość umysłu, siła woli i poświęcenia* dla sprawy *wysuwały go na szczyty hierarchii społecznej*. Znanym jest ogólnie pod mianem *Patrona*. Ksiądz Wawrzyniak, w czasie największego ucisku ze strony pruskiego zaborcy, polityki germanizacyjnej i eksterminacyjnej na ludności polskiej w Wielkopolsce, zorganizował społeczeństwo do skutecznej walki w duchu pozytywistycznym. Jako duszpasterz na placówkach w Śremie i w Mogilnie, dał dowody tego, że jest to jego powołanie życiowe. Był kapłanem wielkiej pobożności, był człowiekiem pracy, energii, a zarazem praktycznym idealistą. Talent organizacyjny ks. Wawrzyniaka dał o sobie znać w pełni w dziedzinie gospodarczej, stał się bowiem przewodnikiem i patronem Związku Polskich Spółek Zarobkowych. Realizował się w dziedzinie organizowania stowarzyszeń oszczędnościowo-pożyczkowych. Nie zaniedbywał też pracy oświatowej i docenił jej wielką rolę w wyrobieniu patriotycznym społeczeństwa. Troszczył się o rozwój Towarzystwa Czytelni Ludowych i stowarzyszeń oświatowych takich, jak: Towarzystwo Przemysłowe, Kółko Rolnicze, Towarzystwo Śpiewu. Powołał do życia Związek Kapłanów *Unitas*, zorganizował Drukarnię i Księgarnię św. Wojciecha. W Zakopanem założył dom zdrowia dla księży Księżówka. Swoimi radami i doświadczeniem na zjazdach spółdzielczych służył całej Polsce, choć była

¹⁶ Zob. H. Weryński, *Dzieło twórczego katolicyzmu*, Lisków 1937.

¹⁷ W 1856 r. w Królestwie Polskim w prawie w każdej parafii istniały bractwa trzeźwości. Początkowo rząd carski nie czynił przeszkód w tej akcji, później jednak starał się udaremnić jej rozwój m.in. z uwagi na to, że sam czerpał duże zyski ze sprzedaży wódki. M. Murawiew w specjalnym okólniku z 18 kwietnia 1864 r. zakazał pod groźbą sądu polowego *nawet mówić z ambony o trzeźwości*, tamże, s. 451.

ona podzielona kordonami granicznymi zaborów. Służba dla sprawy to było hasło i zadanie jego życia¹⁸.

Służba na rzecz rodziny, narodu w dziedzinie społeczno-charytatywnej, również działalność na rzecz promocji rodziny i ochrony dzieci poczętych w okresie odbudowy państwa polskiego oraz w czasie minionej wojny oraz w okresie nam współczesnym – wystarczy wspomnieć czas stanu wojennego – są to najjaśniejsze karty w *złotej księdze dziejów Kościoła w Polsce*. Taką kartą jest też nieoceniona duszpasterska, służebna, ofiarna działalność Prymasa Tysiąclecia, kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Wśród wielkich osiągnięć Kościoła w Polsce wymienia się powszechnie fakt, że nie ugiął się przed minionym systemem i walnie przyczynił się do jego upadku, budząc wrażliwość polskich sumień na potrzebę prawdy, swobody i wolności. Aby tego dokonać, Kościół w swej misji pasterskiej musiał zabiegać o to, aby odbudować człowieka, bez obciążeń systemu komunistycznego. Miała temu służyć m.in. Wielka Nowenna Narodu Polskiego, przygotowująca nasze społeczeństwo na przeżycie Milenium Chrztu Polski. Program Wielkiej Nowenny, opracowany w więzieniu przez Prymasa Tysiąclecia, był programem odnowy moralnej osoby, rodziny i narodu. Spustoszenie w tym względzie było i jest ogromne. Komunistyczny system pozostawił piętno. Pozwolę zwrócić uwagę na jeden z aspektów tej niechlubnej spuścizny. Teoretycy komunizmu wyróżniają cztery kierunki, które towarzyszyły procesom przemian społeczno-politycznych od początku XIX w. Pierwszym kierunkiem, przygotowującym grunt dla trzech pozostałych, jest komunizm rewolucyjny w kulturze skierowany na radykalne zniszczenie całej tradycji historii, kultury. Skierowany jest przeciwko semantyce, czyli znaczeniu słów, pojęć; chodzi o zniszczenie języka, głównego środka porozumienia i komunikacji w celu przeforsowania ateistycznych, zlaicyzowanych idei. Należy zmienić sens i znaczenie słów¹⁹.

Przykłady można by mnożyć, choćby pojęcie patriotyzm. Albo się je ruguje z życia publicznego, z mediów, albo w sens tego słowa włącza się treści związane z ksenofobią i nacjonalizmem. Innym pojęciem jest tolerancja, któremu, o zgrozo, nadaje się sens akceptacji. Program takiego lansowania tolerancji liczy sobie w naszym kraju kilkadziesiąt lat. W styczniu 1958 r. Biuro Polityczne KC PZPR przyjęło *Tezy o istocie i metodach laicyzacji*. W czasie dyskusji zauważono, że nie wszyscy zwolennicy laicyzacji zdają sobie sprawę z tego, że jedną z głównych metod w tej akcji powinna być walka o tolerancję w ujęciu masońskim. Zaakcentowano konieczność pojmowania tolerancji jako akceptacji²⁰. Niebezpieczeństwo polega na tym, że osoby lub grupy tworzą sobie własne postawy, często niespo-

¹⁸ W. Urban, *Dzieje Kościoła w zaborze pruskim. Wielkopolska, Pomorze i Warmia, Śląsk*, w: *Historia Kościoła...*, s. 534–535.

¹⁹ J. Poradowski, *Dziedzictwo Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 1992, s. 132–133.

²⁰ Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski, sygn. 02240, k. 71.

łeczne i niemoralne i żądają dla siebie pod hasłem tolerancji przyjmowania swych postaw za ogólną normę. Społeczeństwo, w którym według ostatnich badań przeprowadzonych przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 23% piętnastolatków to analfabeci i półanalfabeci funkcjonalni – podatne jest na tego rodzaju i inne manipulacje. Obecnie przed Kościołem w Polsce stoi wiele wyzwań. Jednym z podstawowych w dziedzinie ideowo-duchowej, w służbie dla człowieka i rodziny jest ocalić sens, znaczenie pojęć i słów.

W zakończeniu chciałbym przytoczyć wyjątek z nauczania Prymasa Tysiąclecia, kardynała Stefana Wyszyńskiego „Całemu światu – Ojczyźnie, narodowi, rodzinom, dzieciom, młodzieży, wychowawcom, urzędnikom, zwierzchnikom, ministrom, władcom – wszystkim potrzeba serca. Trzeba otworzyć serca! Dla kogo? Dla wszystkich braci, dla dzieci jednego narodu, dla mieszkańców jednego miasta, jednej wsi, dla ludu Bożego, parafii, dla rodziny, sąsiadów, dla wszystkich! Trzeba miłować! [...] Im bardziej Polska będzie kochać, tym mniej będzie miała wrogów. Im wspanialszy da przykład miłości społecznej we własnych granicach państwowych, tym bardziej może być spokojna, że nic jej nie grozi od zewnątrz”²¹.

²¹ S. Wyszyński, *Jedna jest Polska*, Warszawa 2000, s. 88.

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

DZIAŁANIA WŁADZ ZMIERZAJĄCE DO LAICYZACJI DZIECI I MŁODZIEŻY SZKOLNEJ W LATACH 1945–1949

Budując nowy ustrój Polski, komunistyczne władze już od 1945 r. próbowały rozbić Kościół katolicki i podporządkować go sobie. Kościół postrzegano jako swego największego wroga, „ostoję reakcji polskiego nacjonalizmu”. Kościół w ówczesnej Polsce był jedyną niezależną instytucją, wielu duchownych występowało otwarcie z krytyką komunistycznych aktów gwałtu na sumieniu narodu, za co płacili najwyższą cenę¹.

Mimo zerwania 12 września 1945 r. konkordatu ze Stolicą Apostolską, władze początkowo unikały napięć w relacjach z Kościołem i starały się w oczach opinii publicznej o zachowanie z nim poprawnych stosunków². W piśmie Władysława Kiernika, ówczesnego ministra administracji publicznej, z 17 września 1945 r. skierowanym do urzędników państwowych, dano do zrozumienia, że rząd nie zmierza do utrudniania działalności Kościoła. Jednak od września 1945 r. nasiliła się w środkach masowego przekazu antypapieska propaganda. Papieża Piusa XII oskarżono o sprzyjanie Niemcom. Jego imię łączono z rzekomą polityką imperialistyczną mocarstw zachodnich. Dochodziło do żenujących, wręcz

¹ Zob. J. R. Nowak, *Walka z Kościołem wczoraj i dziś*, Szczecinek 1999.

² Ówczesny rząd Polski, uzasadniając zerwanie konkordatu, podał dwa zarzuty. Pierwszy niespełnienie przez Stolicę Apostolską w czasie II wojny światowej postanowień konkordatu z 1925 r. Zarzut ten uzasadniono dwoma faktami. Pierwszy dotyczył naruszenia zasad konkordatowych. Mianowicie 9 punkt konkordatu stwierdzał, że żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależna od biskupa zagranicznego. 1 XII 1939 r. biskup Gdańska K. M. Splett został administratorem diecezji chełmińskiej. Drugim faktem było mianowanie biskupa H. Brestingera administratorem apostolskim arcybiskupstwa poznańskiego z jurysdykcją dla ludności niemieckiej, obok urzędującego arcybiskupa W. Dymka. Drugi zarzut to nieuznanie przez Stolicę Apostolską Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej i utrzymywanie stosunków dyplomatycznych z Polskim Rządem Emigracyjnym. Jednostronne zerwanie konkordatu było faktem bezprawnym, bo Rada Ministrów jako organ władzy wykonawczej w świetle prawa nie była do tego upoważniona. Aktu tego mógł dokonać jedynie Parlament, H. Dominiczak, *Organy Bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990*, Warszawa 2000, s. 30.

ośmieszających władzę sytuacji. Kiedy to w Polsce złożono do druku encyklikę Piusa XII *Quadragesimo anno*, cenzura zażądała, by stawił się osobiście autor. Skończyło się na tym, że parę punktów encykliki kazano wydrukować po łacinie³.

Niemniej oficjalnie starzy bolszewicy w politycznych celach zaczęli manifestować swoją przychylność Kościołowi w Polsce, licząc na rozluźnienie jego więzów z Watykanem. Zaczęły się swoiste umizgi w kierunku Kościoła.

Formalnie występujący jako bezpartyjny Bolesław Bierut, prezydent KRN, wziął udział w uroczystości Bożego Ciała w 1946 r., co pokazała społeczeństwu Kronika Filmowa. Rok później z racji tejże uroczystości w procesji, która przeszła ulicami Warszawy, spod katedry św. Jana do pierwszego ołtarza, kardynała Augusta Hllonda prowadzili minister komunikacji Jan Rabanowski i wiceminister obrony narodowej, późniejszy premier Piotr Jaroszewicz⁴.

W następnych miesiącach, kiedy władza poczuła swoją siłę, po referendum z czerwca 1946 r. i wyborach do Sejmu Ustawodawczego w styczniu 1947 r. (oba akty zostały sfałszowane), nasiliła się walka państwa z Kościołem.

Działalność organów bezpieczeństwa PRL w stosunku do Kościoła doczekała się kilku cennych opracowań, dalsze badania szczegółowe są w trakcie. Przedmiotem artykułu jest przedstawienie mało znanych faktów z początkowego okresu „umacniania władzy ludowej”, świadczących o prymitywnych działaniach Ministerstwa Oświaty przy współdziałaniu Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, zmierzających do laicyzacji młodzieży szkolnej.

Począwszy od 1945 r. w wielu artykułach prasowych, zapoczątkowanych publikacjami w „Dzienniku Polskim”, dały się słyszeć głosy krytyki i protesty przeciwko obowiązkowi nauczania religii w szkołach. Już w czerwcu 1945 r. w Łodzi odbył się Zjazd Oświatowy poświęcony konieczności laicyzacji szkolnictwa w Polsce. PPR, realizując ten program i powołując się na tzw. „inicjatywę oddolną”, zaczęła organizować szkolnictwo bezwyznaniowe. Zadanie to partia powierzyła nowo utworzonej organizacji – Robotniczemu Towarzystwu Przyjaciół Dzieci. Pierwsza szkoła pod patronatem tej organizacji powstała w Jarocinie w 1945 r.

Minister oświaty 13 września 1945 r. wydał okólnik, według którego zniesiono przymus nauczania religii w szkołach. Uczniowie, których rodzice i prawni opiekunowie nie życzyli sobie, by ich dzieci były katechizowane, byli zwolnieni z nauki religii. Powyższy okólnik wprowadzał nowy stan prawny, mianowicie religia przestała być przedmiotem obowiązkowym w szkole. Z wielu szkół usuwano księży katechetów i świeckich prefektów pod pretekstem ich wrogiej działalności. Zapoczątkowanie w 1945 r. tworzenia szkół bezwyznaniowych, zniesienie obo-

³ Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski (dalej ASEP). Rozmowy bpa Z. Choromańskiego z Rządem, sygn. 0307, k. 4.

⁴ M. Latyński, *Nie paść na kolana. Szkice o opozycji lat czterdziestych*, Warszawa 1985, s. 484.

wiązku nauczania religii oraz szykany wobec księży i katechetów stały się podstawą i gruntem do późniejszego wyparcia religii ze szkół⁵.

Ministerstwo Oświaty 2 czerwca 1947 r. zakazało młodzieży szkolnej przynależności do organizacji pozaszkolnych. Kuratoria na podstawie specjalnego ministerialnego okólnika poleciły inspektorom szkolnym i dyrekcjom powiadomić o tym fakcie młodzież. Zaakcentowano, że dalsza przynależność do organizacji pozaszkolnych przyniesie poważne konsekwencje. W myśl władz oświatowych miało to uniemożliwić uczestnictwo młodzieży w organizacjach kościelnych, głównie chodziło o Krucjatę i Sodalicję Mariańską⁶.

Już w listopadzie 1946 r. w Grudziądzu przed wizytacją parafii przez Biskupa Chełmińskiego miały miejsce szykany wobec harcerzy należących do Sodalicji Mariańskiej i młodzieży mającej przyjąć sakrament bierzmowania⁷.

Raporty biskupów nadsyłane z terenu niemalże całej Polski do Sekretariatu Episkopatu Polski, z załączeniem listów proboszczów, świadczą o tym, że do końca 1949 r. brutalna akcja laicyzacji dzieci i młodzieży była przedsięwzięciem ogólnokrajowym. Czyniono utrudnienia, lub wręcz uniemożliwiano uczestnictwo we mszach świętych i nabożeństwach na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, w dniu patrona młodzieży św. Stanisława Kostki oraz w procesjach z racji uroczystości Bożego Ciała. Starano się poprzez organizowanie różnych akcji (obowiązkowe wycieczki, kino, spotkania z ciekawymi ludźmi, czyny społeczne) utrudnić młodzieży coniedzielne uczestnictwo we mszy świętej⁸. Między innymi w Sadlinkach w województwie olsztyńskim w uroczystość Bożego Ciała wyznaczono rozdanie świadectw na koniec roku szkolnego w godzinach mszy świętej i procesji. Kierownictwo szkoły zaznaczyło, że tylko dziecko może odebrać świadectwo, nikt inny w zastępstwie. Młodzieży z VII klasy kończącej szkołę oświadczono, że kto nie odbierze świadectwa, nie będzie mógł kontynuować nauki, ponieważ odebranie świadectwa w późniejszym terminie będzie niemożliwe⁹.

Na początku roku szkolnego 1947/48 w Krasnymstawie kierownik tamtejszej szkoły polecił nauczycielom, aby wyrwali z zeszytów początkowe kartki z napisem „W imię Boże”¹⁰.

W tym czasie również postanowiono definitywnie usunąć z sal szkolnych wszelkie „emblematy religijne”, krzyże i obrazy Matki Bożej. Tą ogólnopolską akcją zostały również objęte przedszkola. Akcja związana z usuwaniem krzyży ze szkół nasiliła się w 1948 r. Dochodziło na tym tle do wielu ostrych konfliktów między władzami oświatowymi a rodzicami uczniów, wreszcie samymi uczniami

⁵ H. Dominiczak, dz. cyt., s. 110.

⁶ ASEP, sygn. 0224, Okólnik Ministerstwa Oświaty z 2 VI 1947 r. Nr VI – w. 1192/47.

⁷ ASEP, sygn. 0228, s. 30.

⁸ ASEP, sygn. 0224, k. 13–63.

⁹ List proboszcza parafii w Radlinkach, ks. Zenona Szekle, do bpa Tomasza Wilczyńskiego, ASEP, sygn. 0224., k. 20.

¹⁰ ASEP, sygn. 02/II., k. 42.

a dyrekcjami szkół, przedstawicielami inspektoratów szkolnych i funkcjonariuszami UB. W październiku 1947 r. w Grabowie władze oświatowe zażądały od kierownika szkoły usunięcia obrazu Matki Bożej. Wówczas dzieci zagroziły, że wyrzucą obrazy osób oficjalnych. Na takie diktum tamtejszy inspektorat szkolny nie był przygotowany i wycofano zarządzenie¹¹.

Szczegółowa relacja zachowała się z wydarzeń, jakie miały miejsce 6 listopada 1948 r. podczas wizytacji kanonicznej parafii w miejscowości Kazimierz w powiecie łódzkim.

Znaczny okres, jaki upłynął od ostatniej wizytacji biskupiej w Kazimierzu spowodował, że zgromadziła się duża liczba dzieci i młodzieży do bierzmowania. Młodzież z liczącej w tym czasie 3,5 tys. wiernych parafii została przygotowana na przyjęcie sakramentu przez ówczesnego proboszcza ks. Bronisława Wesołowskiego¹² i w oznaczonym czasie oczekiwała przyjazdu biskupa Michała Klepacza. Oprócz dzieci z Kazimierza do bierzmowania miały przystąpić dzieci ze szkoły podstawowej w Szydłowie. W dniu wizytacji proboszcz w porozumieniu z kierownikiem szkoły przygotował dla wszystkich dzieci w Kazimierzu w tamtejszej szkole śniadanie. W tym czasie przybył tam inspektor szkolny powiatu łódzkiego i zażądał od kierownictwa miejscowej szkoły zorganizowania apelu. W trakcie zebrania z dziećmi zakomunikował, że dzieciom nie wolno wyjść ze szkoły, również tym najmłodszym, które nie miały przystąpić do sakramentu bierzmowania. Po jakimś czasie pod szkołę podjechały samochody ciężarowe, na które kazano wsiąść uczniom nie tylko ze szkoły w Kazimierzu, ale również dzieciom ze szkoły w Szydłowie, oczekującym na przyjazd biskupa ordynariusza. Następnie wywieziono je odkrytymi ciężarówkami w kierunku Łodzi. Przywieziono je z powrotem w godzinach wieczornych.

Rodzice, przerażeni faktem wywiezienia ich nieodpowiednio ubranych dzieci odkrytymi ciężarówkami, przyszli z pretensjami do ks. proboszcza Wesołowskiego, zarzucając mu, że nie zaprotestował i nie wie, kiedy dzieci wrócą. Te nastroje wśród rodziców umiejętnie podsycane były przez osoby nieprzychylnie Kościołowi. Był to czas, kiedy UB zaczęło montować w parafiach tzw. *agenturę*¹³.

Podobny wypadek miał miejsce wcześniej w maju 1949 r. w parafii Tarłów w powiecie iłżecko-starachowickim. 17 i 18 maja w parafii tej odbywała się wizytacja kanoniczna połączona z sakramentem bierzmowania. Na te dni starostwo wyznaczyło wywożenie gruzu z miasta. Około 100 młodych, mających przyjąć bierzmowanie, wywieziono na przymusowe odgruzowywanie do Starachowic.

¹¹ Tamże, k. 44.

¹² AAL AKBŁ, Akta parafii Kazimierz, bez sygn. Protokół sprawozdawczy z parafii Kazimierz, bez pag.

¹³ ASEP, sygn. 02/II., k. 64–65.

24 maja w Kozienicach uniemożliwiono młodzieży przyjęcia sakramentu bierzmowania, a dzieciom spotkania z biskupem ordynariuszem, gdyż obowiązkowo musiały uczestniczyć w projekcji filmów w tamtejszym kinie¹⁴.

Miały miejsce również ze strony funkcjonariuszy UB fakty bicia młodzieży witającej przybywających z posługą duszpasterską biskupów. Na podstawie materiałów archiwalnych można stwierdzić, że do takich aktów przemocy dochodziło najczęściej na ziemiach odzyskanych, m.in. w Gryficach poddani torturom fizycznym i psychicznym kilkunastoletni chłopcy, którzy jako banderia konna wyjechali na powitanie swego ordynariusza. Zostały im też zarekwirowane konie¹⁵.

O zintesyfikowaniu akcji laicyzacyjnej wśród dzieci i młodzieży w roku szkolnym 1948/49 świadczą następujące fakty: inspektor szkolny w Rypinie został wezwany do Kuratorium Pomorskiego Okręgu Szkolnego w Toruniu po odpowiedniej instrukcji. Kuratorium zarządziło: zwołać w największej tajemnicy jeszcze przed półroczem szkolnym, tj. przed 1 lutego, w Inspektoracie Szkolnym w Rypinie na tajną konferencję rejonową „wypróbowanych” przedstawicieli Gimnazjum i Liceum, Średniej Szkoły Zawodowej, Szkół Podstawowych nr 1 i nr 2 w Rypinie i podać im następujące wytyczne:

1. Każda ze szkół rypińskich zamówi w Kuratorium nowe blankiety na świadectwa szkolne dla uczniów za I półrocze, w których przedmiot religii z miejsca czołowego został zepchnięty na miejsce ostatnie.

2. Dyrekcja szkół średnich i kierownicy szkół podstawowych mają tak ułożyć nowy rozkład godzin lekcyjnych na okres II półrocza szkolnego, żeby lekcje religii były umieszczone na pierwszych i ostatnich godzinach.

3. W odpowiedni sposób należy uświadomić młodzież, że lekcje religii nie są obowiązkowe, a względem uczniów spóźniających się na pierwsze godziny religii i

¹⁴ ASEP, sygn. 0228., k. 41

¹⁵ Akt zeznania w sprawie niemożliwości przyjęcia sakramentu bierzmowania. 18 VI 1949 r. „Działo się w kancelarii parafialnej kościoła rzymsko-katolickiego w Gryficach. Przede mną ks. Stanisławem Rujem, adm. par. Gryfice, stał się Czesław Kondratowicz, syn Józefa i Marianny z d. Bryzik, lat 16, rel. rzym.-kat., zam. wieś Swieszewo gm. Trzygłów pow. Gryfice i pod gotowością złożenia przysięgi zeznał co następuje: Ja Czesław Kondratowicz nie mogłem przystąpić do sakramentu bierzmowania, gdyż razem z kolegą Mieczysławem Jakielem i Waławem Zajączkowskim byłem zatrzymany przez MO gminy z Trzygłowa w obecności funkcjonariuszy UB, i zatrzymany na Milicji przez 24 godziny. Zatrzymany byłem przez MO 7-go VII wieczorem o godz. 7-ej za to, że razem z innymi chłopcami w liczbie 12-u chciałem wyjechać na spotkanie naszego ks. biskupa. Jeden z funkcjonariuszy MO czy UB, nie wiem, gdyż był w cywilnym ubraniu, bił mnie kulakami po plecach, po szyi, po bokach i wyzywał różnymi słowami. Konie, na których jechaliśmy wierzchem – nam odebrano i zatrzymano. Ja wraz z kolegą Jakielem siedziałem na Milicji 24 godziny. Następnego dnia rano prosiłem komendanta MO, aby mnie wypuścił i pozwolił wyjechać do Gryfic do sakramentu bierzmowania. Na to komendant odpowiedział: »Ja was tu wybierzmuję, posiedzicie tu 3 miesiące«. Ojciec mój również prosił go, aby mnie wypuścił. Dopiero po wyjeździe ks. biskupa z Gryfic byłem uwolniony do domu”, ASEP, sygn. 02/II, k. 68.

opuszczających ostatnie godziny lekcyjne nie stosować żadnych sankcji karnych – przeciwnie – uczniów takich w odpowiedni sposób faworyzować.

4. Kategorycznie skasować uczęszczanie młodzieży parami w niedziele i święta na nabożeństwo do kościoła.

5. Skasować zbiorową modlitwę poranną z młodzieżą na korytarzu ogólnym.

6. Wykreślić z modlitwy końcowy zwrot: *Królowo Korony Polskiej módl się za nami!*

7. Wprowadzić do klas modlitwę przed pierwszą lekcją, zaraz po pierwszym dzwonku, którą młodzież odmawia sama bez nauczycieli.

8. Zakazać księżom prefektom prowadzenia na terenie szkoły i poza szkołą z młodzieżą szkolną jakichkolwiek organizacji religijnych np. Krucjaty, Unii Żywego Różańca, czy też Ministrantów.

9. Dni na rekolekcje wielkopostne wyznaczyć młodzieży po ukończeniu zajęć szkolnych, przed samymi Świętami Wielkanocy, kiedy młodzież będzie już mogła rozjechać się do domów. Młodzieży wiejskiej, która by wyraziła chęć wzięcia udziału w rekolekcjach, utrudnić pobyt w tym czasie w bursach i w internatach.

10. Z korytarzy szkolnych, ze świetlic i kancelarii nauczycielskich obowiązkowo usunąć krzyże.

11. W klasach pozostawić krzyż bez wizerunku Chrystusa na odosobnionym miejscu, z dala od godła państwowego i portretów, przedstawiających osobistości państwowe.

12. Nauczycielom świeckim uczącym religii należy zabrać misję kanoniczną, a zatrudnić ich jako nauczycieli przedmiotów świeckich.

13. Zająć od katechetów i katechetek odpowiednich kwalifikacji zawodowych, w razie nie przedłożenia takowych, wszystkich zwolnić. Gdyby zaś księża zechcieli objąć wolne po nich godziny religii w szkole, nawet bezinteresownie, nie zezwolić.

14. Dyrekcje szkół średnich i kierownictwa szkół podstawowych winny tak urobić grona nauczycielskie, a przez nie tak wychować młodzież i tak ją nastawić, że ta w najbliższych tygodniach, względnie miesiącach sama ma się opowiedzieć przeciwko nauce religii w szkole.

15. Powyższe zlecenia powinny być wykonane przez dyrekcje szkół średnich i kierownictwa szkół podstawowych bez powoływania się na zarządzenia odgórne, „cicho, sprytnie, w tak zw. *jedwabnych rękawiczkach*, ażeby nie urazić uczuć religijnych młodzieży i społeczeństwa starszego i nie dać powodu *księżom do krzyczenia*. Gdyby zaś z racji powyższych zarządzeń na terenie którejś ze szkół powstał ferment, wywołany przez młodzież lub społeczeństwo starsze, należy pilnie baczyć i śledzić, kto tego był przyczyną sprawczą. Dyrekcja zaś lub Kierownictwo w razie nadzwyczajnej kolizji, awansem zostanie przeniesiona na inną równorzędną placówkę szkolną”¹⁶.

¹⁶ ASEP, sygn. 02270, k. 1–3.

Powyższe zalecenia zostały wprowadzone w czyn 3 lutego na terenie Państwowego Gimnazjum w Rypinie. 4 lutego prefekt tamtejszego Gimnazjum prowadził lekcje katechezy i tak to relacjonuje: „Przeżywałem z młodzieżą przykre i bolesne chwile. Na tablicach klasowych przed moim wejściem młodzież wypisywała następujące zdania: *Ukradli nam Chrystusa z krzyża*. Dziewczęta płakały na lekcji, chłopcy nawet kiedy indziej swawolni – obecnie poważni, oblicza blade, usta ściśnięte, z oburzeniem obrzucali mnie nieustannie pytaniami: Co to ma znaczyć? Czy ksiądz Prefekt otrzymał rozporządzenie piśmienne? My sobie kupimy nowe krzyże, tak nie może być! Nauczycielstwo, mimo zakazu, żywo komentowało powyższe wydarzenia, pytając mnie stale, a cóż ksiądz prefekt na to? Staralem się zachować spokój i powagę, by nie dać się sprowokować. W międzyczasie szkoła zawodowa i szkoły podstawowe zajęły pozycję wyczekującą. Na mieście mówiono, że Kierownik szkoły podstawowej N. 1 obstalował u stolarza nowe krzyże. Aż w nocy 8-go na 9-go lutego usunięte zostały wszystkie krzyże z wizerunkami Chrystusa w szkole podstawowej N. 1. Dzień 9-go lutego tj. środa upamiętnił się na zawsze w gronie nauczycielskim i wśród dziatwy szkolnej. Dzieci, począwszy od najmłodszych klas, zrywały nowe krzyże ze ścian, łamały i rzucały do koszów, twierdząc, że to nie poświęcone i bez Chrystusa, one takich nie chcą. W szkole zawrzało jak w ulu, nauczyciele poczuli się bezradnymi. Kierownik nie mógł opanować sytuacji, na korytarzach mrowie głów dziecięcych wzburzonych z obydwóch szkół podstawowych. Pod adresem kierownika szkoły podstawowej N. 1 i jego żony padały okrzyki: *Gorzej niż za Hitlera!* Na drugi dzień przybyłem na lekcje do szkoły podstawowej N. 1, gdzie od pierwszej godziny aż do ostatniej towarzyszył mi stale kierownik szkoły, wizytując moje lekcje, a podczas jednej z przerw oświadczył mi co następuje: *Mamy rzeczowe dowody, że młodzież nie chce krzyża, gdyż go wczoraj połamała*. Na moje pytania skąd się biorą takie zarządzenia odpowiedział, że on jest gospodarzem szkoły, a przemeblowanie klas i sal szkolnych do niego należy. Tak teraz będzie, odrzekł, zaprowadziłem jednolitość w klasach, sam to zrobiłem, mam do tego upoważnienie. Podczas dużej przerwy skontaktowałem się z drugim kierownikiem szkoły podstawowej N. 2, który rzekomo miał się opierać najdłużej powyższym zleceniom. Ten mi oświadczył, że w nocy o godzinie dwunastej został zawezwany przez woźnego do szkoły, gdzie zastał już kierownika szkoły N. 1, jego żonę, inspektora szkolnego i miejscowego działacza społecznego, aktywistę czołowego partii robotniczej. Całe towarzystwo przeszło na teren szkoły podstawowej N. 2, gdzie kazano kierownikowi tejże szkoły usunąć wizerunki Chrystusa z krzyżów. Gdy ten odmówił, kierownik szkoły N. 1 z wyżej wspomnianym działaczem społecznym usunęli krzyże stare, a nowe przygotowane bez wizerunków rozwiesili po klasach.

Na drugi dzień szkoła podstawowa N. 2 przeżyła podobną emocję, jak w szkole N. 1. Tego samego dnia przybyła delegacja Inspektoratu Szkolnego do szkoły zawodowej ogólnokształcącej, której funkcję dyrektora pełni założyciel tej szkoły już w czasie powojennym. Delegacja ta dała zlecenie ustne, by natych-

miast usunięto wizerunki Chrystusa z krzyżów w klasach. Dyrektor polecił przeprowadzenie tej akcji wychowawcom klasowym, którzy się temu kategorycznie sprzeciwili. Jeden z uczniów szkoły zawodowej na skutek polecenia dyrektora odjął wizerunki Chrystusa, pozostawiając same krzyże na czołowych miejscach w klasach¹⁷.

Na tle tej ogólnopolskiej akcji dochodziło do wielu konfliktów. Władze, nakazując usuwanie „emblematów religijnych” ze szkół oraz rugując nauczanie religii, spowodowały w niektórych miejscowościach duże napięcia. Reagowali na to rodzice i dzieci. Niejednokrotnie dochodziło do demonstracji religijnych, śpiewania pieśni *My chcemy Boga*, wysyłania delegacji z petycjami do władz centralnych.

Tam, gdzie wyprowadzono naukę religii ze szkół, już w 1948 r. zaczęto organizować ją w kościołach, na plebaniach oraz w domach prywatnych.

¹⁷ ASEP, sygn. 02270, k. 3–5.

KS. IRENEUSZ BOCHYŃSKI
Łódź

RELACJE MIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM
W OBRZĘDZIE BŁOGOSŁAWIENSTWA
NOWEGO ŹRÓDŁA CHRZCIELNEGO
Aspekt trynitarny i antropologiczny

WPROWADZENIE

W posoborowej liturgii Kościoła sprawowanie błogosławieństw zajmuje coraz bardziej znaczące miejsce. Wśród sakramentaliów ustanowionych przez Kościół dla dobra Ludu Bożego jawią się one jako czynności liturgiczne, które prowadzą wiernych do uwielbienia Boga i przygotowują do przyjęcia głównego skutku sakramentów, a także uświęcają różne okoliczności ludzkiego życia. Odnowione obrzędy błogosławieństw, bogactwem swych treści i swoim znaczeniem, wpływają na kształtowanie postaw życia chrześcijan.

W niniejszym artykule pragniemy podjąć tematykę urzeczywistniania się Bożego błogosławieństwa źródła chrzcielnego w liturgii Kościoła oraz jego znaczenia w życiu Kościoła i poszczególnych ludzi. Poprzez analizę obrzędu błogosławieństwa chrzcielniczy będziemy chcieli ukazać wpływ obecności i działania Boga na codzienne życie chrześcijan.

W tym rozważaniu posłużymy się najpierw analizą strukturalną. Pozwoli nam ona na przeprowadzenie dekompozycji tekstów: obrzędów wstępnych, obrzędu przyjęcia kandydatów do chrztu, Liturgii Słowa, modlitwy błogosławieństwa nowego źródła i obrzędów zakończenia. Wydzielimy w ten sposób wyrażenia (syntagmy), dzięki którym zostaną wydobyte treści dotyczące Boga i człowieka zawarte w poszczególnych tekstach. Następnie, posługując się syntezą teologiczno-liturgiczną, przeprowadzimy refleksję nad implikacjami pastoralnymi, duchowymi, teologicznymi i liturgicznymi omawianego błogosławieństwa.

Księga obrzędów błogosławieństw zawiera dwa sposoby celebracji obrzędu błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego. Pierwszy sposób celebracji obrzędu przypada w momencie, gdy ma być sprawowany chrzest. Drugi zaś wtedy, kiedy nie sprawuje się sakramentu chrztu. W niniejszym opracowaniu omawiamy

obrzęd błogosławieństwa, kiedy ma być sprawowany chrzest, uwzględniamy jednak różnice, jakie występują w drugiej formie obrzędu.

1. OBRZĘDY WSTĘPNE

Podczas liturgicznej procesji wejścia, śpiewa się Litanie do Wszystkich Świętych. Wstawiennictwo Kościoła Chwały ma bowiem dla wspólnoty wierzących duże znaczenie duchowe. Błogosławieni Ojca otrzymali już zbawienie wieczne, które jest celem tej pielgrzymiej drogi. W czasie przyjmowania sakramentu chrztu otwiera się ona dla nowego człowieka podczas jego zanurzenia w źródle wody żywej, tryskającej ku życiu wiecznemu.

Błogosławieństwo tu omawiane, jak każde błogosławieństwo, najpierw służy uwielbieniu Boga, a później budowie, wzrostowi i umocnieniu wspólnoty. Osoby ochrzczone są bowiem poświęcone Bogu i wchodzą mocą chrztu w powierzone sobie odpowiednie zadania. Mają udział w celebracji życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W ten sposób można powiedzieć, że błogosławieństwo nowego źródła staje się zewnętrznym znakiem włączenia wszystkich wierzących w Chrystusa.

Unoszący się z kadzielnicy dym, który towarzyszy procesji wejścia, potwierdza jedność całego Kościoła pielgrzymującego i Kościoła Chwały. Jak czytamy w Apokalipsie, jest zewnętrznym znakiem modlitwy świętych przed tronem Boga. Jest to modlitwa wstawiennicza i prośba o Boże błogosławieństwo dla zgromadzonej w określonym celu wspólnoty wierzących.

W liturgii obrzędów wstępnych wyraźnie zaznacza się trynitarna formuła pozdrowienia, która wskazuje na obecność wszystkich Trzech Osób Bożych w obrzędzie. Tak wyraża się też otwartość Boga, Jego niezmierna miłość, obfita łaska i dar jedności dla wszystkich, którzy gromadzą się we wspólnocie wiernych.

Przygotowanie zgromadzonych do udziału w obrzędzie odbywa się w formie pouczenia, które podkreśla znaczenie i wartość sakramentu chrztu świętego. Proponowany tekst wprowadzenia, brzmi następująco:

Drodzy bracia i siostry, będziemy uczestniczyć w radosnym obrzędzie. Pobłogosławimy bowiem dzisiaj nowe źródło chrzcielne i udzielimy tym wybranym sakramentu odrodzenia, aby dostąpili Bożego miłosierdzia i stali się członkami Kościoła, ludu nabytego przez Boga na własność; aby zjednoczyli się z Chrystusem, Pierworodnym spośród wielu braci; aby otrzymali Ducha przybrania i jako dzieci Boże mogli się modlić do Ojca, który jest w niebie.

Wprowadzenie wyraźnie wskazuje okoliczność zgromadzenia żywej wspólnoty Kościoła. Jest nią udział w radosnym obrzędzie błogosławieństwa nowego źródła. Po błogosławieństwie chrzcielniczy dokona się włączenie do Kościoła wybranych, *aby zjednoczyli się z Chrystusem* i stali się członkami jego Ciała. To zjednoczenie obfituje w Bożą łaskę. Pozwala ona *dzięki Duchowi przybrania modlić się ochrzczonym do Ojca*, o wszelkie błogosławieństwo i łaskę w ich życiu.

Obrzędy wstępne kończy modlitwa, poprzedzona zachętą i chwilą liturgicznego milczenia. W tym czasie, każdy może wypowiedzieć w ciszy swego serca to, co w modlitwie przewodniczący liturgii wyrazi słowami:

*Boże, Ty przez sakrament odrodzenia pomnażasz liczbę swoich przybranych dzieci. Spraw, aby wszyscy, którzy odrodzą się w tym zbawczym źródle, życiem i postępowaniem wielbili Twoje imię i pomnażali świętość Kościoła – Matki.
Przez Chrystusa Pana naszego.*

Modlitwa ta skierowana jest *do Boga Ojca*, który przez misterium sakramentu odrodzenia *nieustannie pomnaża liczbę swoich dzieci* – rodzi je *w łonie świętej Matki – Kościoła*. To odrodzenie sprawia, że życie przybranych dzieci Bożych zostaje odmienione. *Skutki* tej przemiany stają się *widoczne w ich życiu i postępowaniu*. Uzewnętrzniają się także we wdzięczności Bogu i *uwielbieniu Jego imienia*.

2. OBRZĘDY PRZYJĘCIA KANDYDATÓW DO CHRZTU

Kościół, otrzymawszy misję głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu, zawsze uważał, że według słów Pańskich: „Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i Ducha Świętego nie może wejść do Królestwa Bożego”. Dlatego w trosce o powiększanie rodziny dzieci Bożych sprawuje obrzęd przyjęcia, mając na względzie to, że przyjęte dzieci czy dorośli wychowywani byli w chrześcijańskiej wierze, która zmierza do poznania planu Bożego w Chrystusie, by w końcu móc swoim życiem potwierdzić wiarę, w której zostali ochrzczeni.

Po modlitwie rozpoczyna się przyjęcie kandydatów¹. Opuszcza się go, gdy sprawuje się obrzęd błogosławieństwa bez sprawowania sakramentu chrztu.

Szafarz na początku zwraca się do rodziców dziecka lub do dorosłego kandydata z zapytaniem o imię². Kandydat nie jest bowiem kimś anonimowym, jako osoba zdobywa prawa i obowiązki w społeczności Kościoła³.

Dialog prowadzony między szafarzem a rodzicami i chrzestnymi dotyczy prezentacji kandydatów do chrztu oraz złożenia zobowiązań przez rodziców i chrzestnych. Przyjmują oni na siebie obowiązek chrześcijańskiego wychowywania kandydata i umacniania go w wierze. Obrzęd jest zwięzły i niezwykle wymowny. Zarówno szafarz, jak i rodzice i chrzestni w imieniu wspólnoty chrześcijańskiej czynią znak krzyża na czole kandydata. Ten znak krzyża wyraża radość przyjęcia do wspólnoty chrześcijańskiej. Jednocześnie zamyka on pierwszą część obrzędu⁴.

¹ *Księga błogosławieństw* w punkcie 849 odsyła do *Obrzędów chrztu dzieci lub dorosłych*.

² Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1992.

³ S. Czerwik, *Sakrament chrztu*, Katowice 1973, s. 85.

⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1989–1992, s. 41.

Po raz pierwszy znak Chrystusa Zbawiciela zostaje przyjęty przez kandydata. Nie można pomyśleć o innym geście niż właśnie znak Jezusa Chrystusa – Zbawiciela, do którego wspólnota należy i która nazywa się Jego imieniem.

3. WYBRANE TEKSTY LITURGII SŁOWA

Słowo Boże podczas sprawowania obrzędu błogosławieństwa jest podobne do tego, jakie stosujemy przy sprawowaniu chrztu świętego⁵.

W *Księdze błogosławieństw* znajdujemy odsyłacz do *Księgi obrzędów chrztu dzieci*, która proponuje jedno lub dwa czytania, wybrane ze Starego i Nowego Testamentu⁶.

Teksty ze Starego Testamentu

Proponowane czytania ze Starego Testamentu ukazują wartość i symbolikę wody, która daje życie i oczyszcza. Głęboka symbolika tekstu modlitwy błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego, która zwraca uwagę, na Naród Wybrany, który szczególne znaczenie przypisywał właśnie wodzie, odnosi się do symbolu życia i pomyślności. Od wody bowiem było uzależnione życie i urodzaj. Wyraźnie to widać przy porównaniu urodzajnej gleby i pustyni. Innym znaczącym obrazem jest tu woda, wypływająca ze świątyni. Dokądkolwiek ona dotrze, wszystko pozostawi przy życiu i wszystko zostanie uzdrowione⁷.

Przykładem obrazującym tę symbolikę jest lektura z Księgi proroka Ezechiela:

Tak mówi Pan: „Zbiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokroję was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was z wszelkiej zmyy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe, i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali. Wtedy będziecie mieszkali w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem” (Ez 36, 24–28).

W studium biblijnym bierzemy jako pomoc, znaczące wyrażenia, które w czasie analizy przybliżą nam wybrany tekst.

Wyrocznia Ezechiela, proroka – kapłana, określa bliżej i motywuje zbawczą ingerencję Boga w życie swego ludu, który źródło prawdziwego życia, znajduje w Nim samym. Wybawienie to jest rzeczywistym darem łaskowości Jahwe. Dzięki specjalnej Jego dobroci następuje gruntowne wewnętrzne odrodzenie.

⁵ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, a także *Obrzędy chrztu dzieci*.

⁶ Wj 17, 3–7; Ez 36, 24–28; 47, 1–9.12; Rz 6, 3–5; 8, 28–32; 1 Kor 12, 12–13; Ga 3, 26–28; Ef 4, 1–6; 1p. 2, 4–5.9–10; Mt 22, 35–40; 28, 18–20; Mk 1, 9–11; 10, 13–16; 12, 28b–34; J 4, 5–14; 6, 44–47; 7, 37b–39a; 9, 1–7; 15, 1–11; 19, 31–35.

⁷ Por. Ez 47, 1–9.12.

Bóg wyraża swoją troskę o lud słowami proroka: *Zbiorę was, przyprowadzę, pokropię czystą wodą, abyście stali się czystymi i oczyszczę* (Ez 24, 36). Należy zwrócić uwagę na pewną kolejność dzieł dokonywanych przez Boga względem wybranych. Najpierw mówi o zgromadzeniu rozproszonych⁸. Podobnie jak Pasterz gromadzi owce, tak Bóg gromadzi swój lud⁹. Przyprowadza go do owczarni, gdzie jest bezpieczny, a przez obmycie wodą oczyszcza z wszelkiego brudu.¹⁰ Bóg dokonuje tego poprzez obmycie swojego ludu wodą czystą. Nie jest to zwykła woda, codzienna, ta woda ma moc oczyszczania z wszelkiej zmazy wszystkich, którzy pojęli łaskę wiary.

Po zgromadzeniu i oczyszczeniu ludu, dokonuje się jego przemiana. Bóg mówi: *Dam wam serce nowe, z ciała, odbiorę serce kamienne* (Ez 26). W tym wyrażeniu uwydatnia się stwórcze dzieło oraz jego Stwórcy. Bóg dokonuje zmiany w życiu człowieka w takim stopniu, że potrafi utworzyć nowego człowieka¹¹, prawdziwie żyjącego, przemieniając serca kamienne na serca z ciała¹².

Bóg dokonuje swych dzieł mocą Ducha Świętego. Mówi: *Ducha mego tchnę, abyście żyli* (Ez 36, 27), Ducha, który w wierzących obiera sobie przybytek i sprawia, że będą żyli według Bożego prawa. Duch Święty jest podstawą wewnętrznej przemiany wszystkich wiernych. Napelnieni Duchem Świętym ochrzczeni odnajdują drogę *nakazów i przykazań, by według nich postępować* (Ez 36, 27). Doprowadza to do zmiany ich mentalności i sposobu bycia, do czego oczywiście pobudza ich wiara i odpowiedź na Słowo Boże, wiąże się to z zerwaniem z przeszłością i zwróceniem się ku przyszłości całkowicie nowej¹³.

Owoce takiego odrodzenia jest powrót do żyznej ziemi Bożych obietnic na zawsze. Bóg mówi: *Będziecie mieszkać* (Ez 36, 28). Ten punkt patrzenia na zbawczą ingerencję Boga jest przekazaną objawioną racją tajemnicy odkupienia, dokonanej później przez Chrystusa. Naród wybrany doskonale wiedział, czym jest tułaczka. Możliwość osiedlenia się, posiadania własnego domu jest sprawą ogromnej wagi. W domu można odnaleźć poczucie bezpieczeństwa, stanowi przyczółek i twierdzę obronną przed wrogami¹⁴.

Bóg, wypełniając swe dzieło, posuwa się jeszcze dalej. Będzie sprawował opiekę nad Izraelem. *Będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem* (Ez 36, 28). To stwierdzenie jest wyrazem bezgranicznej miłości Boga do człowieka. Jest to jednocześnie niewątpliwa zapowiedź dzieła zbawienia i odkupienia, które dokona się w Chrystusie.

⁸ Por. Łk 13, 34b. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta pod skrzydła.

⁹ Por. przypowieść o dobrym Pasterzu, J 10, 16.

¹⁰ Jest to wyraźna aluzja względem zgromadzenia uczestniczącego w obrzędzie błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego.

¹¹ To wyrażenie jest porównaniem starego człowieka – Adama do nowego człowieka – Chrystusa.

¹² Należy pamiętać, że serce uważano w Biblii za siedlisko uczuć miłości i miłosierdzia, siedlisko myśli i całej osobowości człowieka.

¹³ A. Durak, *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych drogą do miłości*, Warszawa 1991, s. 15.

¹⁴ Por. także Ps 127 (126).

Teksty z Nowego Testamentu

Teksty Nowego Testamentu proponowane przy obrzędzie zawierają naukę Chrystusa, stanowiącą dopełnienie Starego Testamentu. Przekazują one przyjmującym chrzest pouczenia, nawiązując do przykładu Jezusa, przyjmującego chrzest od Jana. Zawsze jednak ukazują wartość chrztu zanurzającego nas w śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu. Wybrany przez nas z obrzędu tekst, brzmi następująco:

Gdy *Jezus umarł*, ponieważ *był to dzień Przygotowania*, aby zatem ciała nie pozostały na krzyżu w szabat, ów bowiem dzień szabatu był wielkim świętem, Żydzi prosili Piłata, aby ukrzyżowanym połamano gołenie i usunięto ich ciała. Przyszli więc żołnierze i połamali gołenie tak pierwszemu, jak i drugiemu, którzy z *Nim byli ukrzyżowani*. Lecz gdy *podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł*, nie łamali Mu gołeni, tylko *jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok* i natychmiast *wypłynęła krew i woda*. *Zaświadczył* to ten, *który widział*, a *świadectwo* jego *jest prawdziwe*. On wie, że *mówi prawdę, abyście i wy wierzyli* (J 19, 30b–35).

W perykopie ewangelicznej poniższe wyrażenia stają się najgłębszą treścią misterium męki i śmierci Jezusa.

Posłannictwo Ojca wykonało się. *Jezus umarł, a był to dzień Przygotowania* (J 19, 30b–31). Najwyraźniej zbieżność czasowa z faktem, iż był dzień Przygotowania do obchodów święta Paschy, uwydatnia charakter paschalny męki Jezusa. Mówi o wypełnieniu się Starego Testamentu w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa.

Dołączenie w opisie wzmianki o złoczyńcach, *którzy z Nim byli ukrzyżowani* (J 19, 32b) jest ukazaniem wspólnoty z Ukrzyżowanym. To wyrażenie wydaje się wskazywać na chrzest. Jest on przecież zanurzeniem w męce i śmierci Chrystusa, a więc udziałem w Jego krzyżu, by wraz z Nim powstać do nowego życia¹⁵.

Śmierć krzyżowa przypieczętowała zatem całe dzieło odkupienia. Następuje rutynowa praktyka urzędowego stwierdzenia faktu śmierci: *podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł* (J 19, 33). Odwieczne rozporządzenie Ojca sprawiło, że pluton egzekucyjny nie dopełnił względem Jezusa swych czynności. W ten sposób spełnił się najgłębszy sens Pisma, dotyczący baranka ofiarowanego w dniu Paschy. *Jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok* (K 19, 34a). Cios żołnierza, chociaż zadany w innym celu, otwiera szeroko strumień zbawczych łask.

Z przebitego boku *wypłynęła krew i woda* (J 19, 34b). Są one symbolami obfitości i miłości nowej ery zbawienia. Krew dodaje realizmu. Łączy niejako starotestamentalne ofiary krwawe z ofiarą krzyża. Woda natomiast nabiera nowego znaczenia, nadając ofierze duchowy profil miłości¹⁶.

Obecność przy Chrystusie w czasie Jego męki i śmierci pociąga za sobą obowiązek świadectwa. O tym wszystkim *zaświadczył, który widział, a świadectwo jest prawdziwe* (J 19, w. 35). Wyrażenie „który widział”, należy tu szczególnie podkreślić. Stanowi ono swego rodzaju wprowadzenie do błogosławieństwa tych,

¹⁵ Por. *II Modlitwa Eucharystyczna oraz Obrzędy chrztu dzieci*, s. 34.

¹⁶ Por. *Prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa*, nr 48, MR, s. 203*.

k którzy „nie widzieli, a uwierzyli”. Ten, który widział *mówi prawdę, abyście i wy wierzyli* (J 19, 35b). Jest to wskazanie dla wszystkich, którzy pragną zbliżyć się do Chrystusa i mieć dostęp do źródła wytryskującego z boku Chrystusa. W ten sposób poprzez słuchanie i świadectwo rodzi się wiara¹⁷.

4. BŁOGOSŁAWIENSTWO NOWEGO ŹRÓDŁA

Teksty Liturgii Słowa pozwalają nam dojrzałej spojrzeć na modlitwę błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego, która następuje po wprowadzeniu przewodniczącego liturgii:

Boże, Stwórco świata i Ojciec wszystkich ludzi, dziękujemy Ci, że pozwalasz nam uroczystie pobłogosławić to źródło, z którego płynie zbawienie Twojego Kościoła. Jak po grzechu zamknęła się przed ludźmi brama raju, tak tutaj otwiera się dla nich brama duchowego życia Kościoła. Ci, którzy przychodzą na świat skażeni brudem grzechu pierwotnego, przez obmycie w tej kąpieli stają się czysti i nieskażeni. Strumienie tej wody oczyszczają ich z grzechów i bogactwem cnót użyźniają ich dusze. Stąd tryska woda, która wypływa z przebitego boku Chrystusa, zaspokaja wszelkie pragnienie i daje życie wieczne. Tutaj zapala się pochodnia wiary, której święty płomień rozprasza ciemności umysłu i odsłania odrodzonym niebieskie tajemnice. Wierzący, zanurzeni w tej wodzie, jednoczą się z Chrystusem w Jego śmierci i razem z Nim powstają do nowego życia.

Prosimy Cię, Boże, zeslij na tę wodę płodną moc Ducha Świętego. Jak On osłonił Maryję Dziewicę, aby zrodziła Pierworodnego Syna, tak niech zapłodni łono Kościoła Oblubienicy, aby jako matka zrodził dla Ciebie, Ojciec, wiele dzieci i mieszkańców nieba.

Spraw, Panie, niech ci, którzy odrodzą się z tego źródła, czynami potwierdzają to, co przyrzekać będą przez wiarę; niech życiem okazują godność, którą otrzymają mocą Twojej łaski. Choć pochodzą z różnych narodów i stron świata, niech po obmyciu w tym życiodajnym źródle staną się braćmi żyjącymi w miłości i wzajemnej zgodzie. Niech jako dzieci naśladują dobroć Boga Ojca, jako uczniowie strzegą słów Chrystusa Nauczyciela, niech głos Ducha Świętego rozbrzmiewa w nich jak w świątyni. Niech będą świadkami Ewangelii i wykonawcami sprawiedliwości. Niech mocy Chrystusowego Ducha poddadają doczesną wspólnotę ludzi, a kiedyś staną się mieszkańcami wiecznego Jeruzalem.

Przez Chrystusa Pana naszego. Amen.

Z niniejszego tekstu modlitwy błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego wybraliśmy następujące wyrażenia syntagmatyczne:

- Stwórco, Ojciec wszystkich ludzi
- dziękujemy Ci, że pozwalasz pobłogosławić to źródło
- płynie zbawienie
- po grzechu zamknęła się brama raju
- tutaj otwiera się brama życia Kościoła
- skażeni brudem grzechu pierwotnego, przez obmycie kąpieli stają się czysti
- Strumienie oczyszczają z grzechów użyźniają ich dusze

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, s. 5.

- tryska woda z przebitego boku Chrystusa
- zaspokajają pragnienie i dają życie
- zapala się pochodnia wiary
- płomień rozprasza ciemności i odsłania tajemnice
- zanurzeni w wodzie, jednoczą się z Chrystusem w Jego śmierci
- powstają do nowego życia
- ześlij na wodę płodną moc Ducha Świętego
- osłonił Maryję aby zrodziła
- zapłodni łono Kościoła Oblubienicy, aby jako matka zrodził dzieci mieszkańców nieba
- Spraw, odrodzą się źródła, potwierdzają przyrzekać
- życiem okazują godność, mocą łaski
- po obmyciu w życiodajnym źródle staną się braćmi w miłości zgodzie
- naśladową dobroć Ojca
- uczniowie strzegą słów Nauczyciela
- głos w nich
- będą świadkami, wykonawcami
- mocy Ducha poddają wspólnotę ludzi, staną się mieszkańcami Jeruzalem

Syntagmy stanowią nieodzowną pomoc w analizie. Ze względu na wielość tematów i treści oraz porównań biblijnych między wydarzeniami zbawczymi, a także w odniesieniu do celebrowanego wydarzenia i jego przyszłych owoców, omawiamy je według podanej kolejności. W poszczególnych akapitach wyodrębniamy je kursywą.

Modlitwa błogosławieństwa jest punktem kulminacyjnym obrzędu błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego. W swojej treści odnosi się do starotestamentalnych działań Bożych, jak również dzieł z czasów Nowego Testamentu. Obejmuje także te dzieła Boże, które dokonują się wobec uczestniczących w obrzędzie.

Zgodnie ze strukturą modlitwy następuje inwokacja. Adresatem modlitwy jest Bóg *Stwórca i Ojciec wszystkich ludzi*. Znana teologiczna, praktyczna zasada przypisywania poszczególnym osobom boskim szczególnych dzieł, jak np. dzieła stwórczego – Bogu Ojcu, odkrywa i ukazuje nam Stwórcę wszystkiego, ze wskazaniem szczególnego, najdoskonalszego dzieła, jakim jest człowiek. Źródłem istnienia człowieka jest Bóg, jednakże źródłem życia w Bogu dla wierzących jest sakrament chrztu świętego. Dlatego obrzęd błogosławieństwa nowego źródła jest ukazaniem i przybliżeniem tej wielkiej tajemnicy bliskości między człowiekiem a Bogiem, której symbolem jest nowe źródło chrzcielne.

W tym konkretnym kontekście możemy zrozumieć, dlaczego modlitwa utrzymana jest w tonacji dziękczynienia. Dziękujemy bowiem Bogu za wielkie dary Jego dobroci i miłości, zwłaszcza za to, że *pozwała pobłogosławić nowe źródło*. To przyzwolenie wskazuje na podjętą przez Boga inicjatywę zbawczą względem człowieka, mimo iż grzech przerwał jedność i harmonię, jaka była na początku stworzenia. Tym bardziej w sprawowanym obrzędzie uwydatnia się

przywrócona jedność i godność dzieci Bożych, gdy w później sprawowanym sakramencie chrztu dokona się duchowe zrodzenie dzieci Boga.

Nowe źródło chrzcielne staje się dla wspólnoty miejscem mocy, odrodzenia i nowego życia – stąd *plynie zbawienie* Kościoła. W tym miejscu nasuwają się obrazy biblijne, które analizowaliśmy wcześniej. Obraz wody wypływającej ze świątyni, która utrzymywała przy życiu i uzdrawiała wszystko dokądkolwiek dotarła. Tak i woda chrztu jest nośnikiem zbawienia dla Kościoła – wspólnoty ludzi wierzących.

Grzech oddalił człowieka od Boga i sprawił, że *zamknęła się brama raju*. Biblijna brama utraconego raju oraz symbole cherubów i miecza o połyskującym ostrzu, umieszczonego w bramie, akcentują bezwzględną niemożność powrotu o własnych, ludzkich siłach do pierwotnego stanu szczęścia oznaczonego obrazem raju.

Wskazując na źródło oraz porównując obrazy wypływającej wody i zamkniętej bramy, można śmiało powiedzieć, iż to właśnie *tutaj otwiera się brama życia Kościoła*.

Określenie grzechu jako brudu, zmyś sprawia, że symbol wody staje się czytelny, jako obmywający z tej zmyś grzechu. Jednocześnie woda jest nośnikiem życia. Synonimiczność wody i życia stanowi zasadniczy element ukazujący znaczenie chrztu¹⁸. Zanurzenie w wodzie powoduje oczyszczenie i odrodzenie w Chrystusie, który jest źródłem wody żywej.

Odrodzeni ze źródła wody i z Ducha z *Chrystusem powstają do nowego życia*. To źródło wody żywej, którym jest Chrystus, jest źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu.

Łono Kościoła, porównane do niepokalanego łona Najświętszej Maryi Panny i objęte tym samym działaniem mocy Ducha Świętego, sprawia, że odrodzeni z tego źródła, narodzili się dla Boga w Kościele jako dzieci światłości. W słowach modlitwy znajdujemy tekst, który można odnieść do śpiewanego w Wigilię Paschalną *Orędzia Wielkanocnego*, które jest wysławianiem Chrystusa – niegasnącego Światła rozpraszającego ciemności nocy. Płonący paschał to *zapalona pochodnia wiary. Jej płomień rozprasza ciemności*.

Konstrukcja modlitwy błogosławieństwa kierując modły do Ojca przez Chrystusa, ukazuje dziękczynienie Kościoła i prośbę wspólnoty. Dotyczy ona zarówno przedmiotu, jakim jest woda, która ma oczyszczać i odradzać, jak również podmiotu, jakim są ci wszyscy, którzy korzystając z tego źródła, będą dostępowali łaski chrztu.

Do uznania pozostawiono wykonywanie po błogosławieństwie śpiewu o charakterze chrzcielnym lub antyfony, wyrażających radość i będących uwielbieniem Boga.

Nad wodą rozbrzmiewa głos Ojca,
jaśnieje chwała Syna,
a miłość Ducha Świętego daje życie.

¹⁸ Por. teksty biblijne opisujące działanie zbawcze Boga, np. opis potopu, obmycie Naamana, cytowany fragment z Księgi Ezechasza, w NT – obmycie i uzdrowienie jako wyzwolenie od kary za grzech.

Ta krótka antyfona w sposób bardzo syntetyczny i przejrzysty ukazuje obrazowo udział wszystkich trzech Osób Bożych w obrzędzie. Widoczne są także w tekście owoce działania Bożego: chwała, miłość i nowe życie.

Następnie przewodniczący liturgii, jeśli jest to przewidziane, okadza źródło. Symbolikę kadzidła opisano już przy omawianiu obrzędów wstępnych. Należy jednak dodać, że to właśnie kadzidło wyraża tajemnicę śmierci, miłości i ofiary. W Piśmie Świętym czytamy, że takie są modlitwy świętych, jak dym kadzidła, bezinteresowne, wielbiące Boga i Jego wielkość. Jeżeli jednak nie sprawuje się sakramentu chrztu, to nie okadza się źródła, lecz dokonuje się obrzędu pokropienia wiernych wodą pobłogosławioną, zaczerpniętą z nowego źródła. Ten obrzęd jest okazją do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych i wyznania wiary w Trójjedynego Boga.

5. OBRZĘDY ZAKOŃCZENIA

Na zakończenie obrzędu odmawiana jest modlitwa wspólna. Poszczególne wezwania mają formę anamnesticzno-błagalną. Jeśli zaś w czasie obrzędu nie sprawuje się chrztu, to zakończeniem modlitwy wspólnej jest wprowadzenie do modlitwy Pańskiej. Następuje modlitwa *Ojciec nasz*, po której zakończeniu przewodniczący odmawia modlitwę końcową:

Boże, Ty sprawiasz, że dzięki obmyciu wodą przechodzimy ze śmierci do życia. Daj, niech ci, którzy w tej chrzcielnicy zostaną złączeni z Chrystusem w Jego śmierci, będą uwolnieni od grzechów i razem z Nim powstaną z martwych, obleczeni nieskalaną szatą nieśmiertelności. Przez Chrystusa, Pana naszego.

Ta modlitwa, skierowana do *Boga Ojca*, ma charakter błagalny. Dotyczy ona przewidzianych zbawiennych skutków dla korzystających z owoców męki Chrystusa. *Przejście ze śmierci do życia* jest wspomnieniem zamkniętej starotestamentalnej bramy raju, która w chrzcie otwiera się szeroko dla wierzących. *Złączenie przez chrzest z Chrystusem w Jego śmierci* daje błogosławioną nadzieję *powstania z martwych i nieśmiertelności*.

Obrzęd błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego kończy się udzieleniem zgromadzonemu Kościołowi błogosławieństwa. Może ono odbyć się w trynitarnej formie, ze szczególnym uwzględnieniem ojców dzieci, matek i samych dzieci. Taka formuła przewidziana jest wówczas, gdy błogosławieństwo nowego źródła połączone jest ze sprawowaniem chrztu świętego. Po modlitwie końcowej następuje błogosławieństwo i pieśń końcowa.

Kościół daje dowód swej wiary przez błogosławieństwo znakiem zbawienia w Chrystusie – krzyżem.

Po błogosławieństwie można wykonać pieśń. Wskazana jest pieśń paschalna lub dziękczynna, np. *Magnificat* – dziękczynienie Bogu za wielkie rzeczy, które nam uczynił.

WYBRANE TREŚCI TEOLOGICZNO-LITURGICZNE BŁOGOSŁAWIEŃSTWA NOWEGO ŹRÓDŁA CHRZCIELNEGO

Po omówieniu celebracji, przedstawiamy teologiczno-liturgiczne treści wynikające z analizy obrzędu. Spróbujemy ukazać, jak prezentowane tu treści błogosławieństwa korelują ze Słowem Bożym i wpadają jak ziarno w serce człowieka¹⁹.

Słownik treści teologiczno-liturgicznych, który został zamieszczony na końcu niniejszego artykułu, umożliwia przedstawienie omawianego obrzędu błogosławieństwa w jego dynamicznym aspekcie treści teologiczno-liturgicznych. Według intensywności powtarzających się w słowniku treści wyrażen, za najobszerniej reprezentowane teologiczne wymiary błogosławieństw trzeba uznać, wymiar: trynitarny, antropologiczny, eklezjalny i ekonomiczno-zbawczy. Naszą uwagę koncentrujemy na przedstawieniu wymiaru trynitarnego i antropologicznego.

1. OBRAZ BOGA

Sprawowanie obrzędu błogosławieństwa chrzcielnicy należy do całej wspólnoty Kościoła. Kościół bowiem jest żywym organizmem utworzonym przez Boga. Bóg, od którego pochodzi wszelkie błogosławieństwo, pozwala, by ludzie jako wspólnota Kościoła błogosławili Jego imię. Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa, którego On jest Głową. Pouczony nakazem Zbawiciela, czerpie od swego Założyciela moc i łaskę, dzięki którym sam staje się błogosławieństwem dla świata. Ponadto Kościół jest świątynią Ducha Świętego, który w Nim zamieszkuje i działa, uświęcając Go. Mocą Ducha Świętego Kościół wyraża swoją posługę względem ludzi i świata. Wzywa ludzi do wielbienia Boga, zaprasza do modlitwy o Jego opiekę, zachęca do zasługiwania świętym życiem na Jego miłosierdzie²⁰.

Choć w omawianym przez nas błogosławieństwie znajdujemy niewiele bezpośrednich odniesień do Trójcy Przenajświętszej w modlitwach czy w Liturgii Słowa, to jednak każde zgromadzenie liturgiczne dokonuje się w imię Boga w Trójcy Jedynego i w to samo imię następuje jego rozesłanie. Nie można zatem nie zauważyć, że w liturgii błogosławieństwa uczestniczą przede wszystkim trzy Osoby Boskie²¹.

¹⁹ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, s. 109.

²⁰ Por. WTP, nr 9. Odnosząc się do nauki Ojców Kościoła i dokumentów Soboru Watykańskiego II, w tej części Wprowadzenia zostaje przedstawiona wartość i sens błogosławieństw w życiu Kościoła.

²¹ Por. A. M. Triacca, *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, s. 118, a także A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, Padova 1987, ss. 246–249; oraz A. Durak, *Treści uczestnictwa...*, s. 81.

W wybranym przez nas formularzu błogosławieństwa najczęściej zwracamy się do Boga²². Jeszcze bardziej przybliży nam Boga fakt, że jest On naszym Ojcem²³. Treści teologiczne tych wyrażen odnoszą się do przejawów działania Boga względem człowieka. Odnoszą się one do Boga Trójjedynego i dotyczą Jego atrybutów jako Boga miłosierdzia²⁴ i Boga pokoju²⁵. Łaska Boża sprawia, że człowiek zostaje przyjęty do wspólnoty Kościoła i dzięki temu może uczestniczyć w życiu wspólnoty i w życiu Boga²⁶. Nieustannie musi on wzrastać i umacniać się tą mocą łaski. W ten sposób człowiek jest zdolny do uczestniczenia w kulcie i do oddawania Bogu czci²⁷. Dzięki Bożej łasce człowiek zbliża się do Boga, przystępując do Niego, jako do Źródła Wszelkiego Błogosławieństwa. To we wspólnocie Kościoła wierzący spotykają Boga łaski w konkretnych przejawach Jego działania. Dokonują się one poprzez zbawczą interwencję poszczególnych Osób Boskich.

Swoją odpowiednią rolę spełnia Syn Boży działający przez Słowo i obecny jako dar Ojca w sakramentach, które są owocem Misterium Paschalnego. Kościół czerpie z tego daru zwłaszcza w sakramencie Eucharystii, który następnie przetwarza jego działanie, tak iż staje się On błogosławieństwem dla świata. Jako powszechny sakrament zbawienia, Kościół dokonuje dzieła uświęcenia, wraz z Chrystusem Głową, w Duchu Świętym, wielbiąc Ojca. Duch Święty nadaje dynamiczności całości działań Kościoła, a Kościół, realizując swoją posługę, czyni to wszystko mocą Ducha Świętego.

Trzeba zauważyć, że błogosławieństwo jest dziełem nie tylko samego Ojca, ale wszystkich Osób Boskich, a więc i Syna i Ducha Świętego²⁸. W celu pełniejszego przedstawienia obrazu Boga zaprezentujemy w kolejności obraz poszczególnych Osób Bożych. Przejawy Ich obecności i działania składają się w całość zbawczego działania Boga względem człowieka. Człowiek bowiem jest nie tylko najdoskonalszym dziełem stwórczym Boga, ale przede wszystkim podmiotem Jego zbawczego działania.

²² Por. LSCh, nr 850, MCh, nr 853, MWCh, nr 848.

²³ Por. MCh, nr 853.

²⁴ Ubogaceniem tematu miłosierdzia, odnoszącym się do wymiaru antropologicznego, jest dzieło A. Benninga, *Über den Trost. Ein Essay zur Anthropologie und Theologie des Trostes*, Lönningen 1990, s. 17–35.

²⁵ Tamże, por. także K. Becker, *Der Gott der Hoffnung und der Freude*, Freiburg–Basel–Wien 1976, s. 65, gdzie autor pisze na temat korelacji atrybutów Bożych.

²⁶ Por. KK, nr 48.

²⁷ Por. J. A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Postawy i historia form liturgii*, Kraków 1992, s. 73. W tej części swojej pracy autor odwołuje się do poglądu reprezentowanego przez G. Söhngena, który mówi o mistycznym porządku żywej obecności uwielbionego Chrystusa przez swego Ducha w Kościele za pomocą słowa i sakramentu. Przyjmuje on porządki „mistyczny”, „eklezyjalny” i „sakramentalny” za równoznaczne. Idąc tym torem myślowym, należy odnieść ten pogląd także do liturgii sakramentaliów, do których należą błogosławieństwa. Są one przecież kontynuacją porządku sakramentalnego.

²⁸ Por. A. Durak, *Teologia błogosławieństw w ogólności*, „Seminar” 13 (1997) 7.

Bóg Ojciec

Wspólnota za pośrednictwem przewodniczącego zwraca się do Boga, Ojca, Pana i Stwórcy. Kościół wzywa pomocy Boga, który jest Ojcem wszystkich ludzi. Tylko On może dopomóc człowiekowi, którego stworzył. Poprzez swe działanie mocą łaski uzdalnia ludzi, by stawali się uczestnikami w dziele świętych. Świadomy udział w błogosławieństwie ma dopomóc człowiekowi w jego drodze do świętości. Na tej drodze, jak wynika z tekstów, nieodłącznym towarzyszem jest sam Ojciec. Asystencja Boga Ojca nie ogranicza się jedynie do Jego zwykłej obecności. W modlitwie błogosławieństwa wspominamy Ojca szczerze zatroskanego o nas²⁹.

Najczęściej Bóg Ojciec jawi się wspólnocie wiernych jako Bóg dobroci³⁰. Ukazanie dobroci Ojca następuje w części anamnetycznej modlitwy. Wyraża się ono w ukazaniu przejawów Bożej dobroci w historii zbawienia. W modlitwie błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego wspomnienie dobroci Boga wieńczy wezwanie do naśladowania dobroci Ojca. Obraz dobroci Boga jest konieczny nie tylko dla człowieka, ale również dla całego stworzonego świata³¹.

Innym, często używanym, atrybutem Boga Ojca jest miłosierdzie. W swojej dobroci i miłości, Bóg staje we wspólnocie jako Ojciec bogaty w miłosierdzie³². Miłosierdzie jest owocem miłości. Ojciec okazuje je wszystkim pokoleniom ludzkim, które strzegą Jego praw i nakazów. Podobnie jak omawiana wcześniej dobroć Boga, miłosierdzie Boże ma być wzorem postępowania człowieka. Ci bowiem, którzy zostali złączeni z Chrystusem i nazwani wybrańcami, winni dążyć do świadczenia miłosierdzia względem bliźnich i uwielbiać miłosierdzie Boga. Boże miłosierdzie jest przedstawiane przede wszystkim podczas Liturgii Słowa. Koreluje ono wyraźnie z Bożą dobrocią³³. Bóg, będąc ich pełnią, zawsze przychodzi z pomocą swojemu ludowi, który tak jak potrafi, każdego dnia stara się świadczyć o Bożym miłosierdziu i Bożej dobroci.

Podczas celebracji liturgii błogosławieństwa zwracamy się w modlitwie także do Boga Świętego³⁴. Wspólnota skierowuje wyznanie świętości do Boga, dając tym samym wyraz najwyższej Jego transcendencji i niedoścignionej doskonałości.

Jak wynika z przedstawionych treści, Bóg Ojciec w liturgii błogosławieństwa chrzcielniczy odgrywa ważną rolę. Jego działanie stanowi swego rodzaju principium w działaniu pozostałych Osób Boskich. Ich rolę w liturgii ukazują również

²⁹ Por. MCh, nr 853, MWCh, nr 848.

³⁰ Por. MCh, nr 853.

³¹ Okazywanie przez Boga dobroci jest jednym ze sposobów Jego komunikowania się z człowiekiem. Postrzeganie dobroci może odbywać się zewnątrz lub wewnątrz. Szerzej na ten temat: T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995, s. 7–11.

³² Wymownym obrazem tego jest encyklika Jana Pawła II, *Dives in misericordia*, Roma 1979.

³³ Por. MCh, nr 853.

³⁴ Por. MCh, nr 853. Por. także Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, Watykan 1987, s. 211–215.

Katechizm Kościoła katolickiego, gdy stwierdza: „Ojciec jest uznawany i adorowany jako Źródło i Cel wszelkich błogosławieństw stworzenia i zbawienia; a w swoim Słowie, które dla nas przyjęło ciało, umarło i zmartwychwstało, napelnia nas swoimi błogosławieństwami i przez nie rozlewa w naszych sercach Dar, który zawiera wszystkie dary Ducha Świętego”³⁵.

Syn Boży

Zanim nadeszła pełnia czasu, wtedy gdy Ojciec zesłał swojego Syna na świat, aby nas zbawił, Ojciec udzielał już błogosławieństwa człowiekowi na znak swego miłosierdzia³⁶. Chrystus natomiast, Syn Boga, stał się wypełnieniem woli Ojca. On udzielił ludziom wszelkiego błogosławieństwa duchowego. Chrystus stał się człowiekiem i uznany za człowieka przywrócił nam utracone przez grzech dziecięstwo Boże.

Podczas sprawowania błogosławieństwa chrzcielnicy Jezus staje we wspólnocie wierzących przede wszystkim jako Ten, który jednoczy i gromadzi³⁷. Kiedy Kościół sprawuje błogosławieństwa, Jezus jest obecny pośród swego ludu i w nim działa. On jest Tym, który jednoczy. Kościół, sprawując czynności liturgiczne, gromadzi się w imię swego Założyciela i Głowy.

W obrzędach wstępnych błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego celebrans zwraca uwagę zgromadzonych na owoc zjednoczenia z Chrystusem tych, którzy staną się członkami Kościoła w sakramencie chrztu świętego. Spotykając Chrystusa w tym sakramencie, jednoczą się z Nim w Jego śmierci i wraz z Nim powstają do nowego życia.

Podczas liturgii błogosławieństwa spotykamy Chrystusa nauczającego. Zwłaszcza Liturgia Słowa jest rzeczywistym znakiem nauczającego Chrystusa obecnego w samym Słowie lub w osobie przewodniczącego liturgii. Naucza On nie tylko słowem. Daje nam wzór postępowania przez przykład własnego życia, chociażby przez cierpienie³⁸ i ubóstwo. Jezus staje przed wspólnotą jako niekwestionowany przykład Nauczyciela³⁹.

³⁵ Por. KKK, nr 1082. Takie ukazanie działania Boga wskazuje na ekonomię sakramentalną w dziele zbawczym. Osiągnięcie przez człowieka zbawienia, którego Źródłem i Celem jest Ojciec, wymaga współdziałania Syna i Ducha Świętego. To wskazanie potwierdza podwójny charakter celebracji liturgicznych także i błogosławieństw: działanie zbawcze Boga i współdziałanie w tym dziele człowieka.

³⁶ Por. WTP, 1.

³⁷ Por. OWCh, nr 847, MCh, nr 853, OZCh, nr 874.

³⁸ Por. LSCh, nr 850.

³⁹ Funkcja gromadzenia odnosi się do celowości wspólnoty. Chrystus gromadzi po to, aby nauczać. Często w liturgii błogosławieństw spotykamy Jezusa Nauczyciela, por. MCh, nr 853.

Duch Święty

Duch Święty, który napelnił Apostołów przebywających w Wieczerniku, od owej chwili nie przestaje sprawować opieki nad Kościołem. Staje On u początku życia wspólnoty Kościoła i każdego człowieka. Podobnie jak podczas celebracji sakramentalnych, tak i w czasie sprawowania błogosławieństwa chrzcielniczy, przeżywanie Misterium Boga Ojca i Syna jest dziełem Ducha Świętego. W modlitwie błogosławieństwa jest On określany jako Duch mocy⁴⁰. Ten sam Duch Święty właśnie na początku publicznej działalności Jezusa wspierał Go swoją mocą⁴¹. Każdy człowiek, korzystając z tej mocy, bardziej zbliża się do Boga. Odrzucając ducha niezdrowej bojaźni, nawiązuje ściślejszy dialog z Bogiem mimo swej ułomności. W akcji liturgicznej wyraźnie zauważamy zbawcze działanie mocy Ducha Świętego. W błogosławieństwie chrzcielniczy Duch Święty nazwany jest Bożym nasieniem⁴². To On zapładnia łono Kościoła i rodzi dla Boga nowe dzieci, nowych mieszkańców nieba, którzy obmyci krwią Chrystusa mają udział w Jego zbawczym dziele⁴³. To Boże nasienie zasiane w człowieku i przez niego pielęgnowane wzrasta i przynosi paschalne owoce Ducha i łaski już w życiu doczesnym.

Duch Święty jawi się jako ogień rozpalający miłość i jako uosobienie miłości samego Boga. Jego moc sprawia, że z jednej strony sami lepiej poznajemy Bożą miłość, z drugiej zaś pozwalamy Bogu wejść do naszego serca. On je przetwarza na serca nowe, zdolne otrzymać Jego moc⁴⁴. Widać więc, że działanie Ducha Świętego jest działaniem Bożej miłości, daniem człowiekowi udziału w miłości wewnątrztrynitarniej. Głębia tej miłości Bożej, to miłość Ojca objawiona w Jezusie Chrystusie, sakramencie miłości Ojca i objawiona w Duchu Świętym. Bez Ducha Świętego nie jesteśmy w stanie wejść w głąb tej tajemnicy Boga. Możemy więc to uczynić tylko dzięki Duchowi Świętemu, którego otrzymaliśmy. On, jedność całego Kościoła, sprawia, że wspólnota zgromadzona w imię Trójcy w doskonałej jedności, dąży do osiągnięcia podobnej jedności.

Moc i miłość Ducha Świętego, które osłoniły Maryję⁴⁵, dały Kościołowi pewność opieki i pomocy. Dzięki tej opiece człowiek wierzący ma przystęp do świętości Boga.

Podobnie jak Ojciec i Syn, Duch Święty, obecny podczas sprawowania błogosławieństw, ubogaca wierzących swoimi darami. Pierwszy z nich to dar jedno-

⁴⁰ Por. MCh, nr 853.

⁴¹ Por. Łk 4, 14. Szeroko na temat Jezusa działającego w mocy Ducha pisze Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989, s. 214–219.

⁴² Por. MCh, nr 853.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

ści we wspólnocie⁴⁶ oraz jedności między sobą należy do darów otrzymanych przez Ducha Świętego. Jednym z darów jest także dar Ducha przybrania⁴⁷. On przenika głębokości Boga samego. Dzięki Duchowi Świętemu możemy wołać do Boga *Abba, Ojciec*. Tylko z pomocą Ducha Świętego możemy powiedzieć, że Jezus jest Panem.

Sprawowanie błogosławieństwa chrzcielnicy jest niewątpliwie sposobnością do dokonania przemiany w życiu niejednego człowieka, który dzięki temu obrzędowi będzie potrafił uczynić swoje życie innym, lepszym, by jeszcze lepiej realizować przykazanie miłości Boga i bliźniego.

2. OBRAZ CZŁOWIEKA

Błogosławieństwo chrzcielnicy w swojej anamnestyczno-eulogijnej formule celebratywnej odnosi się do Boga, ale również zawsze ukierunkowane jest także na człowieka, który korzysta z wielkich dobrodziejstw Bożych⁴⁸.

W obrzędzie błogosławieństwa chrzcielnicy człowiek przedstawiony jest w wymiarze wertykalnym, jako dążący do wspólnoty z Bogiem, oraz w wymiarze horyzontalnym, tworząc wspólnotę międzyludzką. Te dwie rzeczywistości przeplatają się i uzupełniają wzajemnie, ukazując pełny obraz człowieka i jego człowieczeństwa. W studiowanych tekstach zauważamy wyraźnie relację między Bogiem błogosławiącym i człowiekiem błogosławionym, jak również człowiekiem, który błogosławi Boga.

Pochodnia wiary, nadziei i miłości

W studiowanych tekstach najczęściej zarysowany jest obraz człowieka, który już od samego początku swojego życia jest wezwany przez Boga do wiary. Dokonuje się to za pośrednictwem Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa. Dzięki łasce wiary, która płynie ze źródła chrzcielniczego, człowiek poprzez sakramentalne obmycie, staje się przybranym dzieckiem Bożym. We chrzcie zapala się pochodnia wiary⁴⁹, która rozświetlając ciemności grzechu, wprowadza człowieka w nowe życie z Bogiem. Wynikające stąd konsekwencje mają przemożny wpływ, jeżeli chodzi o życie w zażyłości z Bogiem. Doświadczając Bożej miłości, u człowieka rodzi się potrzeba wiary w Tego, który jest

⁴⁶ Por. IV Modlitwa Eucharystyczna, gdzie mowa jest o Duchu Świętym, którego Jezus zesłał od Ojca, jako pierwszy dar dla wierzących, aby ten Duch Święty dalej prowadził Jego dzieło w świecie i dopełniał wszelkiego uświęcenia, MR, s. 329*.

⁴⁷ Por. OWCh, nr 847.

⁴⁸ Por. A. Durak, *Teologia błogosławieństw w ogólności*, „Seminare” 13, Kraków–Łą–Łódź 1997, s. 11.

⁴⁹ Por. MCh, nr 853.

źródłem i pełnią miłości. Oznacza to, że człowiek ma trwać we wspólnocie, w wierze, nadziei, w miłości, pokorze i w nauce Apostołów⁵⁰. Błogosławieństwo chrzcielniczy jest spotkaniem we wspólnocie wierzących z Chrystusem umacniającym naszą wiarę. Wiara rodząca świadectwo czyni człowieka otwartym na słowo Chrystusa, na Jego miłość i prawdę, którą On jest⁵¹.

Wracający do domu Ojca

Dużą uwagę studiowane teksty zwracają na życie człowieka i jego drogę nawrócenia⁵². Teksty te odwołują się do wspaniałego stanu człowieka po chrzcie świętym, poprzez który zostaliśmy ochrzczeni i dzięki któremu staliśmy się członkami Kościoła⁵³. Otrzymaliśmy wówczas także ducha przybrania⁵⁴. Teksty studiowanych modlitw ukazują przede wszystkim stan człowieka odrodzonego. Żyje on perspektywą, która zmusza do pewnej refleksji nad swoim życiem i postępowaniem. Propozycja zbawienia, którą Bóg nam ukazuje, nie może pozostać bez odpowiedzi. Stąd nawrócenie człowieka ukazuje perspektywę zbawczą życia w radości i szczęściu z Bogiem. Stając się na nowo dziećmi Bożymi, modlimy się do naszego Ojca, który mieszka w niebie⁵⁵.

W tekstach dotyczących nawrócenia spotykamy nie tylko człowieka, który się nawraca, spotykamy także Boga, który oferuje człowiekowi pomoc na drodze powrotu do Niego. Niektóre teksty dotyczące błogosławieństwa chrzcielniczy, wyraźnie odnoszą się do aktywnego działania Boga na rzecz naszego zbawienia. Ukazują one moc oczyszczającą Boga⁵⁶, który w ten sposób obdarza człowieka nowym życiem. Uzdalnia go ona do uwielbienia Bożej świętości, miłości i miłosierdzia⁵⁷. Skutecznie oczyszcza, i co najważniejsze, wyposaża człowieka w nowe serce i nowego ducha, by mógł żyć⁵⁸. Dar nawrócenia prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem. Jest ono owocem nawrócenia, zgromadzeniem wybranych przy Chrystusie zbawiającym.

Tęsknota za przywróceniem stanu pierwotnego szczęścia jest obecna w tekstach związanych z przedmiotami służącymi do sprawowania sakramentów odrodzenia. Teksty te sugerują powstawanie w czystości do nowego życia. Bóg także

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. LSCh, nr 850.

⁵² Por. OWCh, nr 847, MWCh, nr 848, LSCh, nr 850, MCh, nr 853, OZCh, nr 874. Na temat tego wymiaru por. także A. Durak, *Zbawcza pedagogia nawrócenia w celebracji nabożeństw pokutnych*, RBL 3 (1996), s. 184–193.

⁵³ Por. OWCh, nr 847.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. LSCh, nr 850.

⁵⁷ Por. MWCh, nr 848.

⁵⁸ Por. LSCh, nr 850.

pragnie oczyszczenia swoich wiernych z grzechów⁵⁹. Łaska nawrócenia budzi w nich nadzieję, że poprzez odzyskane dziecięstwo Boże odrodzą się do życia z Bogiem, doświadczając miłości Chrystusowej, która ma stawać się coraz bardziej udziałem człowieka ochrzczonego.

Wybierający życie w Chrystusie

Tematem, który pojawia się często w omawianych obrzędach błogosławieństw, jest życie. Tchnienie Ducha Świętego napędza człowieka życiem⁶⁰, aby mógł przyjąć słowa życia i napędnąć się mądrością. Człowiek ożywiony, otrzymuje od Boga czas do poprawy swojego życia, by mógł żyć jego pełnią i obfitością. Wszelkiego rodzaju pragnienia zostają zaspokojone działaniem Bożego tchnienia łaski. Dlatego też człowiek pozostaje już nie tylko wezwany, ale jest to jego naturalne dążenie, by słowem i życiem świadczyć o Bogu we wspólnocie wierzących i otaczającym go świecie. Docenienie daru życia przejawia się w uwielbieniu Boga sercem i ustami, a także życiem i postępowaniem⁶¹. Człowiek wezwany jest przez to, by swoim życiem okazywał godność, jaką został obdarowany przez Boga w Chrystusie, który złożył w ofierze swoje życie, aby ludzie mogli prawdziwie żyć, przechodzić i powstawać ze śmierci do życia⁶². Wyznanie wiary w Chrystusa poprzez uczestnictwo w błogosławieństwie chrzcielniczy nadaje nowy sens życiu człowieka. Stając się bratem Chrystusa, staje się on współdziedzicem Królestwa Bożego i zostaje nazwany przybranym dzieckiem Bożym⁶³. Bycie dzieckiem Bożym stanowi ogromną nobilitację i jednocześnie jest wielkim zobowiązaniem.

Dziedzic Bożej radości i szczęścia

Ważny jest tu także temat radości i szczęścia, które są wewnętrznym owocem miłości. Zadatek miłości człowiek otrzymuje podczas sakramentu chrztu świętego, którego dotyczy błogosławieństwo nowego źródła chrzcielniczego. Uczestnicząc w celebracji tego błogosławieństwa, człowiek, wspominając życiodajne obmycie wodą chrztu, ukierunkowuje się na życie w miłości braterskiej i zgodzie. Doświadczając zaś miłości, zostaje ogarnięty Duchem Świętym, dzięki któremu trwa w miłości i staje się jej znakiem⁶⁴.

⁵⁹ Por. LSCh, nr 850, MCh, nr 853, Por. także B. Hume, *Pilgerbuch des Lebens*, Freiburg–Basel–Wien 1984, s. 53–71. Autor ukazuje dwa etapy: etap grzechu i etap od grzechu do oczyszczenia w Bogu.

⁶⁰ Por. LSCh, nr 850.

⁶¹ Por. MWCh, nr 848.

⁶² Por. MCh, nr 853, OZCh, nr 847.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. MCh, nr 853.

W celebracji błogosławieństwa chrzcielnicy mówi się też o synostwie Bożym. W sposób wyraźny nawiązuje ono do dwóch kolejnych tematów: adopcji i narodzenia. Stworzenie człowieka nie zakończyło dzieła Stwórcy. Przeciwnie, wraz ze stworzeniem rozpoczął się dla człowieka proces usynowienia, który został przez niego utracony w grzechu pierworodnym. Wcielenie Chrystusa i Jego działanie w znakach sakramentalnych otwiera szeroko człowiekowi przystęp do Ojca. Pierwsze narodzenie, to narodzenie wspólnoty Kościoła, a więc zrodzenie ze śmierci Jezusa Chrystusa i mocy Ducha Świętego⁶⁵. Kolejne narodzenie, to narodzenie człowieka wiary, przez sakramentalne obmycie i moc Ducha Świętego. Ci, którzy dostąpili łaski chrztu, dzięki wierze w Chrystusa są synami Bożymi. Tak jak Duch Święty osłonił Maryję, aby zrodziła Zbawiciela⁶⁶, tak ten sam Duch rodzi jak matka, dzieci mieszkańców nieba⁶⁷. Uczestnicząc w sprawowaniu błogosławieństw, człowiek otrzymuje szansę refleksji nad tajemnicą swojego życia nadprzyrodzonego. Wraz z narodzinami dla Boga w sakramencie chrztu świętego otwiera się dla człowieka brama życia Kościoła, w którym uczestnicząc, powstaje do nowego życia⁶⁸. To nowe życie jest życiem mocą Ducha Świętego, życiem pokoju i sprawiedliwości Bożej. Człowiek otrzymuje nowe serce i nowego ducha, by żył dla Boga jako jego dziecko i mógł modlić się do swojego Ojca⁶⁹.

Dzieciństwo Boże zakłada też potrzebę odrodzenia, czyli otrzymanie od Boga zdolności, by móc stać się Jego dzieckiem. Wiąże się to nierozdzielnie z porządkiem sakramentalnym. Odrodzenie człowieka dokonuje się bowiem w sakramencie chrztu świętego, zwanego także sakramentem odrodzenia⁷⁰. Ludzie odrodzeni w źródle chrzcielnym pomnażają liczbę wybranych, czyli tych, którzy otrzymują Ducha przybrania za synów⁷¹. Człowiek uczestniczący czynnie w sprawowaniu błogosławieństw Kościoła zbliża się do poznania tajemnicy odrodzenia. Ta zbawcza inicjatywa podjęta przez Boga, może zostać zrealizowana tylko dzięki współpracy człowieka z Bożą łaską. Zbliżając się do źródła odrodzenia, człowiek dostępuje oczyszczenia ze wszystkiego, co go ogranicza i nie pozwala na trwanie we wspólnocie z Bogiem. Bóg oczyszcza i użyźnia duszę człowieka dzięki mocy sakramentalnych znaków wody chrztu i Krwi Eucharystii. Ponadto błogosławieństwo okazuje się drogą wskazującą dostęp do oczyszczającej mocy Bożego działania⁷².

Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, że obrzęd błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego stanowi swoisty skarbiec odkrywania rela-

⁶⁵ Por. LSCh, nr 850.

⁶⁶ Por. MCh, nr 853.

⁶⁷ Por. tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. OWCh, nr 847.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. MWCh, nr 848, OWCh, nr 847, MCh, nr 853.

⁷² Por. MCh, nr 853.

cji między Bogiem a człowiekiem. Błogosławieństwo to, będąc ściśle związane z przepowiadaniem Słowa Bożego i sprawowaniem sakramentu chrztu świętego, urzeczywistnia praktyczne odniesienia do konkretnych sytuacji życiowych wspólnoty Kościoła i człowieka. Ukazuje także wielkie możliwości coraz pełniejszego i bardziej świadomego kontaktu człowieka z Bogiem poprzez uczestniczenie w liturgii Kościoła. Ufamy, że praktyczna realizacja niniejszego studium urzeczywistni się w pogłębieniu postaw wiary. Mamy także nadzieję, że zachęci ona do poszukiwania i duchowego przeżywania treści przedstawionego błogosławieństwa, a przez to do lepszego rozumienia liturgii.

SŁOWNIK WYRAŻEŃ TEOLOGICZNO-LITURGICZNYCH

a. Aspekt trynitarny

BÓG OJCIEC

- Bóg dobroci, MCh
- Bóg nasz, LSCh
- Bóg pomnażający liczbę wybranych, MWCh
- Ojciec wszystkich ludzi, MCh
- Stwórca, MCh

SYN BOŻY

- Chrystus jednoczący z sobą wybranych, OWCh, MCh, OZCh
- Jezus Nauczyciel, MK, MCh
- Jezus umarł, LSCh
- Jezus umarł w dzień Przygotowania, LSCh
- przez Chrystusa (w zakończeniach modlitw)

DUCH ŚWIĘTY

- Duch osłaniający Maryję, MCh
- Duch przybrania, OWCh
- Duch rodzący dzieci mieszkańców nieba, MCh
- Duch Święty, MCh
- Duch zapładniający łono Kościoła Oblubienicy, MCh

b. Aspekt antropologiczny

ADOPCJA

- aby Duch zrodził dzieci mieszkańców nieba (jak matka), MCh
- aby jako dzieci Boże modlili się do Ojca, OWCh

MIŁOŚĆ (OFIARNA)

- po obmyciu w życiodajnym źródle staną się braćmi w miłości i zgodzie, MCh

DROGA

- zbiorę, przyprowadzę, pokropię czystą wodą, aby stali się czystymi, oczyszczę, LSCh
- dzięki obmyciu wodą przechodzimy ze śmierci do życia, OZCh

MIŁOŚĆ

- staną się braćmi w miłości, MCh

NARODZENIE

- dam wam serce nowe, ducha nowego tchnę, odbiorę wam serce kamienne, dam wam serce z ciała, LSCh
- Ducha chcę tchnąć w was, byście żyli, LSCh
- tutaj otwiera się brama życia Kościoła (w chrzcie), MCh
- powstają do nowego życia, MCh
- ześlij na wodę płodną moc Ducha Świętego, MCh
- Duch osłonił Maryję, aby zrodziła, MCh
- aby Duch zrodził dzieci mieszkańców nieba (jak matka), MCh

NAWRÓCENIE

- aby stali się członkami Kościoła, OWCh
- aby zjednoczyli się z Chrystusem (wybrani), OWCh
- aby otrzymali Ducha przybrania (odrodzeni), OWCh
- aby jako dzieci Boże modlili się do Ojca, OWCh
- zanurzeni w zbawczym źródle, życiem i postępowaniem wielbili Ciebie i pomnażali świętość Kościoła – Matki, MWCh
- zbiorę, przyprowadzę, pokropię czystą wodą, aby stali się czystymi, oczyszczę, LSCh
- dam wam serce nowe, ducha nowego tchnę, odbiorę wam serce kamienne, dam wam serce z ciała, LSCh
- Ducha chcę tchnąć w was, byście żyli, LSCh
- abyście nakazów przestrzegali i według nich postępowali, LSCh
- wtedy będziecie mieszkać, LSCh
- będziecie moim ludem, Ja będę waszym Bogiem, LSCh
- mówi prawdę, abyście wierzyli (uczeń), LSCh
- skażeni brudem grzechu pierworodnego, MCh
- przez obmycie w kąpeli stają się czysti, MCh
- strumienie wody oczyszczają z grzechów użyźniają ich dusze, MCh
- zapala się pochodnia wiary (tutaj, we chrzcie), MCh
- płomień świecy rozprasza ciemności odsłania tajemnice, MCh
- zanurzeni w wodzie, jednoczą się z Chrystusem w Jego śmierci, MCh
- powstają do nowego życia, MCh
- aby Duch zrodził dzieci mieszkańców nieba (jak matka), MCh
- odrodzą się ze źródła, MCh
- życiem potwierdzają, to co będą przyrzekać, MCh
- mocą łaski, życiem okazują godność, MCh
- po obmyciu w życiodajnym źródle staną się braćmi w miłości i zgodzie, MCh
- naśladują dobroć Ojca (wierni), MCh
- uczniowie strzegą słów Nauczyciela, MCh
- będą świadkami (uczniowie), MCh
- będą wykonawcami mocy Ducha (uczniowie), MCh
- tworzą wspólnotę ludzi (uczniowie), MCh
- złączeni z Chrystusem w Jego śmierci, OZCh

OCZYSZCZENIE

- zbiorę, przyprowadzę, pokropię czystą wodą, aby stali się czystymi, oczyszczę, LSCh
- strumienie wody oczyszczają z grzechów użyźniają ich dusze, MCh

ODNOWIENIE

- dam wam serce nowe, ducha nowego tchnę, LSCh
- powstają do nowego życia, MCh

ODRODZENIE

- aby otrzymali Ducha przybrania (odrodzeni), OWCh
- Boże przez sakrament odrodzenia pomnażasz liczbę wybranych, MWCh
- odrodzą się ze źródła, MCh
- udzielimy wybranym sakramentu odrodzenia, OWCh
- w radosnym dniu pobłogosławimy nowe źródło chrzcielne, OWCh

RADOŚĆ–SZCZĘŚCIE

- w radosnym dniu pobłogosławimy nowe źródło chrzcielne, OWCh

SERCE

- dam wam serce nowe, odbiorę wam serce kamienne, dam wam serce z ciała, LSCh

SŁOWO BOŻE (PISMO ŚWIĘTE)

- uczniowie strzegą słów Nauczyciela, MCh

ŚWIADECTWO

- będą świadkami (uczniowie), MCh
- zaświadczył, który widział, świadectwo jego jest prawdziwe, LSCh

UCZENIE (SIĘ)

- będą świadkami (uczniowie), MCh
- będą wykonawcami mocy Ducha (uczniowie), MCh
- głos Boga w nich (w uczniach), MCh
- staną się mieszkańcami Jeruzalem (uczniowie), MCh
- tworzą wspólnotę ludzi (uczniowie), MCh
- uczniowie strzegą słów Nauczyciela, MCh

WIARA

- mówi prawdę, abyście wierzyli (uczeń), LSCh
- zapala się pochodnia wiary (tutaj, we chrzcie), MCh

WOLNOŚĆ

- uwolnieni od grzechów powstaną z martwych, OZCh

ŻYCIE

- Ducha chcę tchnąć w was, byście żyli, LSCh
- po obmyciu w życiodajnym źródle staną się braćmi w miłości i zgodzie, MCh
- powstają do nowego życia, MCh
- przechodzimy ze śmierci do życia OZCh
- tutaj otwiera się brama życia Kościoła (w chrzcie), MCh
- zanurzeni w zbawczym źródle, życiem i postępowaniem wielbili Ciebie, MWCh
- zaspokajają pragnienie i dają życie (woda), MCh
- życiem okazują godność, MCh
- życiem potwierdzają to, co będą przyrzekać, MCh

BIBLIOGRAFIA

- Becker K., *Der Gott der Hoffnung und der Freude*, Freiburg–Basel–Wien 1976.
- Benning A., *Über den Trost. Ein Essay zur Anthropologie und Theologie des Trostes*, Löningen 1990.
- Cecchinato A., *Celebrare la confermazione*, Padova 1987.
- Czerwik S., *Sakrament chrztu*, Katowice 1973.
- Durak A., *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych drogą do miłości*, Warszawa 1991.
- Durak A., *Teologia błogosławieństw w ogólności*, „Seminare” 13 (1997).
- Durak A., *Treści uczestnictwa we mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992.
- Durak A., *Zbawcza pedagogia nawrócenia w celebracji nabożeństw pokutnych*, RBL 3 (1996), s. 184–193.
- Hume B., *Pilgerbuch des Lebens*, Freiburg–Basel–Wien 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, Roma 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989.
- Jungmann J. A., *Sprawowanie Liturgii. Postawy i historia form liturgii*, Kraków 1992.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań, s. 105–170.
- Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań, s. 40–70.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1–4, Poznań 1989–1992.
- Obrzędy błogosławieństw. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1992.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995.
- Triacca M., *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984.

WYKAZ SKRÓTÓW

- OBI – *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1–2, Katowice 1994.
- LSCh – Liturgia Słowa błogosławieństwa chrzcielniczy.
- MCh – Modlitwa błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego.
- MWCh – Modlitwa wprowadzająca do błogosławieństwa chrzcielniczy.
- OWCh – Obrzędy wstępne błogosławieństwa chrzcielniczy.
- OZCh – Obrzędy zakończenia błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego.
- WTP – Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do *Obrzędów błogosławieństw*.

KS. EUGENIUSZ BRZUSKA
Łódź

KATOLICKIE STOWARZYSZENIE MŁODZIEŻY JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWAWCZE

Dziś wielkim wyzwaniem wychowawczym staje się oddziaływanie wychowawcze, które przekształcałoby środowisko, w którym młody człowiek żyje, na takie, które miałyby walory wychowawcze. Oczywiście nie mamy tu na myśli środowiska naturalnego, ale środowisko wytworzone przez ludzką społeczność. W naukach pedagogicznych istnieje bardzo wiele definicji środowiska wychowawczego¹. Najlepiej z punktu widzenia oddziaływania pedagogicznego ujmuje środowisko wychowawcze J. Pięter. Według niego środowisko wychowawcze to złożony układ powtarzających się lub względnie stałych sytuacji, do których rozwijający się człowiek przystosowuje się w wychowawczym okresie swego życia; to znaczy, pod których wpływem działa i rozwija swoją osobowość. Za podstawowe środowiska wychowawcze uznaje się: rodzinę, szkołę, środowiska lokalne, rówieśnicze, pracownicze i organizacje społeczne².

Rozważając istotę wychowania, przyjmujemy pojęcie środowiska jako tła życiowego wychowanka, które to tło wywiera niezwykle istotny wpływ na kształtowanie się pojęć, postaw, osobowości i poglądów na świat osoby wychowywanej. Z punktu widzenia wychowawczego wpływu na jednostkę, środowisko możemy podzielić na wychowawcze i pedagogiczne. Środowisko wychowawcze jest rozumiane jako tło wychowawcze. Są to wszelkie wpływy na jednostkę przebywającą i żyjącą w środowisku. Pochodzą one z rodziny, sąsiedztwa, ulicy, grup rówieśniczych, pracy, znajomości, mass mediów itp. Wpływ ten jest świadomy lub nieświadomy, jak również dobry lub zły. Kiedy jest zły zasługuje na miano wpływu antypedagogicznego i deprawującego, np. wpływ rówieśników czy obecna w kulturze masowej pornografia. Natomiast środowisko pedagogiczne jest środowiskiem wychowującym w sposób świadomy i zamierzony, np. szkoła. Jest to środowisko tworzone w celach świadomie wychowawczych, które kieruje ku wartościom i ideałom. Inny podział środowiska to podział na środowisko natural-

¹ Por. hasło: *Środowisko wychowawcze*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993.

² Por. *Pedagogika społeczna*, red. T. Pilch, I. Lepalczyk, Warszawa 1995, s. 137.

ne, którym jest przyroda ożywiona i nieożywiona, środowisko społeczne: to ludzie, z którymi styka się wychowanek i środowisko kulturowe: to kultura materialna i duchowa, a więc budynki, technika, dzieła sztuki, nauka, oświata, szkolnictwo, duszpasterstwo, mass media. Rozszerzeniem sfery środowiskowej jest rzeczywistość, którą określamy jako środowisko czysto duchowe. Jest to również kultura ze swoim konkretnym kontekstem historycznym, narodowym, społeczno-politycznym, pojęcie bytu, losu i Absolutu, jako tajemnicy i wyzwania. A przede wszystkim Bóg i Jego Łaska³.

W dokumentach społecznej nauki Kościoła nie ma również jednoznacznej definicji środowiska wychowawczego. Dokumenty te mówią przede wszystkim o dziele wychowania, które spoczywa na Kościele powszechnym, w którym Papież pełni rolę pierwszego wychowawcy katolików świeckich. Kościół powszechny jest obecny wszędzie poprzez Kościoły partykularne⁴. W obrębie Kościoła partykularnego podstawowym środowiskiem wychowawczym jest parafia. W jej obrębie działają małe wspólnoty kościelne, do których należą także oddziały parafialne Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Także rodzina chrześcijańska, która jest domowym Kościołem, jest naturalnym i podstawowym środowiskiem wychowawczym młodego chrześcijanina. Równie ważnym środowiskiem wychowania chrześcijańskiego są katolickie szkoły i uniwersytety⁵.

O sprawach wychowania mówi się dzisiaj wszędzie i przy każdej okazji. Trudności związane z dziećmi i z młodzieżą sprawiły, że wychowanie staje się jednym z ważniejszych problemów na świecie, jest ono podejmowane jako problem nawet na poziomie poszczególnych rządów i ministerstw, a także przez organizacje międzynarodowe. Dla dzisiejszych czasów charakterystyczne jest to, że teren wychowawczy bardzo się rozszerzył, tak, że wychowanie w zasadzie odnosi się do całego życia. Powiedzenie, że człowiek uczy się przez całe życie nabrało bardzo konkretnego wymiaru. Bardzo często używa się stwierdzenia, że współczesne wychowanie stało się wychowaniem „całozyciowym”⁶.

Zmienia się również charakter wychowania z zupełnie indywidualnego na bardziej grupowe. Nie znaczy to, że rezygnuje się z oddziaływania indywidualnego na wychowanek, ale uważa się, że nie wystarcza dziś wychowanie jednostek, ale musi ono odbywać się w zespołach. Nieraz wychowanie stara się być wychowaniem masowym, wpływać na masy, np. na żołnierzy, a nawet na całe narody, wówczas gdy wychowawczo usiłuje oddziaływać np. Organizacja Narodów Zjednoczonych. W czasach współczesnych istnieje wiele instytucji wychowawczych,

³ Por. R. Wroczyński, *O pojmowaniu środowiska i jego konsekwencje dla wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1960, nr 4, s. 33–36;

⁴ CHL, 61.

⁵ CHL, 62.

⁶ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1996, s. 12.

które można uznać w zasadzie za nowe, a które specjalizują się w opiece i wychowaniu człowieka⁷.

Nikt nie polemizuje z tezą, że decydujący wpływ na prawidłowe kształtowanie się procesu wychowania i osobowości dziecka, a później młodego człowieka ma rodzina. Środowisko rodzinne jest głównym ośrodkiem rozwoju osobowości dziecka, później młodego człowieka. W rodzinie kształtuje się jego postawa moralna, a także światopoglądowa. Rodzina jest podstawową grupą społeczną, w której rozwija się umiejętność współżycia między ludźmi. To w niej formowane są postawy społeczne. Rodzina jest wciąż niezastąpioną komórką życia społecznego⁸.

Obowiązek wychowania, który ciąży przede wszystkim na rodzinie, wymaga wsparcia całej społeczności. Obowiązki i prawa wychowawcze ciąży także na państwie. Do zadań państwa należy popieranie wychowania młodzieży. Państwo musi wspomagać rodzinę w procesie wychowania, promować jej prawa i wspierać w wypełnianiu obowiązków, ale także nie może unikać przejmowania obowiązków wychowawczych wynikających z zasady pomocniczości⁹.

Obowiązek wychowawczy należy również do Kościoła, który musi być uznawany przez wszystkich za społeczność zdolną do pełnienia funkcji wychowawczej. Ma on szczególne zadanie wskazywania ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego¹⁰.

Parafia, jako część Kościoła powszechnego, zmierza do ukształtowania przekonań, zachowań i postaw zgodnych z systemem wartości chrześcijańskich. Kiedy mówimy o parafii jako o środowisku, odnosimy się do niej w dwojaki sposób. Po pierwsze, parafia jest środowiskiem w sensie społeczności lokalnej, po drugie, jest ona celową organizacją wpływów środowiskowych, czyli środowiskiem wychowawczym. Metodą wychowania specyficzną dla parafii jest łączenie elementów naturalnych i nadprzyrodzonych w oddziaływaniu wychowawczym. Dotyczy to nie tylko wartości moralnych, które są mocno wzbogacane przez wartości nadprzyrodzone, ale także wszystkich wartości, które są przez parafię przekazywane. Parafia, jako środowisko wychowawcze, przedstawia młodzieży zarówno koncepcję doskonałości ewangelicznej i świętości, jak również koncepcję doskonałości osobowej¹¹.

⁷ Specjalizują się one np. w opiece nad małym dzieckiem (żłobek, przedszkole), nad dzieckiem opuszczonym (dom dziecka, dom młodzieży, pogotowie opiekuńcze), nad dzieckiem przestępczym (zakład poprawczy), czy też wychowują dzieci i młodzież poprzez poszerzanie i pogłębianie ich zainteresowań (domy kultury, rozmaite koła i ogniska młodzieżowe).

⁸ Por. H. Smarzyński, *Wychowanie w rodzinie*, Wrocław 1978, s. 8.

⁹ DWCH, 3.

¹⁰ DWCH, 4.

¹¹ Por. J. Majka, *Parafia jako środowisko kształtowania moralności*, w: *Powołanie człowieka*, red. B. Bejze, Poznań–Warszawa 1983, s. 302.

Instytucją wychowawczą, którą często wymienia się zaraz po rodzinie, jest szkoła. Szkoła kształtuje władze umysłowe dzieci i młodzieży, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, a także zmysł wartości, wprowadza w dziedzictwo kultury, uczy wzajemnego zrozumienia się, przygotowuje do życia społecznego. Szkoła we wszystkich ucywilizowanych krajach stanowi centrum, wokół którego grupują się wszystkie wysiłki wychowawcze¹².

Szkoła jest jedyną instytucją, w której z urzędu występuje społeczność dwupokoleniowa, to jest uczniowie i nauczyciele. W szkole układ instytucjonalny decyduje o wszystkim. Szkoła jest zarazem układem instytucjonalnym i społecznym. Układ ten decyduje o klimacie i charakterze środowiska społeczno-wychowawczego szkoły. Wychowanie instytucjonalne, które proponuje szkoła, oparte jest na systemie norm, które powodują, że wychowanek zmuszony jest do odnajdywania siebie w ramach formalnych, które uniformizują jego życie osobiste. Dlatego też ciągle mówi się o potrzebie takich zmian, które zapewniłyby uczniom podmiotowość¹³.

Młody człowiek we współczesnej rzeczywistości poszukuje często poza szkołą środowiska, które zapewniłoby mu podmiotowość i dało szansę pogłębionego rozwoju. Taką możliwość stwarza organizacja lub stowarzyszenie społeczne zakorzenione w środowisku lokalnym. Organizacje i stowarzyszenia społeczne są wymieniane z reguły na trzecim miejscu jako kolejne instytucje wychowawcze. Przez organizację lub stowarzyszenie społeczne rozumie się grupę dorosłych lub młodzieży mającą określoną, własną strukturę organizacyjną. Członkowie takiej grupy podejmują wspólne zadania statutowe i podporządkowują się obowiązującym normom postępowania. Przynależność do takiej grupy ma charakter dobrowolny. Organizacje i stowarzyszenia społeczne spełniają wiele rozmaitych funkcji. Wśród nich są trzy podstawowe. Pierwszą jest funkcja afiliacyjna, oparta na zasadzie „sąsiedztwa z wyboru”. Drugą jest funkcja integracyjna, stowarzyszenia bowiem stanowią dla jednostki pomost między rodziną i społecznością lokalną z jednej strony a narodem i wspólnotą ogólnoludzką z drugiej. Trzecią stanowi funkcja ekspresyjna, stowarzyszenie daje bowiem jednostce możliwości wyrażenia przeżyć i upodobań. Rola stowarzyszeń społecznych polega na wspomaganiu wszechstronnego rozwoju jednostki, wdrażaniu człowieka do pełnienia ról społecznych i zawodowych, wzbogacaniu sfer życia i aktywności jednostki, upowszechnianiu wiedzy, kształtowaniu postaw oraz rozwijaniu i urzeczywistnianiu idei demokracji. Funkcja opiekuńczo-wychowawcza organizacji i stowarzyszeń przejawia się w celowej i planowej działalności ukierunkowanej na kształtowanie określonych cech osobowości dzieci i młodzieży oraz optymalne zaspokajanie ich potrzeb. Funkcja założona to zamierzone, intencjonalne skutki tej działalności,

¹² DWCH, 5.

¹³ Por. J. Radziewicz, *Środowisko społeczno-wychowawcze szkoły*, w: *Pedagogika społeczna...*, s. 187.

zazwyczaj wyrażane w formie zestawu celów i zadań, funkcja zaś rzeczywista, to coś więcej niż cele i zadania wyartykułowane i świadomie realizowane przez daną organizację lub stowarzyszenie. Są to bowiem także efekty niezamierzone i często nie uświadamiane przez organizację. Organizacje i stowarzyszenia uczestniczą w realizacji celów i zadań w dziedzinie wychowania, jakie stają przed środowiskiem lokalnym jako środowiskiem wychowawczym. Pożądane dziedziny aktywności związane z realizacją celów wychowania to: nauka, aktywność kreatywna, rekreacyjna, społecznie użyteczna oraz o charakterze opiekuńczym. Funkcja integracyjna organizacji i stowarzyszeń społecznych jest związana z kształtowaniem środowiska wychowawczego w rejonie zamieszkania¹⁴.

Sobór Watykański II w sposób szczególny zaakcentował to, że wierni mają prawo i obowiązek tworzenia zrzeszeń katolickich w różnych celach. Może nim być osobiste uświęcenie się, czy też działalność ewangelizacyjna lub przeobrażenie porządku doczesnego. Kościół docenia stowarzyszenia katolickie jako te, które niosą pomoc swoim członkom i odpowiednio przygotowują ich do spełniania rozmaitych dzieł apostołatu. Zorganizowane apostołstwo ludzi młodych jest niezbędnym elementem krajobrazu współczesnego Kościoła¹⁵.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II mówi: „W szczególny sposób obowiązek wychowawczy należy do Kościoła nie tylko dlatego, że winno się go uznać również za społeczność ludzką zdolną do pełnienia funkcji wychowawczej, lecz nade wszystko dlatego, że ma on zadanie wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia. Tym więc swoim dzieciom obowiązany jest Kościół jako Matka dawać takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepojone duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udzielać swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego”¹⁶.

Kościół, wypełniając powierzoną Mu przez Chrystusa misję, w szczególny sposób troszczy się o młodzież. Zawsze podejmował działalność duszpasterską i wychowawczą wśród młodzieży, aby pomóc młodym ludziom w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej i doskonałości chrześcijańskiej. W historii Kościoła istniały różne stowarzyszenia, bractwa i organizacje, które powstawały i działały, odpowiadając na różnorakie potrzeby wiernych świeckich Kościoła. Takimi były: szeroko rozpowszechniony Trzeci Zakon św. Franciszka, Sodaliczka Mariańska czy później Akcja Katolicka. Ugrupowania te oddziaływały na młodzież przez podejmowanie

¹⁴ Por. M. Winiarski, *Funkcje organizacji i stowarzyszeń społecznych w środowisku lokalnym*, w: *Pedagogika społeczna...*, s. 195.

¹⁵ DWCH, 3.

¹⁶ Tamże.

wychowawczych zadań Kościoła i kształtowanie wśród młodzieży postaw religijnych i moralnych.

Polskie reformy wpisały się w zjawisko kryzysów i przemian, które dotyczą całej cywilizacji północnoatlantyckiej. Dlatego też aktualna sytuacja Polski charakteryzuje się polską specyfiką z jednoczesnym odzwierciedleniem przemian cywilizacyjnych świata zachodniego. W naszym kraju, podobnie jak w pozostałych krajach charakteryzujących się demokracją i pluralizmem, zauważalny jest społeczny problem wychowania i kształtowania postaw młodzieży. Problem ten często jest nazywany „kwestią młodzieżową” współczesnych społeczeństw. Dziś młody człowiek musi się zmierzyć z dwiema grupami problemów. Pierwszą grupę stanowią trudności nieodłącznie związane z okresem młodości, niezależnie od czasów, w których młody człowiek żyje. Są to dylematy związane z dojrzewaniem i z szukaniem odpowiedzi na pytania dotyczące siebie samego, świata wokół i miejsca młodego człowieka w tym świecie, w którym przyszło mu żyć. Druga grupa to nowe problemy związane ze współczesną rzeczywistością przemian społecznych i kulturowych¹⁷.

W ostatnich czasach zjawisko zrzeszania się młodych mocno się nasiliło. Równocześnie widoczny jest także pluralizm tego zjawiska. Dlatego też można stwierdzić, że cechą charakterystyczną obecnych czasów, obok przemian i nowych problemów, związanych zwłaszcza z wychowaniem młodego pokolenia, czyli obok „kwestii młodzieżowej”, jest „kwestia” miejsca młodego laikatu we współczesnym Kościele. Dzisiejsze czasy są również nazywane czasami laikatu w Kościele. Charakteryzują się one bowiem bardzo rozwiniętą infrastrukturą zrzeszeń katolickich, które są obecne także i w polskim Kościele¹⁸.

Jednym z przedsięwzięć duszpasterskich Kościoła we współczesnej sytuacji w Polsce jest reaktywowanie stowarzyszeń katolickich, w tym Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży¹⁹ (skrót KSM lub Stowarzyszenie), które wskrzeszone do życia przez Konferencję Episkopatu Polski w 1990 r. wpisuje się w ten kontekst dzisiejszych czasów jako stowarzyszenie kościelne i przedstawia swoją propozycję wychowawczą dla współczesnego pokolenia młodych Polaków i katolików. KSM jest, z jednej strony, czymś nowym w polskim Kościele i w kraju, a z drugiej strony, ma bardzo bogatą tradycję swojej działalności w Polsce okresu międzywojennego. W swych korzeniach nawiązuje także do bogatej tradycji działalności stowarzyszeń katolickich, które funkcjonowały w polskim Kościele przed wojną, a także w Kościołach Europy Zachodniej. Działały one w ramach Akcji Katolickiej, ale ich początki są jeszcze wcześniejsze. Dysponując tym dziedzictwem, w nowej sytuacji społecznej i kulturowej, KSM podejmuje na nowo pracę

¹⁷ Por. H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś*, Warszawa 1994, s. 11.

¹⁸ Por. *Rozmowy o Akcji Katolickiej, Wywiady z Księdzem Biskupem Piotrem Jareckim Krajowym Asystentem Kościelnym Akcji Katolickiej w Polsce*, Warszawa 1997, s. 7.

¹⁹ Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży reaktywował Episkopat Polski 2 maja 1990 r.; por. *Statut Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży*, Kraków 1993, s. 2.

wśród polskiej młodzieży. KSM, nawiązując twórczo do przeszłości, a wyzwania przyszłości odczytując w kontekście znaków czasu, widząc potrzeby duszpasterskie Kościoła i problemy wychowawcze we współczesnej Polsce, pragnie swoją działalnością wdrożyć w życie chrześcijańskie i obywatelskie ideały wśród młodych Polaków, stając się w ten sposób środowiskiem wychowania chrześcijańskiego i obywatelskiego²⁰.

KSM rozwija swoją działalność przede wszystkim w parafiach. Oddziały parafialne starają się spełniać rolę integrującą wszystkie środowiska młodzieżowe, które działają na terenie parafii. Czynią to przez podejmowanie wspólnych inicjatyw, lub też przez wyłanianie ze swoich szeregów członków, którzy tworzą później parafię. Może to być na przykład działalność liturgiczna, czy też teatralna albo sportowa przy parafii²¹.

Stowarzyszenie zawsze podejmuje współpracę z rodzinami swoich członków. Jak to ujęto wyżej, dziś wszyscy są zgodni, że rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowawczym i współpraca z rodzinami członków KSM jest w Stowarzyszeniu uznawana za priorytet. Organizowane są spotkania i rozmaite formy współpracy z rodzicami i rodzeństwem stowarzyszonych członków organizacji tak, aby całe rodziny wspierały zarówno poszczególnych członków KSM w ich działalności, jak też całe Stowarzyszenie²².

KSM nawiązuje także współpracę z innymi organizacjami. Jest to współpraca zarówno na poziomie środowiska lokalnego, jak też na poziomie ogólnopolskim i kontynentalnym, są organizacje charytatywne, sportowe, wychowawcze. W tej współpracy starają się, z jednej strony, nie stracić swojej tożsamości, a z drugiej, dbają o to, aby współpraca była owocna i służyła dobru wspólnemu pomocą w wychowaniu i kształtowaniu postaw młodzieży²³.

KSM, prowadząc pracę wychowawczą wśród młodzieży katolickiej, jest środowiskiem wychowania chrześcijańskiego i obywatelskiego. Czyni to poprzez stwarzanie atmosfery mobilizującej do pracy nad sobą i do kształtowania osobowości młodych katolików i obywateli, jak również przez organizowanie życia młodzieżowego, możliwie różnych jego dziedzin. Troszczy się o odpowiedni poziom życia towarzyskiego młodzieży, przez wypełnienie jej czasu wolnego swymi zajęciami²⁴.

²⁰ Por. *Podręcznik KSM*, red. A. Sołtysik, Kraków 1999, s. 47.

²¹ Por. Okólnik nr 12 Prezydium Krajowej Rady Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, 10 czerwca 1998 r., s. 1.

²² Por. J. Zimny, *Duchowość kandydata*, Przemyśl 1997, s. 19.

²³ Przykładem może być chociażby współpraca Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Archidiecezji Łódzkiej z *Caritas* Archidiecezji Łódzkiej, czy też współpraca z organizacjami młodzieżowymi: francuską JOC czy niemiecką BDKJ. Więcej na ten temat por. Prezydium Krajowej Rady Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, Okólnik nr 11, 27 kwietnia 1998 r., s. 1.

²⁴ Por. *Statut KSM*, s. 6.

Stowarzyszenie stara się działać korelacyjnie z innymi środowiskami wychowawczymi. Formatorzy KSM zdają sobie sprawę, że młody człowiek najpełniej wzrasta w rodzinie i że rodzina jest pierwszym środowiskiem wychowawczym młodego człowieka, dlatego też nakładany jest na członków obowiązek przybliżenia rodzicom obrazu Stowarzyszenia, aby mogli oni lepiej zrozumieć chęć wstąpienia ich syna czy córki do KSM²⁵.

KSM, wytwarzając sobie właściwe środowisko wychowawcze, łączy się w swej działalności wychowawczej nie tylko z rodziną, ale także z innymi środowiskami wychowawczymi. Jest to przede wszystkim parafia, która jest środowiskiem wychowawczym Kościoła partykularnego i która w swej wspólnotie gromadzi wszystkie zrzeszenia katolików świeckich. Każdy oddział KSM podejmuje swe działania przede wszystkim w ramach parafii i w oparciu o nią²⁶.

KSM współdziała także ze szkolnym środowiskiem wychowawczym. Poprzez pomoc we wszechstronnym rozwoju swoich członków, poprzez mobilizację do pracy nad sobą, poprzez wychowanie do odpowiedzialności i sumienności, współpracuje z programem wychowawczym szkoły.²⁷ Stowarzyszenie może także istnieć na terenie szkoły. Nosi wtedy nazwę szkolnego koła KSM i współpracuje z dyrekcją, gronem pedagogicznym i samorządem uczniowskim, stara się mobilizować młodzież do jak najlepszego spełniania obowiązków szkolnych²⁸.

KSM ma swoją bogatą historię i tradycję i trudno jest zrozumieć istotę KSM-u, jeżeli nie pozna się jej przeszłości. Historia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży swymi korzeniami sięga czasów zaborów. Kiedy w okresie międzywojennym Kościół w Polsce rozpoczął tworzenie struktur Akcji Katolickiej, KSM stało się nieodłączną częścią Akcji Katolickiej w Polsce. Dziś natomiast najistotniejsze wydaje się to, że KSM jest stowarzyszeniem. Stowarzyszenia istnieją w Kościele obok grup, wspólnot i ruchów. Ich cechą charakterystyczną jest to, iż muszą one mieć swój statut i strukturę organizacyjną, w przeciwieństwie do wspólnot i ruchów. Adhortacja posynodalna Jana Pawła II *Christifideles laici* mówi o różnych formach zrzeszonego uczestnictwa ludzi świeckich w życiu Kościoła i wymienia cztery formy zrzeszania się katolików. Są to: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. O różnicy między nimi decyduje stopień nasycenia organizacyjnego. Najbardziej nasycone organizacyjnie są stowarzyszenia, które mają swój statut, osobowość prawną kościelną i cywilną²⁹. Istotę KSM określa kilka cech. Jest stowarzyszeniem kościelnym w sensie prawnym i teologicznym. W sensie prawa kościelnego KSM działa zgodnie z literą Kodek-

²⁵ Por. J. Zimny, dz. cyt., s. 19.

²⁶ Por. tamże, s. 20.

²⁷ Por. *Statut KSM*, s. 6.

²⁸ Por. *Podręcznik KSM*, s. 71.

²⁹ Osobowość prawną kościelną Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży uzyskało 10 października 1990 r. na mocy dekretu Episkopatu Polski, osobowość prawną cywilną 30 czerwca 1993 r., rozporządzeniem Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, por. *Statut KSM*, s. 3.

su prawa kanonicznego i z nadania Episkopatu Polski. Natomiast teologiczną definicję stowarzyszenia kościelnego określa adhortacja *Christifideles laici*. KSM spełnia jej warunki. Kolejną cechą stowarzyszenia jest jego świecki charakter. KSM jest organizacją młodzieżową świecką, w której młodzi świeccy pełniący rozmaite funkcje wynikające ze statutu³⁰.

Celem Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży jest wychowanie młodych ludzi na dojrzałych chrześcijan i odpowiedzialnych obywateli. Postawa chrześcijańskiej dojrzałości wyraża się przede wszystkim poprzez to, że człowiek swoim życiem daje świadectwo wiary i miłości. Chrześcijańskie świadectwo powinno wyrażać się także w obywatelskiej odpowiedzialności, świadomości swych obowiązków wobec państwa. U wielu młodych ludzi obserwuje się bierne spojrzenie na rzeczywistość. Szczególnie dotyczy to sfery społeczno-politycznej. Różne czynniki złożyły się na to, że liczny odsetek młodych ludzi pozostaje bierny wobec problemów społecznych i politycznych ich kraju i środowiska. Problem ten dotyczy także młodzieży wierzącej i praktykującej. Często dotyczy on także młodzieży zaangażowanej w rozmaite organizacje i ruchy działające w ramach Kościoła katolickiego. Na pewno system komunistyczny, który separował Kościół od spraw świata, przyczynił się do tego, że obecnie wielu młodych ludzi nie potrafi postawić znaku ciągłości między postawą chrześcijańską a postawą obywatelską. KSM jest środowiskiem wychowującym młodych ludzi, którzy swoją chrześcijańską dojrzałość rozumieją jako aktywne uczestnictwo nie tylko w samej religijnej misji Kościoła, ale także jako rozpowszechnianie katolickich zasad i wartości we wszystkich dziedzinach życia, a szczególnie w życiu społecznym i politycznym. Każdy chrześcijanin, jako obywatel, zobowiązany jest do miłości swojej ojczyzny i do bycia człowiekiem sprawiedliwym. Powinien także przejawiać postawę solidarności. Ważnym problemem jest umiejętność korzystania z wolności. KSM wychowuje swych członków na dojrzałych obywateli, którzy umieją korzystać z wolności w sposób mądry. To patriotyzm, sprawiedliwość, solidarność i wolność są postawami, które są niezbędne przy chrześcijańskim zaangażowaniu w życie polityczne i społeczne³¹.

Obecny czas jest dla Polski okresem głębokich przemian. Polegają one nie tylko na transformacji gospodarczej i na tym, co widać na pierwszy rzut oka na ulicy. Jesteśmy świadkami przemian dotyczących zarówno całego społeczeństwa, jak i poszczególnych jednostek ludzkich. Miniony okres był w historii Polski okresem zniewolenia, fikcji i zakłamania. Obecnie Polska szuka na nowo swojej tożsamości, swojego miejsca w wolnym świecie i swojej twarzy nowoczesnego społeczeństwa. Nowym wyzwaniem, wobec którego staje polski Kościół, jest duch nowych czasów, który jest określany jako pluralizm społeczny. Na Zachodzie od dziesiątków lat jest on już faktem. W Polsce natomiast jest także rzeczy-

³⁰ CHL, 15.

³¹ Por. H. Skorowski, dz. cyt., s. 8.

wistością społeczną, która coraz głębiej przenika i ogarnia umysły Polaków. Ta nowa sytuacja rzuca nowe wyzwanie Kościołowi. Największym wyzwaniem dla Kościoła jest idąca w parze wraz z pluralizmem laicyzacja, która nieco może wolniej niż na Zachodzie, ale również i w naszym kraju zaczyna przejawiać tendencję postępującą³².

Kościół polski, wraz ze wszystkimi swoimi grupami, wspólnotami i stowarzyszeniami, znów dowodzi, że tak jak w poprzednim okresie, tak i dziś, sprawy narodu leżą mu na sercu i że każdy człowiek żyjący w tym kraju, a przede wszystkim człowiek młody, jest jego drogą. Podejmuje dzieło nowej ewangelizacji w nowej sytuacji. Staje dziś przed poważnymi problemami społecznymi, które są związane nie tylko z nowym duchem czasów, ale także z tymi, które są pozostałością czasów minionych. Do tych drugich można zaliczyć: ideologiczne, a nawet wprost polityczne spojrzenie na Kościół, jako na partię polityczną, traktowanie postawy religijnej jako prywatnej, rozdwojenie jaźni społecznej, czy tzw. szukanie winnego wokół siebie³³.

W Kościele od wieków działały różnorodne bractwa, towarzystwa, sodalicje, ruchy i stowarzyszenia. Ich rola była zawsze nie do przecenienia. Po Soborze Watykańskim II nastąpił dynamiczny rozwój wszelkich stowarzyszeń i ruchów w Kościele. Ten nowy dynamizm określany jest jako wiosna Kościoła. Dotyczy to także Kościoła w Polsce. Dziś działa w polskim Kościele ponad 150 ruchów i stowarzyszeń. Jako ich uczestnicy deklaruje się ponad 4% Polaków. Stowarzyszenia są postrzegane jako zapewniające największą stabilność swojej działalności. Przywiązują dużą wagę do sprawy religijnego wychowania swoich członków. Dzięki swej organizacji mogą zapewnić wyjątkową skuteczność w osiąganiu apostoelskich celów Kościoła³⁴.

KSM swymi korzeniami sięga czasów przedwojennych. W ramach działalności Akcji Katolickiej działały wówczas dwa stowarzyszenia młodzieżowe – Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Oba stowarzyszenia młodzieżowe stanowiły integralną część Akcji Katolickiej. Wybuch wojny przerwał działalność stowarzyszeń. Po zakończeniu wojny ich działalność została zakazana przez władze komunistyczne. Dopiero po 1989 r. możliwe stało się reaktywowanie działalności młodzieżowego stowarzyszenia katolickiego zgodnej z dawnymi ideałami, a jednocześnie dostosowującego się do obecnej sytuacji, co także od początku rzutowało i rzutuje na powstawanie, specyfikę i działalność KSM, który 10 października 1990 r., dekretem Konferencji Episkopatu Polski, został erygowany jako organizacja ogólnopolska³⁵.

³² Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 10.

³³ Por. T. Halik, *Między łękiem a dojrzałością*, „W drodze” 1998, nr 2, s. 6.

³⁴ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 9.

³⁵ Por. *Podręcznik KSM*, s. 28.

Zarówno ten rys historyczny, jak i obecne zadania, które wyznacza sobie KSM, mają zasadniczy wpływ na odpowiedź na pytanie, jakie stawia sobie samo Stowarzyszenie, a dotyczy ono także innych ruchów i stowarzyszeń we współczesnym Kościele: co wnoszą ruchy, wspólnoty i stowarzyszenia katolickie w życie Kościoła i społeczeństwa? Papieska ahortacja *Christifideles laici*, mówiąc o różnych formach zorganizowanego uczestnictwa ludzi świeckich w Kościele, wymienia 4 rodzaje katolickich zrzeszeń: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. W dokumencie tym przez stowarzyszenia rozumie się organizacje katolickie, działające na podstawie zatwierdzonych przez władzę kościelną statutów, z uwzględnieniem form działania typu organizacyjnego³⁶.

Oryginalność KSM polega na tym, że dzięki swej organizacji oraz formacji jest w stanie zarówno zapewnić osiągnięcie celów apostołskich w Kościele, jak i stać się środowiskiem wychowania religijnego i obywatelskiego młodzieży. W swoich ideach, zadaniach i sposobach działania kontynuuje ono tradycje Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej. Przede wszystkim jednak uwzględnia ono potrzeby obecnej katolickiej młodzieży polskiej. Pierwszy rozdział pracy ukazuje również miejsce KSM w Kościele. Temat ten pozostaje otwarty, ze względu na to, że KSM jest z jednej strony kontynuatorem działań i formacji Akcji Katolickiej, a z drugiej współcześnie działa niezależnie od Akcji Katolickiej. Ta niezależność wynika stąd, że KSM zostało reaktywowane wcześniej niż Akcja Katolicka. Dlatego też różnice i podobieństwa między współczesną Akcją Katolicką a KSM są nadal sprawą otwartą³⁷.

³⁶ CHL 29.

³⁷ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, dz. cyt., s. 238.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK
Łódź

KATECHEZA FORMĄ PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO W KOŚCIELE

WPROWADZENIE

Directorium Catechisticum generale, ukazując zadanie posługi słowa, stwierdza, że „posługa słowa winna być dobrze świadoma powierzonego sobie zadania, które zmierza do obudzenia żywej wiary, a więc wiary zwracającej umysł ku Bogu, skłaniającej do posłuszeństwa Jego działaniu, prowadzącej do żywego poznania mowy tradycji, wypowiadającej i ujawniającej prawdziwy sens świata i ludzkiej egzystencji. Posługa słowa jest przekazywaniem orędzia zbawienia: niesie ludziom Ewangelię” (DCG, 16). Należy zatem zauważyć, że istotnym zadaniem posługi słowa w Kościele jest budzenie i ożywianie wiary¹. Ta działalność Kościoła, wpływająca z jego istoty, nie jest skierowana tylko do poszczególnych członków Kościoła czy Kościoła jako całości, ale również wobec całego świata. Dlatego pojawiają się różne formy głoszenia słowa Bożego, a wśród nich bardzo ważną rolę spełnia katecheza, którą winno się ujmować jako ciągły proces, obejmujący całe życie ochrzczonych².

1. FORMY GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO

Directorium Catechisticum generale wyróżnia cztery podstawowe formy posługi słowa w Kościele, za pomocą których przekazywane jest ludziom orędzie zbawienia. Należą do nich: ewangelizacja, katecheza, forma liturgiczna, czyli homilia, oraz studium teologii (por. DCG, 17)³.

¹ R. Murawski, *Katecheza – ewangelizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23 (1985), s. 269; J. Charytański, *Katecheza posługą słowa w Kościele*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 61.

² Por. J. Charytański, dz. cyt., s. 61.

³ R. Murawski, dz. cyt., s. 270.

Tradycyjnie przez ewangelizację rozumiano głoszenie Ewangelii wśród ludów niechrześcijańskich w krajach misyjnych. Dlatego ewangelizację zwykle kojarzono z misjami, natomiast głoszenie Ewangelii w krajach chrześcijańskich nazywano kaznodziejstwem i katechezą⁴.

Niewątpliwie ewangelizacja jest jedną ze specyficznych form posługi słowa realizowaną przez Kościół i dla Kościoła. Zadaniem ewangelizacji jest zapoczątkowanie wiary, aby przepowiadane słowo Boże zostało przyjęte przez ludzi. W taki sposób ujmuje tę problematykę *Ogólna instrukcja katechetyczna*, w stwierdzeniu że „jest forma, którą nazywamy ewangelizacją, czyli przepowiadanie o charakterze misyjnym, które ma na uwadze zapoczątkowanie wiary, a więc zmierza ku temu, by ludzie przyjęli słowo Boże” (DCG, 17)⁵. Podkreślić należy, że już od prapoczątków Kościoła zadanie przepowiadania słowa Bożego łączyło się ściśle z budzeniem wiary, dlatego też dzisiaj wymaga ono szczególniejszego wyakcentowania, ponieważ treści wiary jak również samo uwierzenie nie jest już tak oczywiste. Zauważa się też wyjątkowe okoliczności, które sprzyjają wzrostowi przekonań nadprzyrodzonych w sposób bardziej świadomy i osobisty⁶.

Głębszej analizy, jak również szczególnej popularyzacji terminu ewangelizacja, dokonał Synod Biskupów w 1974 r., którego głównym tematem była ewangelizacja współczesnego świata. Jak podaje A. Lewek termin ten używany był w *Schemacie przygotowawczym do Synodu Biskupów 1974 r.* przede wszystkim w czterech znaczeniach i jest to:

- 1) wszelka działalność Kościoła wpływająca na przeobrażenie świata zgodnie z planem Boga Stwórcy i Odkupiciela;
- 2) spełnianie misji kapłańskiej, proroczej oraz wykonywanie władzy w Kościele w celu budowania go zgodnie z intencją Chrystusa;
- 3) głoszenie i wyjaśnianie Ewangelii, zmierzające do rozbudzenia wiary wśród niechrześcijan oraz pielęgnowania jej wśród chrześcijan;
- 4) wstępne głoszenie Ewangelii niechrześcijanom (tzw. kerygma)⁷.

⁴ „Ściśle biorąc, termin »ewangelizacja« nie był w Kościele często używany. Także w dokumentach Vaticanum II występuje on bardzo rzadko (por. np. KDK, n. 44). Działalność ewangelizacyjną czy misyjną w krajach pogańskich określa Sobór tradycyjnym terminem »misje«, rozumiejąc przezeń „specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa [...]” (DM, nr 6). Natomiast głoszenie Ewangelii wobec wierzących już w Chrystusa, czyli w Kościele, nazywa Sobór przepowiadaniem słowa Bożego, kaznodziejstwem, homilią, katechezą (por. np. DK, nr 4; DB, nr 13; KL, nr 52)”. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura*, „Ateneum Kapłańskie” 100 (1983), s. 72–73.

⁵ R. Murawski, dz. cyt., s. 270–271.

⁶ J. Krucina, *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, pr. zb. pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, s. 55; por. M. Cogiel, *O nowych odpowiedzialnościach katechetów*, „Katecheta” 39 (1995), s. 8–13.

⁷ „Autorzy »Schematu przygotowawczego...« przyjęli w swych odnośnych rozważaniach termin »ewangelizacja« w trzecim znaczeniu, a więc jako głoszenie Ewangelii budzące i formujące

Adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, stanowiąca niejako podsumowanie całości obrad Synodu Biskupów z 1974 r.⁸, ukazuje najszersze rozumienie ewangelizacji jako działalności Kościoła i identyfikuje je ze spełnieniem integralnej misji chrześcijaństwa. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o ewangelizację jako urzeczywistnienie wszystkich nadprzyrodzonych funkcji wspólnoty kościelnej⁹. Dokument papieski podkreśla, że Kościół powstał w wyniku ewangelizacji i zarazem jego misją jest podejmowanie działalności ewangelizacyjnej¹⁰. „Kościół bierze swój początek z ewangelizacji Jezusa i dwunastu Apostołów; jest jakby naturalnym owocem tego dzieła, owocem zamierzonym, najbliższym i najbardziej widocznym. [...] Kościół, zrodzony z tego rodzaju misji, z kolei sam został posłany przez Jezusa. Pan chwały wrócił do Ojca, a on zostaje na świecie. Jest jakby znakiem przyciemnionym, a zarazem jasnym nowej obecności Jezusa, Jego odejścia i pozostania. On nieprzerwanie je przedłuża” (EN, 15). Podkreślona została tutaj ścisła wzajemna relacja, jaka zachodzi między ewangelizacją a Kościołem. Chrystus i Apostołowie przez ewangelizację tworzą Kościół, który z kolei ją podejmuje i przedłuża. Dlatego Kościół często podejmuje tę podstawową ewangelizację, ponieważ ona go istotnie wzmacnia i ożywia¹¹.

Paweł VI w pojęciu ewangelizacja zauważa bogatą, wielostronną i dynamiczną rzeczywistość, którą niezwykle trudno adekwatnie ująć czy zdefiniować¹², ponieważ jest to proces, obejmujący wszystkich ludzi świata i wszystkich członków Kościoła i długotrwały, nie dający się zrealizować w jakimś jednym geście duszpasterskim¹³. „Ewangelizacja – według Papieża – jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszystkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” (EN, 18). Z tych słów wynika, że ewangelizacja obejmuje wszystkich ludzi nie tylko pogan, ale również chrześcijan, ponieważ jej celem jest wewnętrzna przemiana i odnowa moralna człowieka¹⁴. Natomiast „Kościół, jako głosiciel Ewangelii, zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie” (EN, 15). Kościół, aby ewangelizować cały świat, wszystkich ludzi i różne kultury, w pierw musi ewangelizować samego siebie¹⁵, gdyż „w Kościele został złożony depozyt Dobrej Nowiny, celem głoszenia

wiarę chrześcijańską u słuchaczy”, A. Lewek, dz. cyt., s. 73; por. tenże, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, s. 27.

⁸ A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 73.

⁹ J. Krucina, dz. cyt., s. 56.

¹⁰ M. Majewski, *Teologia katechezy*, Wrocław 1989, s. 47.

¹¹ Tamże, s. 47.

¹² A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

¹³ E. Mitek, *Metody i środki ewangelizacji rodzin poprzez wychowanie dzieci i młodzieży*, „Katecheta” 25 (1981), s. 19.

¹⁴ A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

¹⁵ „W adhortacji »Evangelii nuntiandi« stwierdził Paweł VI, iż głoszenie orędzia ewangelicznego nie zostało powierzone tylko decyzji Kościoła, lecz zostało mu nałożone przez Chrystusa jako zadanie i obowiązek, a ponieważ od głoszenia Ewangelii zależy zbawienie ludzi, jest ono konieczne,

jej ludziom. Obietnice Nowego Przymierza, spełnione w Jezusie Chrystusie, nauka Pana i Apostołów, Słowo życia, źródło łaski i dobroci Bożej, droga zbawienia: to wszystko zostało powierzone Kościołowi. Tych dóbr, zawartych w Ewangelii, a zatem i w ewangelizacji, strzeże on jako żywy i drogocenny depozyt, nie po to, aby on pozostał w ukryciu, ale żeby zanosić go do ludzi” (EN, 15).

Ażeby powstała nowa ludzkość oraz żeby tworzył się i rozwijał Kościół, istotnym i fundamentalnym warunkiem jest przyjęcie Dobrej Nowiny, chrztu i życie według Ewangelii. Dlatego Paweł VI w ramach ewangelizacji łączy posługę słowa Bożego z działalnością liturgiczno-sakramentalną (por. EN, 17)¹⁶. Dotyczy to konieczności przedstawiania w sposób komplementarny ściśle zespolonej i wzajemnie uwarunkowanej pozycji sakramentów i posługi słowa w Kościele, wskazując ich uzupełniające równouprawnienie w całości Ewangelii Chrystusowej¹⁷. Dokument papieski podkreśla, że „ewangelizacja wtedy roztacza swe pełne bogactwo, kiedy doprowadza do ścisłego związku, albo raczej do nieustannej wzajemnej wymiany pomiędzy Słowem a sakramentami” (EN, 47). Niewątpliwie ewangelizacja jest działalnością, która wynika z samej istoty Kościoła. Idąc tym tokiem myślenia, można stwierdzić: aby ewangelizacja przynosiła określone skutki w świecie również „Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, gorliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (EN, 15)¹⁸.

Opierając się zaś na tekstach Dekretu o apostołstwie świeckich Soboru Watykańskiego II, należy podkreślić, że działalność ewangelizacyjna Kościoła polega na głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, następnie na uświęcaniu ludzi, na dawaniu przykładu chrześcijańskiego życia oraz spełnianiu dobrych uczynków w duchu nadprzyrodzonym, aby w ten sposób pociągać każdego człowieka do wiary i do Boga (por. DA, 6)¹⁹.

Ten szeroki aspekt rozumienia ewangelizacji jako przepowiadanie misyjne, czyli pierwsze zetknięcie się z orędziem zbawienia²⁰, przyjmuje formę przede

jedynie w swym rodzaju i niczym nie można go zastąpić (5). Jest naczelnym, naturalnym i właściwym powołaniem Kościoła. Równocześnie: łaską i właściwym jego powołaniem (14). Nikt nie może się uchylać od wypełnienia tego podstawowego zadania Ludu Bożego (59), bo cały Kościół został powołany do głoszenia Ewangelii całemu światu, wszystkim ludziom i kulturom (por. 49; 54; 57; 60; 66 nn) i dlatego każdy chrześcijanin jest zobowiązany do ewangelizacji (13). Aby móc ewangelizować cały świat, Kościół ewangelizuje najpierw siebie (15). Synod Biskupów (1977 r.), akcentując obowiązek ewangelizacyjny każdego – bez wyjątku – chrześcijanina, zwrócił uwagę na wymiar wspólnotowy tego obowiązku, jego wypełnienia nie można bowiem oddzielać od życia wspólnot kościelnych (Orędzie do Ludu Bożego 12–14)”, J. Pyrek, *Kultura a obowiązek ewangelizacji*, „Katecheta” 23 (1979). s. 199.

¹⁶ Por. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

¹⁷ J. Krucina, dz. cyt., s. 59.

¹⁸ Por. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

¹⁹ E. Mitek, dz. cyt., s. 19.

²⁰ „Ewangelizacja, nazwana przez DK (Dyrektorium Katechetyczne) także przepowiadaniem misyjnym, jest chronologicznie pierwszą, a zarazem najbardziej fundamentalną formą przepowiadania wiary, w czasie której dochodzi do pierwszego zetknięcia się słuchaczy z orędziem zbawienia.

wszystkim katechumenatu²¹, jak również całokształt misji Kościoła, który obejmuje całość jego posłania nadprzyrodzonego wraz ze wszystkimi elementami i przejawami²². W odniesieniu do katechezy ewangelizacja pełni podwójne zadanie: zasadniczo ją poprzedza, jak również może jej towarzyszyć²³. Ewangelizacja polega na wcześniejszym przepowiadaniu Dobrej Nowiny i dlatego poprzedza katechezę. Jednocześnie jej towarzyszy, pobudzając wiarę u tych osób, u których ona osłabła czy zanikła²⁴. Można stwierdzić za *Directorium Catechisticum generale*, że ewangelizacja i katecheza, jako dwie odrębne formy posługi słowa, w obecnych czasach bardzo wyraźnie przecinają się i współlistniają nawet w odniesieniu do ochrzczonych²⁵.

Kościół, który został nazwany przez Sobór Watykański II powszechnym sakramentem zbawienia, czyli znakiem i narzędziem łaski Bożej, jest uprzywilejowanym miejscem, gdzie głoszone jest słowo Boże (por. DCG, 28). Następną z form posługi słowa jest katecheza²⁶. Już samą naturę katechezy najpełniej i najgłębiej odsłania się, kiedy odniesiemy ją do słowa Bożego, w które się ona wsłuchuje, w którym uczestniczy i które przepowiada²⁷. Katecheza, jako forma przepowiadania słowa Bożego, bierze żywy udział w rozwoju wiary²⁸. Jej zadanie w

Ewangelizacja jest skierowana w sposób szczególniejszy do pogan i niewierzących, a więc do takich osób, które nie zetknęły się jeszcze bliżej z nauką objawioną. Była to forma przepowiadania bardzo rozpowszechniona w początkach chrześcijaństwa, kiedy chodziło głównie o nawrócenie pogan do Ewangelii”, R. Murawski, dz. cyt., s. 271.

²¹ J. Charytański, *Directorium Catechisticum Generale*, „Collectanea Theologica” 42 (1972), 3, s. 154.

²² J. Krucina, dz. cyt., s. 63.

²³ R. Murawski, dz. cyt., s. 271; Por. J. Charytański, *Katechizacja jako forma ewangelizacji*, „Katecheta” 19 (1975), s. 145–146; G. Kusz, *Katecheza i jej miejsce w Kościele (I)*, „Katecheta” 26 (1982), s. 12.

²⁴ „Ewangelizacja powinna poprzedzać katechezę. DK dwukrotnie stwierdza, że katecheza powinna się opierać na wcześniejszym głoszeniu słowa Bożego, które dokonuje się przez ewangelizację: »Katecheza sama przez się suponuje globalne przyjęcie Ewangelii głoszonej przez Kościół« (nr 18); »Najczęściej realna sytuacja, w jakiej znajduje się znaczna część wiernych, postuluje z konieczności wprowadzenie jakiejś formy ewangelizacji, poprzedzającej katechezę« (nr 19). Ewangelizacja winna towarzyszyć katechezie. I to przede wszystkim z tej racji, że wśród osób katechizowanych mogą się znaleźć takie, u których wiara osłabła i trzeba ją na nowo pobudzić. »Często wszakże kieruje się (katecheza) ku ludziom, którzy, chociaż należą do Kościoła, to jednak (w rzeczywistości nie wyrazili nigdy osobowego przyzwolenia na orędzie objawienia« (nr 18). Te momenty ewangelizacyjne, prowadzące do nawrócenia, powinny wystąpić zwłaszcza w końcowej części katechezy. »Należy pamiętać o tym, że nawrócenie jest zawsze elementem warunkującym dynamizm wiary i dlatego każda forma katechezy powinna zawierać w końcowej części momenty związane z ewangelizacją« (nr 18)”. Por. R. Murawski, dz. cyt., s. 271–272.

²⁵ J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 61; por. tenże, *Katechizacja...*, s. 145–146.

²⁶ R. Murawski, *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*, cz. I, „Katecheta” 19 (1975), s. 194; por. M. Majewski, dz. cyt., s. 67.

²⁷ M. Majewski, dz. cyt., s. 67.

²⁸ M. Majewski, *Synodalne określenia katechezy i ich wyjaśnienie*, „Katecheta” 23 (1979), s. 13.

zasadzie zmierza do pogłębienia wiary, która już została zapoczątkowana przez ewangelizację. „Następnie idzie forma katechetyczna, która zmierza do tego, by u ludzi wiara oświecona nauką stawała się żywą, wyraźną i czynną” (DCG, 17)²⁹.

Należy uznać, że katecheza jest podstawowym działaniem całego Kościoła, ponieważ wiąże ona ze sobą jego konstytutywne elementy, do których należą: przepowiadanie słowa Bożego, życie sakramentalne oraz świadectwo. Katecheza mieści się w duszpasterskich zamierzeniach i planach Kościoła, jest jego świętym i niezbywalnym prawem i obowiązkiem, który musi mieć pierwszeństwo we wszystkich przedsięwzięciach w całym Kościele³⁰. Podczas V Synodu Biskupów w Rzymie niektórzy Ojcowie wysuwali propozycję wyczerpującego określenia katechezy, aby pogłębić jej rozumienie i następnie uczynić ją bardziej operatywnym narzędziem w działalności duszpasterskiej Kościoła. Określano katechezę jako interpretację świata i człowieka w świetle objawienia i wiary. Następnie katechezę rozumiano jako globalne wyjaśnienie i propozycję wiary, której rozwój dokonuje się po zetknięciu się z orędem chrześcijańskim i jego osobową akceptacją. Kolejne określenie katechezy dotyczy pogłębionego wychowania wiary, które polega na odsłanianiu planu Bożego zawartego w historii zbawienia i kształtowaniu postawy głoszenia i celebrowaniu misterium paschalnego w konkretnym życiu. Wreszcie przez katechezę rozumie się całą działalność Kościoła³¹.

W. Kubik za D. Emeis stwierdza, że pojęcie katechezy możemy rozumieć trojako: w znaczeniu węższym dotyczy elementarnego wprowadzenia we wspólnotę chrześcijańskiej wiary. Eksponowane są tutaj przede wszystkim dwa czynniki – wspólnota i wiara. Zaakcentować należy w tym momencie ten istotny element, który podkreśla, że katecheza powinna odbywać się we wspólnocie i we wspólnotę wprowadzać. Oczywiście chodzi tutaj o wprowadzenie przez katechezę we wspólnotę wierzących, która ma pogłębiać i umacniać wiarę całej wspólnoty. Jednakże wprowadzenie we wspólnotę nie jest aktem jednorazowym, lecz procesem, ciągłym wzrastaniem i dojrzewaniem przez całe życie.

Dlatego też katechezą w szerszym znaczeniu określa się całą działalność Kościoła, która pomaga wspólnotom chrześcijańskim, jak i poszczególnym jednost-

²⁹ R. Murawski, *Katecheza...*, s. 272; por. Z. Kowalski, *Depozyt wiary i katechizacja (II). Depozyt wiary według Ogólnej Instrukcji katechetycznej(5)*, „Katecheta” 19 (1975), s. 49.

³⁰ G. Kusz, dz. cyt., s. 11.

³¹ „Bp brazylijski P. E. Andrade Ponte pojmuje katechezę jako »chrześcijańską interpretację świata i człowieka, społeczności i historii ludzkiej. Interpretację tę podejmuje w świetle objawienia i wiary, a jej istotą jest tzw. *konscientyzacja* rozumiana jako przenikanie życia, kultury i pracy człowieka świadomością chrześcijańską. [...] Bezpośrednią podstawą do *konscientyzacji* jest interpretacja rzeczywistości, a jej problemów i historii ludzkiej w sposób szczególny. Ma się ona dokonywać w świetle objawienia, tradycji Kościoła i rozwijającej się wiary. Chodzi zaś w niej o swego rodzaju zestawienie, konfrontację i twórcze odniesienie osoby ludzkiej i grupy społecznej oraz ich problemów do Słowa Bożego, dynamizmu Kościoła i doświadczenia wiary”, por. M. Majewski, *Synodalne określenia...*, s. 12–14.

kom coraz lepiej i głębiej odnajdywać samych siebie w tajemnicy wiary, na drodze życia wiarą.

Natomiast w znaczeniu najszerszym katechezą nazywamy całe życie Kościoła, ponieważ wszystkie formy jego działalności pomagają w uczeniu się wiary we wspólnocie i przyczyniają się do jej pogłębienia, dojrzewania w wierze oraz do coraz bardziej konsekwentnego życia według wskazań wiary³².

Po ogólnym i globalnym zetknięciu się i przyjęciu Ewangelii oraz nawróceniu jawi się potrzeba pogłębienia nauki Chrystusowej. Takie zadanie podejmuje właśnie katecheza, której celem jest pełna inicjacja do życia chrześcijańskiego³³. Katecheza, jako forma przepowiadania słowa Bożego, ponieważ bierze żywy udział w rozwoju wiary, z natury swej jest personalna i nie można jej sprowadzać do lekcji mającej ustawienie przedmiotowe, a także nie można jej utożsamiać z wykładem, który podejmuje analizę szczegółowego problemu. Katecheza winna wyjaśniać tajemnice wiary w sposób całościowy, proponując ich akceptację³⁴. Dotyczy to w sposób szczególny realizacji dążeń do kształtowania osobowości chrześcijańskiej, a nie tylko przedstawiania samej doktryny wiary. Oczywiście nie chodzi tutaj o przemilczanie lub pomijanie w katechezie prawd wiary trudnych do akceptacji, kwestionowanych czy odrzucanych przez współczesny świat.

Katecheza nie tylko dostosowuje przekaz orędzia zbawienia do poziomu i sytuacji różnych grup słuchaczy, lecz zarysowuje także charakter i granice owego dostosowania³⁵. Inaczej mówiąc, katecheza ma prowadzić katechizowanych do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej, czyli zbliżyć jeszcze bardziej do Jezusa Chrystusa i włączyć do Kościoła oraz nauczyć umiejętności myślenia i działania w duchu przekazywanego i przyjętego orędzia ewangelicznego³⁶.

Zatem należy stwierdzić, że słowo Boże jest wezwaniem skierowanym do człowieka, dlatego przyjęcie tego wezwania domaga się uformowania w człowieku wierzącym określonych postaw, z których ma wypływać jego konkretne postępowanie. Wynika stąd, że najistotniejszym zadaniem katechezy, jako formy

³² Por. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 69–73.

³³ R. Murawski, *Katecheza...*, s. 272.

³⁴ „O wierze, którą traktuje się jako osobowy dialog między Bogiem i człowiekiem, nie można mówić w oderwaniu od zagadnienia osoby ludzkiej. Konsekwentnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że prawa rozwoju psychofizycznego człowieka są jednocześnie prawami rozwoju wiary. Uznając te prawa, trzeba jednocześnie je w pewnej mierze podważyć, gdyż u podstaw rozwoju wiary leżą przede wszystkim prawa transcendentne tajemnicy i łaski. Ostatecznie więc wiara rozwija się zgodnie z prawami boskimi i ludzkimi, a jedno i drugie tworzą twórczą jedność. Stąd też wiarę należy pojmować rozwojowo, osobowo i dialogicznie”, por. M. Majewski, *Synodalne określenia...*, dz. cyt., s. 13.

³⁵ Por. R. Murawski, *Jan Paweł II o katechezie naszych czasów (II)*, „Katecheta” 32 (1988), s. 55.

³⁶ R. Murawski, *Katecheza...*, s. 272.

głoszenia słowa Bożego, jest uświadomienie i realizowanie dążenia do celu, by usłyszana prawda Boża ukierunkowana była do konkretnego życia³⁷.

Oczywiście – jak ukazuje J. Charytański – istnieje potrzeba pewnej rewizji klasycznego ujmowania katechezy jako posługi słowa, skierowanej do niedojrzałych członków Kościoła. Powodem takiego podejścia do tego zagadnienia jest pogłębione spojrzenie na rolę słowa w Kościele oraz na zadania laikatu wobec słowa Bożego. Takie poszerzone pojęcie katechezy zostało podkreślone także w materiałach przygotowawczych Synodu Biskupów w 1977 r. W tym dokumencie zaznaczono w sposób szczególny ujęcie katechezy jako ciągłego procesu, obejmującego całe życie ludzi ochrzczonych, czyli konieczność katechezy ciągłej, obejmującej wszystkie etapy życia chrześcijan³⁸.

Szczególne miejsce i znaczenie w zwyczajnym nauczaniu Kościoła zajmuje homilia. Ona bowiem pomaga głębiej zrozumieć treść Pisma Świętego i zastosować ją do aktualnych potrzeb wspólnoty i każdego indywidualnego chrześcijanina³⁹. Wszyscy uczestniczący w liturgii przeżywają najpełniejsze doświadczenie wspólnoty kościelnej, słuchając słowa Bożego i uczestnicząc w tajemnicy Eucharystii (por. KL 10)⁴⁰. Od samego początku słowo Boże było elementem konstytutywnym w historii zbawienia. Ono nie tylko ilustrowało fakty, ale także zawierało objawienie Boże. Inaczej mówiąc, słowo Boże razem z faktami tworzyło historię zbawienia. Taka sama struktura Bożego działania jest zachowana w liturgii, która kontynuuje historię zbawczą⁴¹.

Słowo Boże w liturgii jest przede wszystkim pouczeniem dotyczącym zbawienia, gdyż są to słowa życia (por. Flp 2, 16), słowa łaski Bożej, słowa prawdy, słowa pojednania i światłości (por. Ps 119, 105), a także są to słowa życia i zmartwychwstania w Jezusie Chrystusie i przez Niego. W Nowym Testamencie przepowiadanie jest określane jako kerygma, didache, didaskalia; terminy te dotyczą orientacji zmierzającej do przemiany życia i do zbawienia. Słowo Boże nie jest więc jedynie pouczeniem zmierzającym do wzbogacania intelektu czy poszerzania wiedzy, ani też nie jest intelektualnym przygotowaniem do liturgii eucharystycznej⁴². To na zgromadzeniach modlitewno-liturgicznych uczestnicy wyrażają i jednocześnie umacniają, karmią, kształtują swoją wiarę i miłość chrześcijańską, tworzą też wspólnotę wiary, kultu i miłości. Podczas Eucharystii słuchają słowa

³⁷ W. Koska, *Uwagi metodyczne do podręcznika „Chrystus żyjący w swoim Kościele”*, „Katecheta” 18 (1974), s. 69.

³⁸ Por. J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 61–62.

³⁹ *Posłannictwo Kościoła wobec słowa Bożego*, w: *Spotkania z Bogiem, cz. II, Spotkania z Bogiem w Kościele*, pr. zb. pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, R. Murawskiego, A. Splawskiego, Płock 1993, s. 103.

⁴⁰ S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Radom 1994, s. 34.

⁴¹ B. Nadolski, *Urzeczywistnianie Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 65.

⁴² Por. B. Nadolski, *Słowo Boże w liturgii*, „Katecheta” 14 (1970), s. 193.

Bożego, wyznają wiarę i miłość do Boga, oddają Mu cześć i jednoczą się z Nim oraz ze współbraćmi, współuczestnikami tejże Eucharystii. Sama liturgia, obrzędy, wspólne śpiewy, teksty mszalne, wspólna modlitwa, braterski znak pokoju (*osculum pacis*), uczestnictwo w jednej Uczcie Eucharystycznej (Komunia święta) – wszystko to stwarza poczucie wspólnoty i kształtuje ją wśród wiernych. Jednak niezwykle ważną rolę i znaczenie ma żywe słowo głoszącego homilię, słowo Boże głoszone, które uczy, uświadamia, pobudza, inspiruje, motywuje, ukierunkowuje, mobilizuje i formuje chrześcijan jako wspólnotę tej samej wiary, kultu i miłości⁴³.

W liturgii słowo Boże pełni podwójną funkcję: dynamiczną i noetyczną. Pierwsza doprowadza do wiary, nawrócenia i więzi z Bogiem i ludźmi, druga natomiast zmierza do ożywiania wiary⁴⁴. Należy więc zwrócić uwagę na misterium i skuteczność słowa Bożego w liturgii. W słowie Bożym obecny jest Chrystus i przez nie dokonuje się zbawienie, dlatego misterium jest żywą obecnością, urzeczywistniającą się w aktualizacji posłannika i w aktualizacji posłannictwa. Natomiast skuteczność słowa Bożego wyraża się w tym, że jak kiedyś również i dziś, leczy, ucisza, nakazuje, odpuszcza grzechy, czyli jest proklamacją zbawienia, które realizuje Eucharystia. I dlatego pełnię skuteczności osiąga słowo Boże w Eucharystii⁴⁵.

Przepowiadanie słowa Bożego w liturgii zostało dowartościowane i należy to do osiągnięć odnowy liturgicznej Vaticanum II. Swoje właściwe miejsce i znaczenie w zwyczajnym nauczaniu Kościoła i w liturgii odnalazła także homilia, która jest integralną częścią liturgii (por. KL 35; 52). Jest ona niejako uzupełnieniem Pisma Świętego, gdyż pozwala głębiej zrozumieć jego treść i zastosować ją do aktualnych potrzeb wspólnoty kościelnej i każdego indywidualnego chrześcijanina. Konstytucja soborowa o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* domaga się od głoszącego homilię czerpania treści ze źródeł, jakimi są Pismo Święte i liturgia oraz nazywa homilię zwiastowaniem. Ponieważ perykopy biblijne wymagają wyjaśnienia (por. Dz 8, 30–31), homilia zatem ma sprawić, aby teksty święte

⁴³ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Katowice 1995, s. 211.

⁴⁴ Pierwszą i „Zasadniczą jest funkcja dynamiczna. Słowo Boże chce spowodować wiarę, bez której człowiek nie może być zbawiony, chce doprowadzić do nawrócenia i dopiero potem do łączności (communio) z Bogiem. Słowo Boże w swej funkcji dynamicznej będzie jakby »natarciem Boga«, jakby Pawłowym »głoś Słowo, nalegaj w porę i nie w porę, karć, przynaglaj...« (2 Tm 4, 2). [...] Druga funkcja Słowa Bożego, noetyczna, przejawia się i zmierza do ożywienia wiary, bowiem wiara powstaje ze słuchania (»fides ex auditu«, Rz 10, 17). Święty Augustyn porównuje Słowo Boże do chleba; Orygenes do mąki; św. Hilary mówi o dwóch stołach: »mensa Domini – mensa sacrificorum« i »mensa lectionem dominicarum – mensa scientiae«. Święty Hieronim pisze, że ciałem, które mamy spożywać, jest Ewangelia, i że przeobfity pokarm duchowy znajdujemy w Piśmie Świętym. Stół Słowa Bożego jest również konieczny dla duszy, jak Ciało Chrystusa», B. Nadolski, *Słowo Boże...*, s. 193.

⁴⁵ Por. tamże, s. 194–195.

były lepiej zrozumiane przez słuchaczy. Homilia jest więc określana mianem słowa Bożego i dlatego za jej stosowaniem przemawia wielowiekowa tradycja⁴⁶.

O roli i znaczeniu posługi słowa w liturgii mówi również *Ogólna instrukcja katechetyczna*, stwierdzając, że „dochodzi do tego forma liturgiczna, która ma miejsce w czasie nabożeństwa liturgicznego, zwłaszcza eucharystycznego (np. homilia)” (DCG, 17). Wcześniej już *Konstytucja o liturgii świętej* uznała głoszenie słowa Bożego za istotny element mszy świętej, wyznaczając mu stałe i określone miejsce w liturgii. Ponadto został określony jego charakter oraz właściwe cele (por. KL, 52)⁴⁷.

Teksty *Konstytucji o liturgii świętej* podkreślają znaczenie rozumienia i celu posługi słowa Bożego w stwierdzeniu, że „dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż »Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów«, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: »Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich« (Mt 18, 20)” (KL, 7). Z tego tekstu wynika, że istotnym źródłem głoszenia słowa Bożego, zwanego homilią, jest Pismo Święte. Zadaniem homilii jest następnie wyjaśnianie tekstów czytań pochodzących z Pisma Świętego oraz ukazanie sensu i znaczenia liturgii, aby umożliwić wiernym aktywny i świadomy udział w misterium oraz aby stanowić istotny pomost między wieczną prawdą, wieczną rzeczywistością nadprzyrodzoną a konkretnym życiem człowieka (por. KL, 52)⁴⁸.

Podsumowując, podkreślić trzeba istniejący wewnętrzny związek między liturgią słowa a Ofiarą, jednakże nie wystarcza znajomość owego związku. Dlatego konieczna jest umiejętność przyjmowania słowa Bożego. Składają się na nią dwa zasadnicze elementy, a mianowicie: umiejętność odkrywania istotnej wypowiedzi tekstu biblijnego, jego kerygmatu, wezwania oraz umiejętność łączenia go z problemami ludzkiego życia, czyli jego aktualizacja. Słowo Boże przekazywane w liturgii jest światłem w rozwiązywaniu ludzkich problemów, a jednocześnie wezwaniem do działania, do współdziałania z Bogiem i do odpowiedzi wiary w życiu⁴⁹. Słowo Boże wychodzi od Boga i jest kierowane do konkretnego człowieka i

⁴⁶ J. Śniegocki, *Rola posługi słowa w budowaniu Kościoła*, „Studia Płockie”, 11 (1983), s. 139; por. B. Nadolski, *Udział w Chrystusowej misji profetycznej (II)*, „Katecheta” 24 (1980), s. 243–244.

⁴⁷ J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior. pod red. H. Bogackiego, S. Moysy, Poznań 1968, s. 593.

⁴⁸ Tamże, s. 593; por. J. Śniegocki, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 84.

jego sytuacji życiowej. Natomiast przyjęte przez niego uświęca go, mobilizując do działania w duchu przyniesionego orędzia zbawienia⁵⁰.

Jeszcze nie tak dawno w literaturze katechetycznej można było spotkać się z twierdzeniem, że teologia kojarzy się na ogół z rozważaniami doktrynalnymi, podczas gdy katecheza jest związana z posłannictwem. Jednakże zarówno teologia, jak i katecheza opierają się na posłannictwie, i odwrotnie katecheza jest w pewnym sensie doktrynalna, gdyż najbardziej pierwotne „posłannictwo” chrześcijańskie jest doktrynalnie sformułowane. W tym momencie stwierdzić należy, że głównym zainteresowaniem teologii i katechezy jest Objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie. Objawienie nie jest ani doktryną, ani posłannictwem, lecz jest prawdziwym osobowym kontaktem. Teologia i katecheza chcą przybliżyć nieograniczoną rzeczywistość zbawczą, dlatego posługują się doktrynalnie sformulowanym posłannictwem⁵¹.

Dlatego następnym posłannictwem w realizacji posługi słowa „jest wreszcie forma teologiczna, a mianowicie wykład systematyczny i naukowe badanie prawd wiary” (DCG, 17). Zadaniem teologii jest podejmowanie badań nad słowem Bożym. Funkcją hermeneutyczną teologii jest odkrywanie wartości i znaczenia słowa Bożego, które wciąż jest aktualne i niezbędne w całej historii. Teologii współczesnej zależy również, aby te badania były w bliskim kontakcie i w bliskim stosunku do świata oraz wpływały na bieg życia⁵².

Obecnie szczególnie na uwagę zasługuje właśnie ta funkcja hermeneutyczna teologii, która podejmując badania nad słowem Bożym, odkrywa jego sens i wartość w odniesieniu tego słowa do różnych kultur świata⁵³.

Na uwagę zasługuje również ścisły związek teologii z Kościołem, który wynika z faktu, że przedmiotem badań teologicznych jest wiara, będąca zarazem wiarą Kościoła. To właśnie wiara rodzi się i kształtuje w Kościele jako odpowiedź na słowo stanowiące wezwanie ze strony Boga, który przez Syna w Duchu Świętym objawia ludziom prawdę i do niej prowadzi. Chociaż prawdę, która jest treścią wiary, człowiek przyjmuje osobiście, to jednocześnie jest to wiara Kościoła. Opieka nad słowem Bożym została powierzona Kościołowi, co w konsekwencji powoduje, że wierzący, który przyjmuje słowo i prawdy będące treścią wiary, przyjmuje to, w co wierzy Kościół⁵⁴.

Kościół zatem jest właściwym środowiskiem, gdzie teologia niejako pochyla się nad wiarą i podejmuje się poszukiwań i studiów nad treścią słowa Bożego. W ten sposób wypowiedzi teologiczne o wierze stanowią dziedzictwo Kościoła⁵⁵. W

⁵⁰ B. Nadolski, *Udział w Chrystusowej misji profetycznej (II)*, „Katecheta” 24 (1980), s. 245.

⁵¹ Por. T. Zasępa, *Katecheza a teologia w rozważaniach Gabriela Morana*, „Katecheta” 29 (1985), s. 244–245.

⁵² Por. M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 90–91.

⁵³ Tamże, s. 91.

⁵⁴ T. Dola, *Kościelny wymiar teologii*, „Ateneum Kapłańskie” 117 (1991), s. 71.

⁵⁵ Tamże.

Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym czytamy: „Egzegeci zaś katolicy i inni uprawiający świętą teologię powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wyklądać boskie Pisma, by jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism, który by rozum oświecał, wolę umacniał, serca ludzi ku miłości Bożej rozpałał” (KO 23). Tekst ten wskazuje na wspólnotowy charakter odczytywania i rozumienia słowa Bożego. Akt wiary stanowi bowiem proces wprowadzający człowieka w nową, duchową przestrzeń, w której człowiek jednoczy się z Bogiem poprzez słowo rzeczywiście zawarte w Piśmie Świętym. Słowo zatem zakłada istnienie wspólnoty, w której żyje, trwa i przez nią jest przekazywane. Ta wielostronna więź słowa ze wspólnotą decyduje o jej pierwszeństwie w jego całościowym rozumieniu, gdyż słowa i zbawcze czyny skierowane do człowieka są przez niego przyjmowane w akcie wiary⁵⁶.

Na uwagę zasługuje zakres badań teologicznych, który współcześnie znacznie się poszerzył dzięki nowemu rozumieniu Objawienia, pogłębieniu zagadnienia wiary, bardziej otwartemu patrzeniu na Kościół oraz szerokiemu patrzeniu na świat. W ten sposób poszerzony zakres zagadnień wraz z dążeniem do ich możliwie pełnego naświetlenia domaga się wielu spojrzeń teologicznych⁵⁷.

Teologia, jako forma posługi słowa, stanowi i podejmuje bezinteresowną służbę wspólnocie wiernych. W dwóch istotnych zadaniach zostaje wyrażana posługa teologii, a mianowicie: proponuje Ludowi Bożemu bardziej współczesne rozumienie wiary, będące wynikiem wcześniejszych poszukiwań i ustaleń, pomaga także Ludowi Bożemu w uzasadnianiu wiary. To rozumienie i uzasadnianie wiary dokonuje się w konkretnych warunkach historycznego istnienia Kościoła, stąd ciągle podlega rozwojowi w ścisłym powiązaniu ze zmianami, jakie dokonują się w Kościele i świecie, do którego Kościół jest posłany⁵⁸.

Człowiek wzrasta dzisiaj w świecie odmiennym od czasów apostoelskich, wieków średnich, ubiegłego stulecia, a także minionego pokolenia. Zmienił się stosunek człowieka do świata, do przemian, do życia śmierci, do problemów pracy i rodziny, który kształtowany jest przez współczesną naukę. Te zmiany wymagają naświetlenia słowem Bożym, a jest to możliwe do osiągnięcia dzięki dobrej teologii⁵⁹. A dotyczy to teologii – jak stwierdza M. Majewski – która w swoich interpretacjach Objawienia oraz związkach z Kościołem i otwartością na świat będzie popierać uczestnictwo wielu podmiotów twórczych, także zaangażowanie się różnych stylów naukowych i posługiwanie wieloma metodami badań. Ponadto winna uznać potrze-

⁵⁶ Por. T. Dola, dz. cyt., s. 71–73.

⁵⁷ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 116.

⁵⁸ T. Dola, dz. cyt., s. 69.

⁵⁹ T. Zasepa, dz. cyt., s. 247.

bę dopełniania się przez inne dyscypliny i dziedziny życia; jawi się także potrzeba śledzenia ich osiągnięć, aby korzystać z istotnych zdobyczy⁶⁰.

Podsumowując te rozważania, należy podkreślić, że w całokształcie misji duszpasterskiej Kościoła w ciągu wieków dwie formy posługi słowa: ewangelizacja i katecheza były stale obecne. Również w naszych czasach ewangelizacja i katecheza pełnią istotną funkcję w życiu Kościoła, ponieważ istnieje tożsamość między posługą nauczania w czasach apostoelskich i w naszej epoce. W czasach apostoelskich one wzajemnie się przenikały i dopełniały. Także dzisiaj nie można ich od siebie oddzielić, chociaż każda z nich pełni inną funkcję w procesie dojrzwania wiary poszczególnych wiernych, jak i całych wspólnot chrześcijańskich. Dlatego także dzisiaj Kościół nie może obejść się bez ewangelizacji i katechezy, gdyż są one nierozłącznie związane z misją Kościoła⁶¹. Natomiast z dowartościowania słowa Bożego w liturgii wypływa konieczność rozbudzenia żywego umiłowania Pisma Świętego, jak również możliwość dynamicznego i skutecznego kształtowania ludzkiego życia w duchu Ewangelii⁶². I wreszcie teologia, jako forma posługi słowa, zajmująca się badaniem tajemnicy prawd wiary, w swym oddziaływaniu liczy się z uwarunkowaniami człowieka i przybliża prawdy Boże tak, aby człowiek mógł nimi żyć⁶³.

2. KATECHEZA W SŁUŻBIE GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO

Istotne zadania, które Kościół realizuje na przestrzeni wieków, dotyczą przepowiadania słowa Bożego, sprawowania liturgii oraz świadczenia miłości bliźniego⁶⁴. Do wielkich wysiłków aktualizacji słowa Bożego należy całe życie i przepowiadanie Kościoła. Ten znamienity proces dokonuje się w sposób szczególnie intensywny w katechezie⁶⁵.

Wspomniana Adhortacja apostoelska papieża Jana Pawła II o katechizacji określa zasadniczą treść katechezy, a jest nią misterium Chrystusa i Dobra Nowina o zbawieniu (por. Ctr 5; 26). Właściwym źródłem w przekazywaniu i zgłębianiu tych treści jest słowo Boże zawarte i przekazywane w Piśmie Świętym i Tra-

⁶⁰ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 117.

⁶¹ O tym, że ewangelizacja i katecheza pełnią istotną funkcję w życiu Kościoła współczesnego „Świadczy fakt, że po Soborze Watykańskim II dwa kolejne Synody Biskupów poświęcone były sprawom ewangelizacji (1974) i katechezy (1977). Owocem tych prac są dwie adhortacje: *Evangelii nuntiandi* (1975) i [...] *Catechesi tradendae* (1979), które wyjaśniają związek katechezy z ewangelizacją i wykazują, jaką funkcję pełnią w Kościele”, por. R. Murawski, *Jan Paweł II o katechezie*, „Katecheta” 31 (1987), s. 219.

⁶² Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła...*, s. 66–67.

⁶³ Por. M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 106–107.

⁶⁴ Tamże, s. 82.

⁶⁵ S. Hareźga, *Refleksje katechetyczne nad hermeneutyką biblijną*, „Katecheta” 25 (1981), s. 101.

dycji. Istnieje jedność Pisma Świętego i Tradycji jako źródła i właśnie z tego źródła wypływają doktryna, liturgia i życie Kościoła (por. Ctr 6; 22; 27)⁶⁶.

Katecheza jest nieustannym przekazem prawdy objawionej w zmieniających się ciągle warunkach. Swoje zadania realizuje w rzeczywistości, która podlega ciągłej ewolucji, stąd musi przybierać różne formy odpowiadające w danym czasie oraz podkreślać pewne prawdy aktualne w danym okresie. Katecheza ma odczytywać na nowo Ewangelię, a także na nowo i nieustannie ją głosić. Dlatego, przekazując niezmiennie, wieczne prawdy i opierając się na trwałych zasadach, ma podlegać ciągłemu prawu nowych dostosowań i nowych akcentacji. Dotyczy to nie tylko podążania za życiem, lecz przez głoszenie słowa Bożego katecheza ma kierować jego rozwojem⁶⁷.

Należy w tym miejscu podkreślić, że Kościół dzięki katechezie, która podejmuje zadania służenia i przepowiadania słowa Bożego, ma możliwość ciągłego przedłużania swego istnienia w czasie i przestrzeni, gdyż chrześcijanie formowani przez katechezę bardziej świadomie i odpowiedzialnie uczestniczą w jego życiu oraz przenoszą w świat istotne wartości ewangeliczne. Katecheza pomaga Kościołowi w pokonywaniu różnych zagrożeń i zdobywa się na odwagę, aby przestrzegać przed niebezpieczeństwami różnych zniekształceń i wspólnie podejmuje się dzieła naprawy. Znaczenie misji katechetycznej jest ogromne i decydujące, dlatego Kościół, uświadamiając sobie to znaczenie, wskazuje katechezie należne miejsce, broni jej niezbywalnych praw i wspiera w podejmowanych poczynaniach⁶⁸.

Istotnym zadaniem katechezy jest głoszenie orędzia chrześcijańskiego, które musi być „przedmiotem” całego dzieła katechetycznego w Kościele. Orędzie chrześcijańskie, ma charakter wybitnie osobowy, oznacza bowiem bardziej posłańca, herolda czy zwiastuna niż wiadomość, nowinę bądź rzecz. Takie rozumienie orędzia ma wpływ na charakter całego procesu zbliżania i upowszechniania przez katechezę⁶⁹. Warto zauważyć, że soborowe i posoborowe ujęcie życia religijnego nawiązuje bardziej do biblijnej, a ściśle mówiąc ewangelicznej koncepcji wiary. Jest to zwrot w kierunku pogłębiania wiary według sposobu nauczania Chrystusa, który starał się ją kształtować w sercach ludzkich w celu nawiązania dialogu zbawczego⁷⁰.

Bardzo ważne wskazania dotyczące posługi słowa odnajdujemy w Dyrektorium katechetycznym. Dokonano w nim charakteryzacji istoty posługi słowa i zasadniczych jej form oraz katechetycznej posługi słowa. Rozważania na ten temat oparto na tekstach zawartych w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bo-*

⁶⁶ J. Charytański, *Główne wątki Adhortacji Apostolskiej*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, pr. zbior. pod red. W. Kubika, t. II, Warszawa 1985, s. 130.

⁶⁷ H. Pagiewski, *Kierunki rozwoju współczesnej katechezy*, „Katecheta” 14 (1970), s. 145.

⁶⁸ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 82.

⁶⁹ Z. Kowalski, *Charakterystyka Orędzia chrześcijańskiego. Depozyt wiary według „Ogólnej instrukcji katechetycznej”* (I), „Katecheta” 18 (1974), s. 146.

⁷⁰ Tamże, s. 147.

żym Soboru Watykańskiego II oraz ujęto je w całokształcie życia Kościoła⁷¹. Mówiąc o posłudze głoszenia słowa Bożego w Kościele, Dyrektorium powie: „To zadanie Kościół wypełnia głównie przy pomocy katechezy (por. KO, 24). Czerpiąc prawdę ze słowa Bożego i trzymając się wiernie bezpiecznego sposobu przedstawiania słowa, zmierza katecheza do pouczania o słowie Bożym z zachowaniem pełnej wierności. Jednakże jej zadanie nie może się ograniczyć do powtarzania tradycyjnych formuł, lecz postuluje, ażeby wspomniane formuły zostały zrozumiane, i – gdy zachodzi potrzeba – wiernie wyrażone mową dostosowaną do pojętności słuchaczy, również przy pomocy nowych sposobów. Ten zaś wykład (mowa) będzie różny w zależności od wieku, warunków społecznych ludzi, kultur i form cywilizacji (por. KO 8; DB 14)” (DCG, 34). Tekst tego dokumentu wykazuje, że katecheza umożliwi lepsze i głębsze zrozumienie słowa Bożego, orędzia, które Jezus głosił oraz Królestwa Bożego, które zapowiadał. W konsekwencji zrozumienie orędzia zbawczego staje się koniecznym warunkiem bezwzględnego zawierzenia Chrystusowi oraz podjęcia wolnej decyzji naśladowania Go w całym swoim życiu. Wymaga to systematycznej i programowej katechezy, aby przez głoszenie i zrozumienie słowa Bożego doprowadzić do refleksyjnego pogłębiania wiary⁷².

Objawienie Boże jest słowem Bożym, informacją oraz udzielaniem się Boga. „*W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* Sobór powszechny spojrział na objawienie Boże jako na akt, przez który Bóg nawiązuje osobową łączność: »Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ujawnić nam tajemnicę swej woli..., aby ludzi zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej« (KO 2). Bóg ukazuje się tutaj jako Ten, który jakby pragnie udzielić samego siebie, wypełniając postanowienie (zamiar) wypływające z miłości. Z tej też racji katecheza winna brać swój punkt wyjścia z tego boskiego daru miłości. Wiara stanowi przyjęcie i owocowanie w nas Bożego daru. Ta charakterystyczna cecha, że mianowicie wiara musi być uznana za dar Boży, dotyczy bezwzględnie całej posługi słowa” (DCG 10).

To właśnie katecheza przez służbę głoszenia słowa Bożego nie może przedstawiać jedynie na przekazywanie tylko pewnej wiedzy, informacji, prawd i tajemnic wiary, ale ma być przede wszystkim spotkaniem z żywym Bogiem, który poprzez księgi Pisma Świętego prowadzi dialog z człowiekiem bardzo często uwikłanym w różne problemy swojej egzystencji. Chodzi o to, aby katecheza podawała teksty

⁷¹ J. Charytański, *Katecheza w świetle Ogólnej Instrukcji Katechetycznej. Posługa słowa*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II...*, t. I, Warszawa 1985, s. 48.

⁷² „Katecheza taka powinna towarzyszyć człowiekowi przez wszystkie etapy jego życia, bowiem każdy z nich jest inny i każdy wymaga nowych przemyśleń i nowego spojrzenia wiary na rodzące się problemy. Tego zadania nie jest w stanie spełnić typowo szkolna katecheza, ograniczająca się do przekazywania wiadomości religijnych zamkniętych w abstrakcyjnych formułach katechizowanych, nie mających częstokroć żadnego wpływu na kształt życia ludzkiego”, G. Kusz, dz. cyt., s. 12–13.

Pisma Świętego w taki sposób, aby słowo Boże zawsze przemawiało do człowieka i pociągnęło go do Boga i Kościoła⁷³. Słowo przekazywane przez katechezę musi być wierne orędziu Bożemu, które osiągnęło swój szczyt w Chrystusie⁷⁴. Polega to na przywołaniu i uobecnieniu poprzez tekst biblijny faktycznej, historycznej sytuacji biblijnej i autentycznej wypowiedzi, która wtedy miała miejsce oraz odniesienie do obecnej sytuacji, w której żyje konkretny człowiek⁷⁵.

Katecheza świadoma swej służebnej funkcji wobec orędzia zbawczego zmierza zawsze do realizacji celu, którym jest doprowadzanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej⁷⁶. Również tę funkcję katechezy potwierdza *Ogólna instrukcja katechetyczna*, podkreślając, że „w ramach działalności duszpasterskiej, katechezą trzeba nazwać tę formę działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze” (DCG, 21). Potrzeba zatem tego pełnego przeżycia słowa Bożego i atmosfery, jaką daje kontakt z podstawowym źródłem wiary, jakim jest Objawienie⁷⁷. Biblia bowiem jest dla każdej formy katechezy podstawą, wzorem, treścią i ukierunkowaniem⁷⁸, „...ażeby zawsze dokonywało się i potęgowało w każdym okresie życia i we wszystkich okolicznościach historycznych naświetlenie przez słowo Boże chrześcijańskiej egzystencji (por. DB, 14) – i to w ten sposób, by

⁷³ „Z odnowionej przez Kościół na Drugim Soborze Watykańskim nauki o Objawieniu Bożym (Konstytucja *Dei Verbum*) wynika, że nie wyczerpuje się ono tylko na pouczeniu człowieka o prawdach i tajemnicach wiary. Objawienie Boże przedstawia nam zbawczą interwencję Boga względem ludzi na przestrzeni całej historii. W podobny sposób trzeba także spojrzeć na katechezę. Katecheza nie może się ograniczać do wpajania w uczniów samej tylko wiedzy religijnej objawionej przez Boga. Nie można jej zawęzić do samego przekazu doktryny wiary. Byłoby to wielkie zubożenie katechezy. Musi ona uczniom ukazać całą głębię tej zbawczej interwencji Boga, pozwolić im ją przeżyć i odczuć na sobie, tak aby mogli dać na nią osobistą odpowiedź. Oczywiście, aby to zadanie wypełnić, katecheza przekazuje również pogłębioną i rozwiniętą naukę wiary. Jednakże chodzi tu o życiowe przyswojenie przez katechizowanych treści wiary, tak aby one mogły się przekształcić w prawdziwą mądrość chrześcijańską i osiąść zdolność interpretowania życia ludzkiego według głębokości myśli Chrystusa. Sprowadzenie zadań katechezy do czystej informacji czy przekazu teoretycznej wiedzy o wierze oznaczałoby niezrozumienie istoty katechezy i odarcie jej z tego, co stanowi jej naczelną zadanie, mianowicie – *fides per dilectionem operand* – »wiara, która działa przez miłość« (Ga 5, 6), a które św. Augustyn wyraził pięknie w następujących słowach: »Cokolwiek wykładasz, wykładaj tak, aby uczeń słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował«, R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 18 (1974) s. 197; por. także S. Haręzga, dz. cyt., s. 101; H. Łuczak, *Rola katechety w przekazie słowa*, „Katecheta” 26 (1982), s. 21.

⁷⁴ R. Murawski, *Katecheza wierna...*, s. 196; por. J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy*, Włocławek 1993, s. 48.

⁷⁵ Z. Grzegorski, *O umiejętności proklamacji słowa Bożego*, „Katecheta” 16 (1972), s. 58; por. S. Haręzga, dz. cyt., s. 101.

⁷⁶ Z. Kowalski, dz. cyt., s. 147.

⁷⁷ Z. Grzegorski, dz. cyt., s. 58.

⁷⁸ M. Majewski, *Refleksje teologiczne nad katechezą w świetle dokumentu „Ewangelizacja i sakramenty”*, „Katecheta” 18 (1974), s. 159.

można było objąć każdego, a więc pojedynczą osobę lub społeczność, z uwzględnieniem stanu duchowego, w jakim ktoś się znajduje” (DCG, 20). Zatem cały wysiłek dydaktyczny i wychowawczy katechezy to służba słowu Bożemu⁷⁹. Jest ono podstawowym źródłem katechezy. Jan Paweł II w adhortacji o katechizacji podkreśla, że „katecheza będzie zawsze czerpać swoją treść z żywego źródła Słowa Bożego, przekazanego przez Tradycję i Pismo święte, gdyż »Święta Tradycja i Pismo święte stanowią jeden święty depozyt Słowa Bożego powierzony Kościołowi« – jak to przypomniał Sobór Watykański II, pragnąc, by »posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie... słowem Pisma świętego żywiły się również korzystnie i święcie się przez nie rozwijały. Mówić o Tradycji i o Piśmie świętym, jako o źródle katechezy, to podkreślać, że powinna ona być przepelniona i przeniknięta myślą, duchem i postawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami, ale także przypominać, że katecheza będzie o tyle bogatsza i skuteczniejsza, o ile odczytywać będzie słowa według myśli i ducha Kościoła; powinna się inspirować myślą i życiem dwóch tysięcy lat Kościoła» (Ctr, 27).

Oczywiście w katechezie musi być miejsce na orędzie zawarte w Piśmie Świętym oraz przekaz doktryny wiary pod warunkiem, że będzie ukazana ścisła łączność istniejąca między nimi, a także zachowana właściwa proporcja. Rzeczą nader słuszną i pożądaną jest, aby odnosić się do wydarzeń i nimi ilustrować i umacniać naukę, jednakże trzeba jednocześnie sobie uzmysłwić, że katecheza ma głosić słowo Boże, aby nim zinterpretować fakty. Słowo Boże, które głosi i zwiastuje katecheza, wyprowadza historię z jej nieokreśloności i powoduje, że staje się ona miejscem działania Bożego oraz objawienia ludziom swego zbawczego planu. Brak interpretacyjnej funkcji słowa Bożego może powodować, że czyny dokonane przez Boga pozostałyby niezrozumiałe i nieokreślone, a nawet wieloznaczne i podatne na różne interpretacje. Zatem katecheza, chcąc wyjaśnić naukę, nie tylko odnosi się do faktów, lecz służąc słowu Bożemu, przekazuje i niesie to słowo, wyjaśniając i interpretując nim fakty⁸⁰.

Słowo Boże zostało powierzone Kościołowi w dwóch formach: w Piśmie Świętym i w Tradycji, a więc w autentycznym przekazie spisanim i ustnym. Kościół głosi słowo Boże nie tylko, gdy czyta Pismo Święte, ale również gdy przekazuje treść objawienia zawartą w Tradycji apostoelskiej. Jednakże Kościół nie tylko czyta Pismo Święte i przekazuje Tradycję apostoelską, ale także tłumaczy zawarte w nich Objawienie Boże⁸¹. Podkreśla to również Sobór Watykański II, zwłaszcza w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*: „Święta Tradycja i Pismo święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały Lud Święty zjednoczony ze swoimi pasterzami trwa

⁷⁹ Z. Grzegorski, dz. cyt., s. 58.

⁸⁰ R. Murawski, *Katecheza wierna...*, s. 198.

⁸¹ *Posłannictwo Kościoła...*, s. 103.

stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach, tak iż szczególna zaznacza się jednomyślność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu” (KO 10).

Katecheza również służy głoszeniu słowa Bożego, czerpiąc ze źródła, jakim jest Tradycja Kościoła. Konieczne jest zrozumienie całego procesu historycznego, począwszy od rzeczywistości biblijnej, poprzez całą historię Kościoła aż do czasów współczesnych. Pomocą jest tutaj metoda interpretacji, wydobywająca i ukazująca rzeczywistość religijną w kontekście rzeczywistości świeckiej. W ten sposób katecheza ma zadanie kształtowania orientacji w zakresie tradycji chrześcijańskiej⁸². Kościół jest środowiskiem, w którym od momentu powstania wiara wzrasta, rozwija się i dojrzewa, a tradycyjne wyrażanie wiary staje się życiodajnym pokarmem. Wiara, wiedza religijna i obrzędy przekazywane w ciągu wieków przez Kościół stanowią identyfikację z katolicyzmem. Kościół przechowuje doświadczenia religijne wieków i katolików, którzy żyli przed nami. Tradycja Kościoła pozwala poznać znaczenie, jakie miał Jezus i Jego Ewangelia dla chrześcijan żyjących w minionych wiekach. Ponadto nauczanie Kościoła i praktyki religijne wspólnoty Kościoła dostarczają doświadczenia jednostkom; a doświadczenie jednostek wzbogaca doświadczenie wspólnoty. O znaczeniu Tradycji w katechetycznej służbie głoszenia słowa Bożego, która prowadzi do budzenia wiary, mówi Dyrektorium katechetyczne (por. DCG 16). Wiara bowiem prowadzi do „żywego poznania mowy tradycji, wypowiadającej i ujawniającej prawdziwy sens świata i ludzkiej egzystencji”⁸³.

Katecheza wówczas służy słowu Bożemu i katechezę mamy wtedy, kiedy życie i historia są wyjaśniane przez słowa, kiedy słowa odsłaniają tajemnicę w nich zawartą, to znaczy, kiedy odsłaniają sens religijny tych faktów, zawierających apel Boga skierowany do człowieka w ramach planu zbawienia⁸⁴.

Katecheza jest nauczaniem, jednakże to nauczanie należy rozumieć jako organiczne włączenie w całość przepowiadania słowa Bożego. Dlatego katechezy nie należy traktować jako przedsięwzięcia czysto szkolnego, lecz jako organiczną całość przepowiadania słowa Bożego wspólnocie wierzących. Uświęcenie i doświadczenie transcendencji leży w mocy słowa Bożego. W takim więc kontekście katecheza stoi w służbie słowa i wiary, jest wprowadzeniem w życie wiary i poučeniem o jej tajemnicach⁸⁵.

A zatem bez odniesienia do tego podstawowego źródła, jakim jest Biblia, jak stwierdza wielu katechetów, katecheza zatracą swoją wiarygodność i przestaje być wierna słowu Bożemu. Pismo Święte nie może jednak tylko pełnić roli w

⁸² M. Majewski, *Katecheza integralna w szkole*, „Katecheta” 36 (1992), s. 66.

⁸³ E. Henschke, *Katecheza zorientowana na integrację (I)*, „Katecheta” 33 (1989), s. 6.

⁸⁴ R. Murawski, *Katecheza wierna...*, s. 198.

⁸⁵ Por. K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym*, Lublin 1993, s. 71–72.

wyjaśnianiu i argumentowaniu tez teologicznych⁸⁶. Katecheza, bazując na Biblii, staje się wezwaniem do nawrócenia i przemiany życia, co stanowi jej pierwszorzędnym celem. Ponadto, stając się niejako refleksją i medytacją nad Biblią, dopuszcza do głosu najpierw słowo Boże, a nie słowo ludzkie, od takiego bowiem podejścia zależy także jej skuteczność, ponieważ zbawcza moc tkwi w samym słowie Bożym i dlatego trzeba mu pozwolić działać⁸⁷. Również dzisiaj Bóg przez swoje słowo objawia się człowiekowi, prowadzi z nim dialog zbawienia, a czyni to za pośrednictwem Kościoła przez katechezę⁸⁸.

Zatem katecheza powinna prezentować Boga w jego słowie, poprzez znaki tego słowa, przez zwiastowanie nauki Chrystusa. Dlatego, sięgając do tego źródła, oznacza równoczesne sięganie do samego orędzia zbawczego⁸⁹.

Jeżeli katecheza ma uczyć życia i rozumienia w świetle wiary konkretnych Bożych działań, przede wszystkim zaś osoby Chrystusa, żyjącego i działającego nadal w Kościele, to oczywiście nie może ona spełnić tego zadania bez odniesienia się i dotarcia od Pisma Świętego⁹⁰.

Adhortacja o katechizacji papieża Jana Pawła II stwierdza, że w całym procesie ewangelizacji katecheza ma być etapem wprowadzania w lepsze poznanie Jezusa i tym samym w głębsze zrozumienie człowieka⁹¹. „Katecheza dąży więc do tego, aby pogłębiać rozumienie Tajemnicy Chrystusa w świetle Słowa, aż cały człowiek będzie nasycony Jego światłem. Przemieniony przez działanie łaski w nowe stworzenie, chrześcijanin zaczyna naśladować Chrystusa i z dnia na dzień uczy się w Kościele coraz lepiej myśleć jak On, oceniać jak On, postępować zgodnie z Jego przykazaniami i ufać, tak jak On nas do tego wzywa” (Ct 20).

Katecheza, będąc jedną z podstawowych form posługi słowa w Kościele, staje się miejscem żywego przekazu orędzia zbawienia zawartego w Objawieniu Bożym. Jest też miejscem uprzywilejowanym, gdzie to słowo Boże może docie-

⁸⁶ „Wspomniane przez Colomb odejście katechezy od Pisma świętego dokonało się w Kościele szczególnie wyraźnie w okresie kontreformacji. Widać to na przykładzie katechizmów owych czasów. Konfrontacja z protestantyzmem skłaniała do mniemania, iż dla intelektualnego pogłębienia wiary należy opracować taki skrót jej depozytu, który byłby skuteczną pomocą dla katolików w odpieraniu zarzutów i obronie własnego stanowiska. Miejsce Biblii zajął katechizm, który ujmując najważniejsze prawdy wiary w sformułowania naukowej teologii stał się podstawowym podręcznikiem nauczania religijnego. Biblia stała się jedynie argumentem pomocniczym dla wyjaśnienia i dokumentowania uprzednio postawionych twierdzeń teologicznych. Była materialem pogładowym, pomocnym w ilustrowaniu twierdzeń katechizmowych. Zeszła więc do roli pomocniczej. W nauczaniu religijnym informowano o niej, jak o innych wielu prawdach czy faktach historycznych. Pismo święte stało się przedmiotem nauczania religijnego obok dogmatyki, etyki, apologetyki”, J. Bagrowicz, dz. cyt., s. 48–49.

⁸⁷ J. Bagrowicz, dz. cyt., s. 50.

⁸⁸ S. Łabendowicz, dz. cyt., s. 75.

⁸⁹ J. Bagrowicz, dz. cyt., s. 50.

⁹⁰ Tamże, s. 50.

⁹¹ Z. Pawłowicz, *Tajemnica odkupienia w katechezie*, „Katecheta” 26 (1982), s. 3.

rać do człowieka, ukazując mu zbawczy plan Boga wobec ludzi. Katecheza więc, przekazując orędzie zbawienia, musi być bezwzględnie wierna Objawieniu Bożemu, od tego bowiem zależy skuteczność oraz dobre spełnianie zadania posługiwania słowu. Jednakże, aby ta wierność trwała oraz by zrozumieć naturę katechezy i jej istotne zadania, już w punkcie wyjścia należy podjąć działania nad pogłębieniem refleksji nad Objawieniem Bożym⁹².

Na koniec można stwierdzić, że zadaniem katechezy jest nieustanne przekazywanie prawd objawionych w zmieniających się warunkach. Jej treść winna stanowić Dobrą Nowinę zawartą w Piśmie Świętym i Tradycji. Natomiast jeżeli chodzi o cel to właśnie katecheza przez wypełnianie posługi głoszenia słowa Bożego winna prowadzić przede wszystkim do spotkania z żywym Bogiem, czyli przepowiadane przez nią słowo Boże powinno przemawiać do człowieka i wprowadzać go we wspólnotę z Bogiem i Kościołem. To zjednoczenie z Bogiem i Kościołem wiąże się z osiągnięciem dojrzałości chrześcijańskiej.

⁹² R. Murawski, *Katecheza wierna...*, s. 197.

MARIUSZ LINK
Łódź

ZNACZENIE I HISTORIA SENTENCJI *LEX ORANDI, LEX CREDENDI**

Sentencja lex orandi, lex credendi (prawo modlitwy jest prawem wiary) znana jest w Kościele od wieków. Zasada ta ujmuje zagadnienie wzajemnego wpływu liturgii i wiary, sygnalizuje, że jest to zależność dwukierunkowa. Liturgia stanowi źródło teologii, jednocześnie normy wiary kształtują liturgię.

GENEZA ZASADY *LEX ORANDI, LEX CREDENDI*

Przytoczona sentencja ma swoje źródła w sporach, które toczyły się w V w. wokół nurtów pelagianizmu i semipelagianizmu.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Kościół powszechny stanął w obliczu poważnych problemów natury teologicznej. Gdy teologowie Wschodu rozwiązywali problemy nestorianizmu i monofizytyzmu na soborach powszechnych w Efezie (431 r. – potępienie nestorianizmu) i w Chalcedonie (451 r. – potępienie monofizytyzmu)¹, Zachód przeżywał inne problemy teologiczne.

W Kościele afrykańskim trudności teologiczne sprawiał donatyzm, przewyciężony dzięki biskupowi Hippony – św. Augustynowi i Aureliuszowi – biskupowi Kartaginy².

Innym, bardzo ważnym problemem był w tym czasie wspomniany wyżej pelagianizm i semipelagianizm.

Pierwszy z tych poglądów, o charakterze ruchu religijnego, opierał się na tezach teologicznych³. Twórcy pelagianizmu zanegowali istnienie grzechu pierwotnego i

* Artykuł stanowi fragment pracy magisterskiej nt. *Lex orandi* w Katechizmie Kościoła katolickiego napisanej pod kierunkiem ks. dra Sławomira Sosnowskiego, przedłożonej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w maju 1998 r.

¹ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 285.

² Tamże, s. 185.

³ Oto tezy pelagiańskie: „1. Grzech Adama był jego osobistym grzechem, nie stał się grzechem pierwotnym wszystkich ludzi, lecz wywarł na nich wpływ przez zły przykład nieposłuszeństwa wobec Bożego przykazania.

znaczenie łaski Bożej, a przesadnie uwypuklili znaczenie wolnej woli u człowieka. Jak zwraca uwagę P. de Clerck: „[Pelagianie] odrzucali potrzebę łaski Bożej, twierdzili, że człowiek dzięki swym własnym wysiłkom może dojść do wiary i żyć po chrześcijańsku”⁴. Ta błędna nauka rozprzestrzeniła się w Rzymie, na Sycylii, w północnej części Afryki, Hiszpanii, Galii i Irlandii a także docierała na Wschód⁵.

Szczególnie podatny grunt hasła te znalazły we wspólnotach zakonnych w Marsylii i Galii (Lerins). Po lekturze listu św. Augustyna do rzymskiego diakona Sykstusa, późniejszego papieża św. Sykstusa III (432–440)⁶, w umysłach tamtejszych mnichów pojawiły się obawy, czy nauka o niezasłużonej łasce nie podważa wiary Kościoła w nagrodę otrzymaną przez człowieka za dobre uczynki na sądzie ostatecznym i czy początki wiary rzeczywiście nie zależą od wolnej woli człowieka⁷. Poglądy marsylijan i galijszczyków nazwano semipelagianizmem⁸.

Wyjaśnieniem i potępieniem teologicznych tez pelagianizmu zajął się św. Augustyn i dwa synody Kościoła afrykańskiego (416 r.)⁹. Choć papież Innocenty I (402–417)¹⁰ potwierdził naukę św. Augustyna i synodów afrykańskich, to jednak nie był to jeszcze zmierzch pelagianizmu. Zwolennik, a później przywódca pelagian, Julian, biskup Eklanum w Apulii, ujął ten ruch w system¹¹ w polemice ze św. Augustynem¹².

Wytrwałym zwolennikiem tez św. Augustyna i kontynuatorem walki z błędem pelagianizmu był Prosper z Akwitania – mnich z regionu Marsylii¹³, który zabiegał w Rzymie o potępienie semipelagianów. Ówczesny papież Celestyn I (422–432)¹⁴, tylko ogólnie pochwalił nieżyjącego już św. Augustyna (†430), jednak nie wypowiedział się decydująco, pozostawił problem otwarty dla teologów następnego okresu historii Kościoła¹⁵.

Decydujący głos Kościoła w spornej kwestii został przedstawiony na synodzie w Orange w 529 r., gdzie potwierdzono naukę św. Augustyna według zesta-

2. Po upadku Adama pozostała nienaruszoną wolna wola człowieka, każdy więc może uniknąć grzechu, gdyż ma zdolność odróżniania zła od dobra.

3. Łaską Bożą daną nam przez Chrystusa jest każdy pozytywny przykład chrześcijańskiego życia.

4. Chrzeszt gładzi osobiste grzechy, których nie mają dzieci, dlatego nie jest konieczny do ich zbawienia”, tamże.

⁴ P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, tł. S. Czerwik, Kielce 1997, s. 62.

⁵ M. Banaszak, dz. cyt., s. 186.

⁶ R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tł. B. Białecki, Kraków 1990, s. 27.

⁷ M. Banaszak, dz. cyt., s. 187.

⁸ Tamże, s. 188.

⁹ Tamże.

¹⁰ R. Fischer-Wollpert, dz. cyt., s. 25.

¹¹ Zob. M. Banaszak, dz. cyt., s. 187: „Zwalczał naukę o grzechu pierwotnym, bo widział w nim atak na małżeństwo. Sugestywnie głosił *pięć pochwał*: stworzenia, małżeństwa, prawa, wolnej woli i świętości”.

¹² Tamże.

¹³ P. De Clerck, *Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage equivoque*, „Questions liturgiques” 59 (1978), 4, s. 195.

¹⁴ R. Fischer-Wollpert, dz. cyt., s. 27.

¹⁵ M. Banaszak, dz. cyt., s. 188.

wienia dokonanego przez Prospera z Akwitanii¹⁶. Zatwierdził ją papież Bonifacy II (530–532)¹⁷.

Do problemu wolnej woli człowieka i łaski Bożej powrócono dopiero na soborze trydenckim w XVI w.¹⁸, gdy w dobie reformacji pojawiły się na nowo spory wokół tego zagadnienia.

Prosper, który walczył ze szkołą semipelagiańską z Lerins, gdy został sekretarzem papieża Leona Wielkiego, nieco łagodzi swoje poglądy i przechodzi na pozycję umiarkowaną w debacie o łasce. Jego dzieło *Capitula celestiniens*¹⁹ to zbiór fragmentów wypowiedzi papieskich, które wybrał, by udowodnić słuszność tezy poprzednika – św. Augustyna, a co za tym idzie – niezbedność łaski, poczynszszy od *initium fidei*²⁰. Mając świadomość, że niektórzy z jego przeciwników uznają jedynie argumenty poparte autorytetem papieskim, sam zredagował antologię deklaracji papieskich na temat wiary.

Rozdziały od pierwszego do szóstego zawierają wypowiedzi papieży: św. Innocentego I (402–417) i św. Zozyma (417–418). W rozdziale siódmym autor cytuje synod w Kartaginie z 418 r. Natomiast w rozdziale ósmym i dziewiątym pojawiają się argumenty biblijne i liturgiczne²¹ dotyczące konieczności łaski²².

Przyjęty tok rozumowania pozwalał przypuszczać, że za przytoczonymi argumentami stoi autorytet papieski. Początkowo uważano, iż tekst dotyczący sporu semipelagiańskiego jest fragmentem listu papieża Celestyna do biskupów galijskich.

Jednak autorem tego tekstu nie jest papież Celestyn, lecz Prosper z Akwitanii. Zwrócił na to uwagę wydawca dzieł Prospera, a udowodnił w 1927 r. Dom Cappuyns²³. Mnich z Louvain początkowo wykazał, że Prosper jest autorem *De vocatione omnium gentium*, a nie św. Leon czy św. Ambroży. Następnie porównując *Capitula* z dziełami Prospera doszedł do wniosku, że także Prosper jest autorem listy *auctoritates*, osądził to po sposobie cytowania Pisma Świętego, po wyborze argumentów, a także po języku i stylu tych pism²⁴.

Dziełu Prospera poświęcono tak wiele uwagi, ponieważ znajdują się w nim źródła omawianej sentencji.

Do jej sformułowania doszedł Prosper poprzez zbieranie argumentów podważających tezę semipelagian o zbawieniu uniwersalnym. Semipelagianie zarzucali bowiem zwolennikom Augustyna, że ci negowali Bożą wolę w powyższej kwestii²⁵.

¹⁶ Tamże, s. 241.

¹⁷ R. Fischer-Wollpert, dz. cyt., s. 34.

¹⁸ Por. M. Banaszak, dz. cyt., s. 241.

¹⁹ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 194. Według De Clercka nosi także inną nazwę: *Indiculus de gratia*, albo *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*.

²⁰ Tamże, s. 195.

²¹ Tamże, s. 196.

²² Tamże.

²³ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 194.

²⁴ Tamże, s. 195.

²⁵ Tamże, s. 196.

Głównym argumentem wykorzystanym przez Prospera jest fragment Listu św. Pawła do Tymoteusza: „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 1–6)²⁶. Fragment ten to klucz w debacie na temat łaski.

Prosper kieruje uwagę swoich przeciwników w sposób szczególny na dwa początkowe wersety i zawarte w nich polecenie modlitwy za wszystkich ludzi. To polecenie jest zasadą apostołską, której Kościół uniwersalny jest posłuszny do tego stopnia, że nie ma takiego miejsca na świecie, gdzie chrześcijanie modlą się tylko za siebie samych, lecz także za niewierzących i wrogów Chrystusa²⁷. Jeżeli modlimy się o nawrócenie niewierzących, to stanowi to dowód na to, że nawrócenie zależy od Boga²⁸.

Nie ma zatem według Prospera ani zbawienia, ani nawrócenia bez ingerencji łaski Bożej danej każdemu człowiekowi. Treść modlitwy Kościoła zdeterminowała zatem prawdę wiary.

Prosper apeluje do swych czytelników, aby w teologicznych kwestiach spornych sięgali do liturgii, aby brali pod uwagę rytuały, ryty sakramentów, modlitwy zanoszone przez kapłanów celebrowane tak samo w całym Kościele od czasu, gdy zostały przekazane przez apostołów. Właśnie one stają się argumentem w sporze teologicznym: *ut legem credendi lex statuat supplicandi* (porządek modlitwy określa zasady wiary)²⁹.

Tak została sformułowana sentencja w pierwotnej, nieco dłuższej formie niż ta, znana przez wieki: *lex orandi, lex credendi*³⁰.

W centrum argumentacji Prospera stoi polecenie św. Pawła, aby modlono się za wszystkich (1 Tm 2, 1–2). Dla Prospera pełni ono funkcję modlitwy wstawiennej, czyli *lex supplicandi*.

Lex supplicandi podana jest za pomocą wzoru modlitwy, a więc *lex orandi* jest tekstem modlitwy, który rozwiązuje spór teologiczny, determinując *lex credendi*, czyli normę wiary.

ROZWÓJ ZNACZENIA ADAGIUM *LEX ORANDI, LEX CREDENDI*

Problemy teologiczne związane z rozumieniem znaczenia terminu *lex supplicandi* znalazły odzwierciedlenie w pracy K. Federera³¹.

²⁶ Tamże, s. 198.

²⁷ Tamże, s. 199.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 196.

³⁰ Tamże.

K. Federer, wyjaśniając tekst Prospera, mówi o tym, że *lex supplicandi* dotyczy polecenia apostoła Pawła (1 Tm 2, 1–2). „Nie chodzi tu o liturgię w ogóle, ale o modlitwę liturgiczną; i to nie obojętnie jaką modlitwę liturgiczną, lecz tylko o tę, którą nazywamy modlitwą wstawienniczą (Fürbitten) i o te, które zostały przekazane (sformułowane?) przez apostołów i polecane przez św. Pawła. Zwrot *lex supplicandi* nie oznacza liturgia ani modlitwa liturgiczna, ale polecenie apostoła Pawła dotyczące modlitwy za wszystkich ludzi”³².

Ten nakaz apostołowski, któremu Kościół jest posłuszny w liturgii w każdym miejscu i w każdym czasie, nie pozostawia cienia wątpliwości, co do wiary w to, że już „początek wszelkiego zbawienia pochodzi z łaski Boga”³³.

K. Federer wskazuje na pierwotny sens sentencji *legem credendi, lex statuat supplicandi* – potrzeba modlitwy o łaskę jest dowodem na niezbędność łaski³⁴.

Federer opiera swój wniosek na precyzyjnej analizie dwóch tekstów: *Capitulum VIII* i *De vocatione*, wskazując na bliskość znaczeniową użytych tam zwrotów *lex supplicandi* i *lex supplicationis*³⁵.

Lex supplicandi z *Capitulum VIII* jest sprecyzowane przez *De vocatione*. Według tego dzieła *lex supplicationis* oznacza polecenie – zasadę Apostoła (*praecepit Apostolus*, a w zdaniu poprzedzającym *in praecepto*), aby modlić się za wszystkich³⁶.

Pod koniec rozdziału z omawianego dzieła jeszcze raz mamy to samo słowo: *Dominus pro omnibus sibi vult hominibus supplicari*³⁷. Z całą pewnością możemy stwierdzić za K. Federerem, że to prawo modlitwy jest wyrażone w liście św. Pawła (1 Tm 2, 1–2). Zasada ta nie dotyczy sześciu cytowanych wersetów z listu Apostoła, a jedynie wersetu pierwszego i drugiego. Jest to norma, zasada, polecenie – *praeceptum* albo *lex*, to znaczy nakaz modlitwy błagalnej.

Według P. de Clercka istotny jest także fakt, że ponad pół wieku przed Prosperem Ambroziaster w swoim komentarzu do 1 Listu św. Pawła do Tymoteusza używa słów, które znajdują się później u Prospera³⁸.

Ważne jest zastosowanie słowa „reguła”, które u obydwu autorów tak samo jak *lex supplicandi* odnosi się do polecenia św. Pawła (1 Tm 2, 1–2)³⁹. Polecenie to staje się regułą apostołską (*regula apostolice* u Prospera, *regula ecclesiastica* u Ambroziastera), której Kościół jest wierny.

³¹ K. Federer, *Liturgie und Glaube, eine theologie – geschichtliche Untersuchung*, Freiburg 1950, cyt. za P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 199.

³² Tamże.

³³ Prosper, *Capitulum*, 8, cyt. za P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 199–200.

³⁴ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 200.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Ambrosiaster, *In I Tm 2*, PL 17, s. 492: *Haec regula ecclesiastica est tradita a magistro gentium, qua utuntur sacerdotes nostri, un pro omnibus supplicent*; Cyt. za P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 200.

³⁹ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 200.

Znaczenie, a dokładniej treść wyrażenia *lex supplicandi*, które Prosper przedstawia swoim przeciwnikom w celu rozstrzygnięcia sporu teologicznego na temat łaski, należy rozpatrywać na trzech płaszczyznach⁴⁰.

Pierwsza płaszczyzna związana jest z poleceniem św. Pawła danym w 1 Tm 2, 1–2: „Zalecam wam wszystkim...”. Prosper nieznacznie zmienia tu tekst biblijny. Święty Paweł pisze o poleceniu, a sekretarz papieski czyni z tego prawo, zasadę⁴¹. U Prospera słowo *lex* oznacza prawo, zasadę modlitwy, obowiązek; a w zwyczajowym rozumieniu sentencji *lex orandi*, oznacza sposób modlitwy, tekst liturgiczny⁴².

Po drugie, treść *lex supplicandi* to odpowiedź Kościoła na polecenie apostołskie. Prosper sygnalizuje te modlitwy, nie tyle opisując ich realne zastosowanie, ile argumentację w sporze teologicznym. Normą, która pozwala na rozstrzygnięcie sporu, jest fakt, że Kościół modli się za wszystkich ludzi, za chrześcijan i niewierzących, będąc w ten sposób wierny przykazaniom Nowego Testamentu, kryterium wiary jest *sensus fidei*⁴³.

Po trzecie, *lex supplicandi* to zawartość modlitwy Kościoła, jej treść. Nie mamy pewności, czy jedyną uniwersalną modlitwą Kościoła, o której pisał Prosper były uroczyste oracje na Wielki Piątek, bo mogły to być wzory litanijne, znane na Zachodzie przed papieżem św. Gelazym I (492–496), np.: litania *Dicamus omnes* z Mszału ze Stowe, czy *Divine pacis* znana ze źródeł mediolańskich z V w.⁴⁴

Prosper mógł czynić odniesienia do innych tekstów eucharystycznych, a nie tylko do uroczystych oracji. Teksty te zostają użyte na potrzeby argumentacji teologicznej⁴⁵.

Lex orandi określa, jaka jest *lex credendi*, biorąc pod uwagę zawartość modlitw Kościoła. Mimo że zasada ta została sprecyzowana przez autora 1 Listu do Tymoteusza, bo nakazuje modlić się za wszystkich ludzi, królów, mających władzę, nawet za niechrześcijan, to do potwierdzenia tezy Prospera o konieczności łaski w dojściu do wiary potrzebna była konkretna treść modlitwy takiej, jaka była zanoszona do Boga za jego czasów. To czyni jego argumentację mocną, bo jeśli Kościół ma zwyczaj modlić się za niewierzących i wrogów krzyża Chrystusa, aby nawrócili się do Boga i otrzymali wiarę i miłosierdzie, to jest to dowód na to, że jedynie Bóg może być sprawcą nawrócenia⁴⁶.

„Nakaz modlitwy” sformułowany w Biblii i wykonywany przez Kościół determinuje zasady wiary.

W ciągu wieków znaczenie sentencji zostało poszerzone w stosunku do pierwotnego znaczenia, jakie nadał jej Prosper z Akwitanii. Rozszerzone znaczenie

⁴⁰ Tamże, s. 201.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 202.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 202–203.

adagium stosuje papież Sykstus V (1585–1590) w konstytucji *Immensa aeterni Dei* z 1588 r.: „Święte obrzędy zawierają w sobie wielką naukę dla ludu chrześcijańskiego i świadectwo jego autentycznej wiary”⁴⁷.

Rozwój teologii sakramentalnej w XVI, a szczególnie w XVII w. wpłynął na rozumienie liturgii jako *locus theologicus*. Teksty liturgiczne służyły jako argument dla apologetyki sakramentów, do wykazania starożytności rytów, a więc do potwierdzenia znaczenia sakramentów w teologii dogmatycznej. Powrót do adagium jest zaakcentowaniem nie tyle apologetycznego czy polemicznego znaczenia liturgii, ile jej pierwszeństwa epistemologicznego do zrozumienia sakramentów. Rozwinięcie tej metody w teologii zawdzięcza się O. Caselowi, B. Botte, A. J. Jungmanowi i A. Chavasse⁴⁸.

W XIX w. P. Guéranger z sentencji uczynił aksjomat, postulując odnowę liturgii⁴⁹. Cały czwarty tom jego dzieła *Institutions liturgiques* jest poświęcony wartości dogmatycznej liturgii⁵⁰. Jednak *lex orandi* jako „niepodważalna reguła” i „aksjomat” doprowadziła Guérangera do skoncentrowania uwagi wyłącznie na liturgii rzymskiej, jako tej oficjalnie reprezentowanej przez papieża, a odrzucała resztki liturgii neogalikańskiej oraz pomijała liturgie wschodnie⁵¹.

Podobny sposób odczytania znaczenia sentencji proponuje J.-B. Bossuet. Sentencję *lex orandi, lex credendi* nazwał on „nienaruszalną regułą”, a liturgię – „świadkiem tradycji i świadectwem wiary”⁵².

Bossuet polemizował z egzegetą R. Simonem, twierdząc, że Mędrcy ze Wschodu (Mt 2, 1–12) adorowali Jezusa jako Boga.

Argumentem Bossueta była starożytna kolekta na uroczystość Epifanii⁵³: „Boże, Ty w dniu dzisiejszym za przewodem gwiazdy objawiłeś Jednorodzonego Syna swojego poganom, spraw łaskawie, abyśmy poznawszy Cię już przez wiarę, zostali doprowadzeni do oglądania twarzą w twarz blasku Twojego majestatu”⁵⁴.

W duchu rozumowania Bossueta i Guérangera, a pod wpływem tego drugiego sentencja została wprowadzona do bulli papieża Piusa IX (1846–1878) *Ineffabilis Deus* z 1854 r., którą został ogłoszony dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁵⁵.

Podkreślając świąteczne zwyczaje liturgiczne, papież pisze, że jego poprzednicy, między innymi papież Aleksander VII w bulli *Sollicitudo omnium ecclesiarum*

⁴⁷ *Breviarium fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa i I. Bieda, Poznań 1989, s. 517.

⁴⁸ B. Nadolski, *III Międzynarodowy Kongres Societas Liturgica*, CT 1982, s. 81–82.

⁴⁹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 88.

⁵⁰ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 207.

⁵¹ Tamże; zob. też B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 37–48.

⁵² B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 88.

⁵³ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 206–207.

⁵⁴ *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań 1982, s. 489.

⁵⁵ BF, s. 268–270.

rum z 1661 r., z największą radością pozwolili na to, by Niepokalane Poczęcie Maryi zostało ogłoszone w litaniach, a nawet we wstępie do mszy świętej⁵⁶.

W ten sposób modlitwa określa normy wiary. Zanim norma wiary została wyniesiona do rangi dogmatu, funkcjonowała przez kilkaset lat w tekstach liturgicznych.

Przez znalezienie się w bulli dogmatycznej sentencja *lex orandi, lex credendi* zyskała nową rangę, przez co jest często cytowana w dokumentach kościelnych XX w.⁵⁷ Najpierw przez papieża Piusa XI (1922–1939) w encyklice *Quas primas* z 1925 r. i Konstytucji apostolskiej *Divini cultus* z 1928 r.; następnie przez papieża Piusa XII (1939–1958) w encyklice *Munificentissimus Deus* z 1950 r., definiującej dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny oraz w encyklice *Mediator Dei* z 1947 r.⁵⁸

Pius XII swoimi encyklikami przyczynił się do rozwoju życia liturgicznego⁵⁹. W *Mediator Dei* sentencja *lex orandi, lex credendi* została zacytowana w celu wyjaśnienia związków istniejących między dogmatem i liturgią.

Papież pokazał interpretację tej sentencji, wskazując na jej dwukierunkowość⁶⁰. Z jednej strony Ojciec Święty ukazuje, jak prawo modlitwy ustala regułę – zasadę wiary, lecz nie w sposób absolutny i swoim własnym autorytetem⁶¹. „Zatem święta liturgia nie określa wiary katolickiej ani jej nie ustala absolutnie swoją własną mocą, lecz raczej – będąc wyznaniem prawd nadziemskich, które podlegają najwyższemu Magisterium Kościoła – może dostarczyć argumentów i świadectw o niemałej wartości dla określenia poszczególnych artykułów chrześcijańskiej nauki”⁶².

Można zatem powiedzieć, że liturgia jest normą dla wiary, ale też norma wiary, czyli *lex credendi*, musi być normą dla „życia modlitwy”, czyli *lex orandi*⁶³.

W dobie reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II akcentowany jest odwrotny kierunek sentencji *lex orandi, lex credendi*⁶⁴. Wyraził to papież Jan Paweł II w liście apostolskim wydanym z okazji dwudziestopięciolecia ogłoszenia Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*: „Wymaganie wierności obrzędowi i autentycznym tekstom liturgicznym jest wymaganie *lex orandi*, które zawsze musi odpowiadać *lex credendi*”⁶⁵.

⁵⁶ Tamże, s. 269.

⁵⁷ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 208.

⁵⁸ BF, s. 518–519.

⁵⁹ B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 60.

⁶⁰ P. De Clerck, *Lex orandi...*, s. 208–211.

⁶¹ Tamże.

⁶² BF, s. 519.

⁶³ B. Nadolski, *Liturgika...*, s. 89.

⁶⁴ P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię...*, s. 80.

⁶⁵ Jan Paweł II, *List apostolski Vicesimus quintus annus*, s. 10, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997, s. 142–160.

URSZULA MICHALAK, URSZ. SJK
Łódź

FILOZOFICZNE ROZUMIENIE *PRAWA* I *POWINNOŚCI* JAKO DWÓCH WYMIARÓW DZIAŁANIA SPECYFICZNIE LUDZKIEGO

I. ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ

Podstawą rozumienia wszelkich ludzkich działań jest rozumienie realnego podmiotu wszystkich ludzkich czynności, rozumienie osoby ludzkiej¹. Znajomość struktury bytowej człowieka stanowi konieczny warunek rozumienia prawa, jego charakteru, obowiązującej mocy i zasięgu, oraz jest czynnikiem uniesprzeczniającym fakt istnienia prawa. W zależności od koncepcji bytu ludzkiego kształtuje się rozmaite rozumienie prawa i powinności jako czynników w sposób istotny regulujących ludzkimi czynami². Poniższej zaprezentowane spojrzenie na człowieka jest pewnym aspektem poznawczym, dokonanym na gruncie antropologii filozoficznej, skonstruowanej w obszarze klasycznej filozofii realistycznej, która wyraża z systemu filozoficznego Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.

Jednym z najbardziej charakterystycznych momentów „ludzkiego faktu” jest ludzka samowiedza i refleksja zarówno nad własnymi czynami, jak również nad sensem własnego życia i swego ludzkiego przeznaczenia³. Człowiek jest w stanie dostrzec dwustronność ludzkiego bytu; jego strukturę materialną, jak również oblicze duchowe. Ów fakt znalazł wyraz w koncepcji osoby Boecjusza, który określił człowieka jako *rationalis naturae individua substantia* – jednostkowa substancja natury rozumnej. Przy konstruowaniu owej definicji podstawowe i zasadnicze znaczenie ma aspekt poznawczy człowieka⁴.

W klasycznym nurcie filozoficznym wyróżnia się sześć charakterystycznych cech bytu osobowego. Są nimi: poznanie intelektualne, miłość, wolność, podmio-

¹ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 21.

² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 127.

³ Por. tamże, s. 129.

⁴ Por. tamże, s. 137.

towość prawa, godność oraz zupełność⁵. Owe cechy charakteryzujące osobę to potencjał, który każdy człowiek otrzymał przy urodzeniu. To talenty, o których mówi ewangeliczna przypowieść; talenty, z których winien zrobić człowiek właściwy użytek. Trzy pierwsze cechy (poznanie intelektualne, miłość, wolność) wyróżniają człowieka jako byt osobowy w stosunku do reszty przyrody, pokazują jego odrębność i jakościową inność w stosunku do przyrody. Trzy kolejne cechy (podmiotowość prawa, godność, zupełność) wskazują na zdolność transcendencji osoby wobec społeczności, jak również jej niepowtarzalność i jedyność w społeczeństwie.

Aby dobrze zrozumieć osobę ludzką, należy pokrótce wyjaśnić treść i znaczenie owych charakterystycznych cech człowieka, które stanowią naturalny fundament i przestrzeń działania specyficznie ludzkiego, są koniecznym kluczem do rozumienia praw i powinności człowieka.

1. Poznanie intelektualne

Dostrzegamy istotną różnicę między poznaniem ludzkim a zwierzęcym. To ostatnie ogranicza się tylko do świata zmysłów i ma na celu zachowanie życia jednostki bądź gatunku. Człowiek natomiast, poznając, czyta treść bytu, niejako wnika do jej wnętrza w celu dotarcia do prawdy⁶. Potrafi ująć poznawaną rzecz w różnych aspektach. Jego zdolność do abstrakcyjnej refleksji pozwala zastanawiać się nad przyczyną zjawisk, ich celem i sensem. Pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury⁷. Powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego, istnieje obiektywnie, niezależnie od człowieka. Człowiek jej nie ustanawia, ale jej szuka i odkrywa. „Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to może osiągnąć cel jedynie w absolutie”⁸. Bez odniesienia do owej prawdy człowiek zdany jest na samowolę ludzkiego osądu⁹ i poruszanie się w przestrzeni wartości, których kryterium stanowi pragmatyzm. Gdzie prawdziwe jest to, co prowadzi do skutecznego działania, co przynosi pożytek, sukces, najlepiej natychmiastowy, efektowny, łatwy. Jednym z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie obiektywnej prawdy jest bezkrytyczny pluralizm poglądów oparty na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość. Taka postawa poznawcza odbiera prawdzie charakter absolutny i wszystko sprowadza do rangi opinii¹⁰. Jest ona zagrożeniem w rozumieniu człowieka i w konsekwencji rozumieniu jego praw i powinności. „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenio-

⁵ Por. tamże, s. 146.

⁶ Por. tamże, s. 146–148; M. A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 31–33.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 1–4.

⁸ Tamże, p. 29.

⁹ Por. tamże, p. 5.

¹⁰ Por. tamże.

ne w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysy egzystencjalnego”¹¹.

2. Zdolność do miłości

Akt i stan miłości jest tą przestrzenią, która dopełnia poznanie. Jeśli bowiem przez akt poznania człowiek łączy się intencjonalnie z bytem i niejako wchłania w siebie zawartość tego bytu, to będąc tak wewnętrznie ubogaconym, w akcie miłości powierza siebie, oddaje osobie drugiej wraz z całym swym wewnętrznym bogactwem. Życie osobowe zmierza ku miłości i spełnia się dzięki niej. Miłość powoduje nowy stan bytowania osobowego, stan relacyjny, który głęboko wnika w strukturę bytu osobowego. Przez miłość osoba bytuje dla osoby drugiej. Tak pojęta miłość jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych¹².

3. Wolność

Podstawą wolności jest zdolność intelektualnego poznania rzeczywistości, prawdy o bycie oraz zdolność pokochania bytu w sobie i dla siebie jako dobra samego w sobie. Jeśli bowiem człowiek może intelektualnie poznać każdy byt, to może także pokochać go jako dobro i dlatego żadne z dóbr konkretnych nie determinuje człowieka do koniecznego pożądanego siebie¹³. Dramat wolności człowieka rozgrywa się w obszarze praktycznego poznania i wyboru takiego praktycznego sądu, który konkretnie determinuje ludzkie działanie. Człowiek sam sobie wybiera taki sąd, poprzez który sam siebie determinuje do działania. Wybór praktycznego sądu determinującego działanie człowieka jest momentem autodeterminacji i wolności człowieka. Wolność rozgrywa się wewnątrz samego człowieka. W akcie wolnego wyboru, który utożsamia się z aktem decyzji, zasadniczo nie w stosunku do świata rzeczy konstytuujemy swą wolność, lecz w stosunku do samego siebie jako podmiotu działającego i realizującego się poprzez swe działanie¹⁴. Zależność od własnego „ja” jest podstawą wolności, która zawiera się w doświadczalnym fakcie samostanowienia¹⁵. W perspektywie rozpoznanego prawa ludzka wolność w pełni się urzeczywistnia. Prawo zatem nie umniejsza, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi¹⁶.

¹¹ Tamże, p. 33.

¹² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 148–149; tenże, *Człowiek. Kultura...*, s. 33–35.

¹³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 149; tenże, *Człowiek. Kultura...*, s. 35–36.

¹⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 150.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 122.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 36.

4. Podmiotowość prawa

Z racji podjętego tematu należy szczególnie podkreślić podmiotowość prawa jako cechę bytu osobowego. Owa cecha w rozumieniu filozoficznym jawi się jako charakterystyczne bytowe znamię, wskazujące na to, że człowiek w swym dobrowolnym akcie decyzyjnym ustanawia sam dla siebie zobowiązanie prawne¹⁷, które będzie realizował. Poprzez wolny wybór aktów poznawczych determinuje się do określonego działania. Będąc bytem „otwartym”, potencjalnym, niegotowym, człowiek, aby działać, musi najpierw zdeterminować się do działania. To jest akt decyzji. W wypadku działania normy prawnej, człowiek tę poznaną normę musi uznać za swoją i ją wybrać, aby przez nią mógł dokonać determinacji do działania i ustanowić siebie rzeczywistym źródłem działania. Wówczas mamy ludzki czyn i ludzką działalność. Prawo jedynie w ten sposób może obowiązywać i wiązać człowieka w działaniu. Jest to „samo-związanie się” prawem przez człowieka. Zatem człowiek jest podmiotem prawa, które musi być przyjęte i zaakceptowane „od wewnątrz”, w akcie wolnego wyboru człowieka¹⁸.

Autodeterminacja zaś nie jest możliwa bez intelektualnego zrozumienia konkretnego dobra, które należy spełnić poprzez zdeterminowany czyn. Natomiast rozumienie konkretnego dobra jest niczym innym jak odczytaniem treści prawa naturalnego – *dobro należy czynić*. Czynienie konkretnego dobra poprzez samostanowienie, samozdeterminowanie siebie zawiera z konieczności relację do drugiego człowieka, do „ty”, gdyż suponuje akt miłości, konstytuujący osobę w nowym sposobie bycia „dla drugiego-ty”. Każdy akt miłości zawiera w sobie przyporządkowanie do drugiego „ty”¹⁹. Podmiotowość prawa występuje na tle realizowania osobowego dobra, człowiek bowiem jest wewnętrznie przyporządkowany rozwijaniu się intelektualnemu i moralnemu (nie mówimy tu o rozwoju, który nie jest rozwojem specyficznie osobowym). Rozwój ten nie może odbywać się w oderwaniu od drugiej osoby oraz z jej pominięciem, gdyż rozwój jednego człowieka nie może przekreślić rozwoju drugiego człowieka. *Karta Powinności Człowieka* formułuje powyższy problem w Preambule: „Niezbylwalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność”²⁰. Istnieje zatem powiązanie relacyjne pomiędzy osobami działającymi ze względu na to, iż każda z osób jest koniecznościowo przyporządkowana doskonaleniu się, rozwojowi, czyli spełnianiu dobra wspólnego²¹.

¹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, w: *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1994, t. 3, s. 18.

¹⁸ Por. tamże, s. 19–20.

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 151.

²⁰ *Karta Powinności Człowieka*, Preambuła.

²¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 151.

5. Godność

Godność człowieka przejawia się w tym, że będąc celem wszelkiego działania, nie tłumaczy on się ostatecznie przez relacje rzeczowe, ale przez odniesienie do innej, drugiej osoby, ostatecznie zaś do transcendentnego „Ty” Absolutu. Racją bytu ludzkich działań jest ostatecznie osoba, jako byt w sobie i dla siebie, jak byt-cel, a nie środek do celu. Podstawą tej godności jest nie tylko podmiotowość prawa moralnego, ale przede wszystkim taka osobowa bytowość, która transcenduje wszelkie inne naturalnoprzyrodnicze formy istnienia²².

6. Zupełność

Osoba ludzka jest bytem o najdoskonalszym sposobie bytowania. Bytuje jako samoświadomy podmiot, jako byt w sobie i dla siebie. Będąc bytem-podmiotem, człowiek nie jest zapodmiotowany w innym bycie i dlatego nie może być pojęty jako „część” całości. Jest bytem autonomicznym, samoistniejącym. Nie zyskuje swego istnienia od „całości” rozumianej jako społeczeństwo czy przyroda. Byt osobowy jest więc sam dla siebie bytem zupełnym, tworzącym najwyższą całość bytową. Byt osobowy, będąc całością w swoim życiu osobowym, góruje nad społecznością. Każda społeczność jest przyporządkowana osobie, jest dla osoby jako swego celu. Społeczeństwo jest tym lepsze, im bardziej umożliwia rozwój osobowy człowieka. Jednakże transcendowanie człowieka nad społecznością w momentach osobowych nie przekreśla podporządkowania człowieka społeczności we wszelkich innych momentach, które mogą stanowić środki do realizowania życia osobowego, a przez nie do realizowania dobra wspólnego²³.

II. ROZUMIENIE PRAWA

1. Prawo wieczne – *lex aeterna*

Prawo wieczne, czyli prawo Boże, stanowi odwieczny „sens”, „plan” rządzenia światem przez Boga. Ów plan, pomysł znajduje się wiecznie w Intellektcie Boga²⁴. „Skoro opatrzność Boże rządzi światem – pisze św. Tomasz w *Summie teologicznej*, w części prima secundae, q. 91, a. 1. – i wszelką społecznością we wszechświecie, sam plan rządzenia bytami, istniejący w Bogu, jako władcy wszechświata, jest z istoty swej prawem i to wiecznym, bo w Bogu żaden pomysł nie powstaje w czasie, ale jest wieczny”. Ponieważ światem kieruje Opatrzność Boża i wszystko, co jest we wszechświecie normuje i porządkuje, dlatego wszystko we wszechświe-

²² Por. tamże, s. 153–154.

²³ Por. tamże, s. 152–153.

²⁴ Por. tamże, s. 198.

cie uczestniczy w pewnym stopniu w prawie wiecznym dzięki wyposażeniu w skłonności do właściwych czynności i właściwego celu. Pośród wszystkich istot stworzenia rozumne w sposób szczególnie podlegają Opatrzności Bożej, uczestnicząc w prawie wiecznym, dzięki któremu mają skłonność naturalną do właściwych im czynności i do ich celu. To właśnie uczestnictwo w prawie wiecznym nazywa się prawem naturalnym, które jest światłem naturalnego rozumu, dzięki któremu człowiek odróżnia dobro od zła²⁵. W naturze ludzkiej, będącej naturą rozumną, jest „odbite” odwieczne prawo boskie, objawiające się w naturalnych inklinacjach do właściwych ludzkiej naturze celów. Partycypacja prawa boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym²⁶.

2. Prawo naturalne – *lex naturalis*

Święty Tomasz z Akwinu stwierdza, iż „prawo jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu”²⁷. Ponieważ cel jest tożsamy z dobrem, dlatego prawo naturalne można określić jako uporządkowany zespół „dóbr dla osoby”, które służą „dobru osoby” – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałości²⁸. Prawo naturalne reguluje wszelkie świadome i dobrowolne działania. Każde działanie zaś określone jest przez naturę bytu działającego, ta natomiast określa cel działania. Normy prawa naturalnego są obiektywne i niezmiennie, zakotwiczone w ontycznej strukturze człowieka i poznawane przez niego dzięki przyrodzonym uzdolnieniom rozumu²⁹. Odczytane rozumem ludzkim dobro w perspektywie drugiego „ty” jest bezsporne i stanowi konkretną normę ludzkiego postępowania. Naturalne prawo manifestuje się w głosie sumienia, czyli w akcie-sądzie rozumu praktycznego: dobro należy czynić! Jest ono każdemu człowiekowi znane w sposób naturalny, na mocy tego, iż człowiek jest człowiekiem, czyli na mocy ludzkiej natury. Ta reguła jest swoistym streszczeniem szeregu sądów, stwierdzających przyporządkowanie człowieka w jego działaniu do bytu-celu.

Fakt posiadania przez człowieka wrodzonych i niezbywalnych praw wynika z jego natury, a nie z nadania mu owych praw. Ludzka natura stanowi podstawę wszelkich ludzkich praw³⁰. W dziedzinie podstawowych praw człowieka nikt nikomu ich nie nadaje i nikt nie może nikomu ich odebrać. Są one „naturalne” dla człowieka, „wrodzone”, gdyż uzyskuje się je przez fakt narodzenia się człowie-

²⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *STh*, I–II, q. 91, a. 2.

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 199.

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, n. 5.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 79; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 297.

²⁹ Por. *Leksykon filozofii klasycznej*, pod red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 443; KKK, p. 1954–1960.

³⁰ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, s. 22.

kiem³¹. Fakt urodzenia się człowiekiem przesądza o prawach ludzkich, te zaś są w koniecznej relacji do działań powinnościowych.

Promulgacja prawa natury jest zależna od ludzkiej natury i jej racjonalnego działania. Powszechna obowiązywalność prawa natury pokrywa się z możliwością używania rozumu w porządku najpełniej ludzkim, bo w porządku praktycznym, angażującym wszystkie władze osoby. Istotnym przejawem człowieczeństwa, czyli ludzkiej osobowości, jest możliwość podjęcia decyzji. Zdeterminowanie człowieka do działania bądź niedziałania nie dokonuje się od zewnątrz, ale od wewnątrz, człowiek sam się determinuje przez swoje poznanie i wolny wybór sądu praktycznego określającego cel. Podjęcie decyzji, czyli przyporządkowanie siebie do działania w określonym celu, jest momentem specyficznie ludzkim, od którego człowiek nigdy i pod żadnym względem nie może się uchylić. Zdeterminowanie rozumne w kierunku dobra nie jest niczym innym, jak tylko uświadomieniem sobie zdania, że dobro należy czynić, czyli uświadomieniem sobie istoty prawa naturalnego. Prawo naturalne istnieje w każdym człowieku wyzwalamym z siebie działanie poprzez podejmowanie decyzji. Z tej racji mówi się o powszechnej promulgacji prawa naturalnego u wszystkich ludzi. Nikt nie może wymówić się nieznajomością tego prawa, gdyż każdemu człowiekowi objawia się ono w postaci inklinacji do dobra. Ta inklinacja na poziomie refleksji przybiera postać sądu: dobro należy czynić³².

Prawo naturalne jest rozumną inklinacją ludzkiej natury do dobra. Człowiek jest w stanie zdać sobie sprawę i osiąść konkretne, osobiste przekonanie, które jest rezultatem obiektywnego poznania, iż nie jest on bytem absolutnym, że jest bytem przygodnym i jako taki nie jest sam w sobie dobrem. Dobro jest poza nim, jest do zdobycia, do zrealizowania. Wobec tego człowiek ma wciąż dążyć do dobra, wciąż spełniać się, udoskonalać brakującym dobrem³³. Człowiek jest w stanie uświadomić sobie, że czynienie dobra jest możliwe i konieczne wobec drugiego „ty” żyjącego w obliczu „Ty” transcendentnego i otwartego nań. Sens dobra w perspektywie drugiego „ty” przybiera postać słuszności i sprawiedliwości, której wyrazem jest prawo pozytywne³⁴.

3. Prawo pozytywne (stanowione) – *lex positiva*

Racją prawa stanowionego jest prawo naturalne, ponieważ wszelkie prawo (*lex*) uchwalone przez ludzi o tyle jest prawem, o ile się wywodzi z prawa natury³⁵. Człowiek, jako pomiot działania, na mocy swojej natury jest w stanie odczytać prawo naturalne i w świetle prawdy o rzeczywistości stworzyć prawo (*lex*) jako normy dzia-

³¹ Por. M. A. Krąpiec, *Prawa człowieka...*, s. 9.

³² Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 224–225.

³³ Por. tamże, s. 204.

³⁴ Por. tamże, s. 193–196.

³⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *STh*, I–II, q. 95, a. 2.

łania. „Prawo o tyle jest prawem, o ile jest sprawiedliwe. W sprawach ludzkich coś jest sprawiedliwe, gdy stosuje się do normy rozumu, a pierwszą normą rozumu jest prawo naturalne. Dlatego wszelkie prawo uchwalone przez ludzi o tyle jest istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa naturalnego. Jeśli natomiast nie zgadza się z prawem naturalnym, nie będzie już prawem, ale skażeniem prawa”³⁶. Jednocześnie wszelkie prawa, na ile uczestniczą w prawnym rozumie, na tyle wywodzą się z prawa wiecznego. W prawie stanowionym nie ma niczego sprawiedliwego i legalnego, czego by ludzie nie wywiedli z prawa wiecznego³⁷. Prawo pozytywne jest o tyle prawem, o ile trafnie ustala to, co odpowiada człowiekowi. Stosowanie reguł niesprawiedliwych zawsze lub w większości przypadków prowadzi do tego, co nie odpowiada temu, kim jest człowiek³⁸. „Poszanowanie godności ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznane. Są podstawą moralnej prawowitości wszelkiej władzy; lekceważąc je lub odrzucając ich uznanie w prawodawstwie pozytywnym, społeczeństwo podważa swoją własną prawowitość moralną”³⁹.

Prawa są sprawiedliwe:

- kiedy ze względu na swój cel, prowadzą do dobra wspólnego,
- gdy nie przekraczają uprawnień prawodawcy i według wspólmernej równości nakładają podwładnym obowiązki dla dobra wspólnego.

Prawa są niesprawiedliwe:

- gdy są sprzeczne z dobrem ludzi,
- albo ze względu na cel, który nie służy dobru wspólnemu,
- albo z powodu prawodawcy, który przekracza swoje uprawnienia,
- gdy z powodu złej treści nierównomiernie rozkładają ciężary, chociaż służą dobru wspólnemu⁴⁰.

Czy prawo ludzkie obowiązuje w sumieniu? „Prawa ustanawiane przez ludzi są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. Jeśli są sprawiedliwe, to z prawa wiecznego, od którego pochodzą, mają moc obowiązywania w sumieniu”⁴¹. Zatem sprzeczność, brak jednomyślności między porządkiem prawnym a porządkiem moralnym zawsze jest szkodliwy i przyczynia się do tzw. podwójnego życia. Spychanie na margines życia moralnej strony porządku prawnego jest skutkiem koncepcji pragmatycznych i uwidacznia się w wyraźnym preferowaniu większościowego modelu stanowienia prawa nawet w kwestiach dotyczących

³⁶ Tamże, STh, I–II, q. 95, a. 2.

³⁷ Por. tamże, I–II, q. 93, a. 3.

³⁸ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 315.

³⁹ KKK, p. 1930.

⁴⁰ Por. Tomasz z Akwinu, STh, I–II, q. 96, a. 4.

⁴¹ Tamże, STh, I–II, q. 96, a. 4.

moralności⁴². (Chodzi tu o próby organizowania referendum w sprawie aborcji, eutanazji, legalizowania działalności tzw. agencji towarzyskich). Każdy akt sprzeniewierzenia się prawu naturalnemu, a tym samym rozumowi praktycznemu, który wyraża swe poznanie w sądzie: dobro należy czynić! – bez względu na to, czy ów akt jest zakazany przez prawo czy dozwolony – zawsze jest złem, grzechem, pomniejsza człowieczeństwo osoby i ma sankcje wewnętrzne⁴³.

4. Prawo jako *ius*⁴⁴

Słyszymy z różnych stron, że dzisiaj wszyscy domagają się praw dla siebie, swoich praw. Rzadziej dochodzą nas głosy osób, które domagają się obowiązków, praw dla innych. Ale nie mówić o obowiązkach, o prawach drugich na gruncie rozumienia osoby ludzkiej i rozumienia teorii prawa to zafalszowywać obraz człowieka.

Święty Tomasz *ius* – *uprawnienie, powinność, obowiązek* rozumie jako to, co jest dobrem innych i jako takie podstawą powinności działania człowieka. Człowiek jako byt osobowy jest podmiotem, a więc źródłem, z którego wypływają uprawnienia – *ius*. *Ius* jest tym, co należne, co sprawiedliwe rozpatrywane z punktu widzenia działań innych osób niż ta, dla której to coś jest tym, co należne. Zatem ze względu na to, co komuś należne, inne osoby, dla których to coś jest dobrem drugich, mają powinność odpowiedniego działania⁴⁵. Źródłem powinności jest osoba jako byt rozumny i wolny. Wartość moralna czynu i wartość sprawy czynu ujawnia się jako owoc zgodności lub niezgodności z normą uobecnioną przez powinność⁴⁶. Czynności wyznaczone przez normy prawne lub obyczajowe traktuje się jako *powinność* o tyle, o ile owe normy uznane są za słuszne. Korelatem powinności jest dobro rozpoznane przez podmiot jako godne zaafirmowania.

Problematyka *ius* obejmuje całą problematykę *lex naturalis* jako określającą relacje między czymś a osobą jako podmiotem działającym. Zakres *uprawnienia, powinności (ius)* jest szerszy od zakresu wyznaczonego przez prawo naturalne (*lex naturalis*) rozumianego jako cele konkretnych działań podmiotu. *Ius* obejmuje wszelką aktualizację, udoskonalenie osoby, nawet takie, które może być realizowane jedynie poprzez działania innych⁴⁷.

⁴² Por. K. Wroczyński, *O realistyczną filozofię prawa*, w: *Człowiek w kulturze*, Lublin 1997, t. 9, s. 139–140.

⁴³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo...*, s. 234–235.

⁴⁴ Pojęcie *prawo (lex)* zostało użyte powyżej do oznaczenia rzeczowej, obiektywnej normy postępowania, natomiast do oznaczenia tego, co się na mocy prawa komuś należy, będzie użyte pojęcie *uprawnienie (ius)*; jest to pojęcie korelatywne z *obowiązkiem, powinnością*. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/2, Lublin 1986, s. 70.

⁴⁵ Por. Tomasz z Akwinu, STh, II–II, q. 57, a. 1.

⁴⁶ Por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 43.

⁴⁷ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 311.

Prawo (*lex*) ma pierwszeństwo w stosunku do uprawnień (*ius*) i jest ich jedynym źródłem. Prawo jest racją, czyli uzasadnieniem uprawnienia – *Lex est quaedam ratio iuris*. Każde uprawnienie, aby mogło być uznane, winno wywodzić się bezpośrednio lub pośrednio z prawa⁴⁸.

Powinność rozumie się jako nakazowy moment działania ze względu na normy moralne⁴⁹. W normie moralnej znajduje się podstawa do odpowiedzi na pytanie: *co powinienem i dlaczego?*⁵⁰ Zatem powinność jest nierozdzielnie związana z prawem jako normą, której racją jest odczytane dobro. Powinność zawsze uobecnia jakąś normę moralną⁵¹.

Powinność doświadczana jest przez człowieka w jego sumieniu jako wezwanie, by w danej sytuacji zachować się w określony sposób, bez względu na wpływy z zewnątrz, nagrody, kary. Wolna wola człowieka poddana jest pewnej bezwarunkowej powinności, nakazowemu roszczeniu, którego nie spełnia od zawsze ze swej natury. To implikuje pojęcie specyficznego przymusu, który nie wypływa z faktycznych popędów czy pragnień człowieka i może być im przeciwstawny. Powinność cechuje się koniecznością celowościowej natury, czyli wyznaczoną bezwarunkowym celem. Wolność i konieczność dają się pogodzić wtedy, gdy człowiek rozumie, że określone działanie jest koniecznościowo związane z określonym dobrem, które ze swej natury domaga się bezwzględnej akceptacji i nie może być zastąpione żadną inną wartością⁵².

4.1. *Ius naturale*

Coś może być czymś należnym, może przysługiwać człowiekowi ze względu na elementy jego natury, które dzieli on z bytami nierozumnymi. Ten typ *ius* charakteryzuje Akwinata, jako należny człowiekowi w sposób bezwzględny⁵³. Poza tym na gruncie uprawnienia mamy do czynienia z tym, co przysługuje człowiekowi, jako istocie rozumnej i wolnej. To, co sprawiedliwe, jako odpowiadające jedynie człowiekowi, określa Tomasz mianem *ius gentium* – prawo narodów⁵⁴. Prawo jako *ius naturale* daje człowiekowi jako osobie uprawnienia naturalne, wynikające z jego struktury bytowej, która jest przyporządkowana do aktualizacji własnej potencjalności, czyli realizacji dobra wspólnego pojętego osobowo⁵⁵. Prawo jako *ius naturale* stanowi uprawnienia, które człowiek zawsze ma i których od nikogo nie nabywa. Człowiek przychodzi na świat z naturalnymi prawami-uprawnieniami, które musi rozpoznać, a do owego rozpoznania praw-uprawnień jest zobowiązany na mocy swojej natury. To

⁴⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t. II/2, s. 70.

⁴⁹ Por. *Leksykon filozofii...*, s. 406.

⁵⁰ Por. K. Wojtyła, *Człowiek...*, s.43.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. *Leksykon filozofii...*, s. 406–407.

⁵³ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 311–312.

⁵⁴ Por. Tomasz z Akwinu, STh, II–II, q. 57, a. 3; por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 312.

⁵⁵ Por. M. A. Krapiec, *Prawa człowieka...*, s. 18–19.

jego obowiązek. Normalnie każdy zdrowy człowiek rozpoznaje naturalne uprawnienia zarówno swoje, jak i osób innych⁵⁶.

4.2. *Ius positivum*

Obok *ius naturale* Akwinata wyróżnia *ius positivum* – czyli to, co odpowiada człowiekowi, jest mu należne na podstawie umowy, zgody. W *ius positivum*, czyli w powinności uchwalonej⁵⁷, postanowienia woli są podstawą tego, co sprawiedliwe. Owe postanowienia dokonują się na dwóch obszarach życia; na obszarze życia prywatnego, gdzie umowę zawierają osoby prywatne i swoją umowę czynią podstawą powinności, oraz na obszarze życia społecznego, gdy cała wspólnota w wyniku zgody powszechnej jakieś działanie uznaje za powinność, w celu uzyskania dobra wspólnego⁵⁸.

III. PODMIOT PRAW A PODMIOT POWINNOŚCI

Byt osobowy jest zarazem podmiotem praw, jak i podmiotem powinności. Poznaje prawa jemu należne, jak również ustanawia je i im podlega.

Jakie są ontyczne racje powinności, czyli działania innych ze względu na to, co jest „dobrem drugiego”?

Ontyczną podstawą odczytywania prawa i działań powinnościowych jest struktura bytu ludzkiego. Ludzka natura rozumna i wolna uzdalnia człowieka do poznania prawdy, a w konsekwencji do poznania praw, które są mu należne na mocy tej natury. Człowiek jako rozumny i wolny w swym ludzkim działaniu sam siebie determinuje w akcie osobistej decyzji do wykonania czynności nakazanych zarówno przez normę prawną, jak i przez powinność. Tylko na mocy osobistej decyzji może nastąpić wolne ludzkie działanie, w tym także działanie według prawa. Wszelkie ludzkie racjonalne działanie jest następstwem aktu decyzji.

Godność zaś, pojęta jako sposób istnienia bytu osobowego w świetle rozpoznanej prawdy o rzeczywistości, zobowiązuje do działań powinnościowych. Cnota sprawiedliwości usprawnia człowieka do oddawania każdemu, co mu się należy, dlatego działania dla dobra drugiego są powinnością osoby. Człowiek, działając na mocy powinności wypływającej ze sprawiedliwości, nie działa jedynie dla siebie samego, ale działa ze względu na tego, komu czyni to, co powinno⁵⁹. Dobro drugiego współokreśla treść powinnościowego działania, jak również współkonstryuuje słuszność tego dzia-

⁵⁶ Por. tamże, s. 30.

⁵⁷ Por. Tomasz z Akwinu, STh, II–II, q. 57, a. 2.

⁵⁸ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 313.

⁵⁹ Por. Tomasz z Akwinu, CG, II, cap. 28, n. 5.

łania⁶⁰. „Szacunek dla godności każdej osoby ludzkiej jest podstawą takiego ładu społecznego, który zapewnia warunki wewnętrznego rozwoju wszystkich”⁶¹.

Jednocześnie spełnianie wszelkiej powinności prowadzi do aktualizacji godności osobowej. Poprzez spełnianie powinności człowiek staje się bardziej człowiekiem. Ujawnia się ścisły związek między godnością, przynależną człowiekowi z racji jego natury, a godnością, która się rozwija i doskonali w wyniku spełniania powinności, w wyniku doskonalenia moralnego. Nabywanie tej ostatniej jest aktualizacją godności przynależnej człowiekowi z racji jego natury⁶². Struktura bytowa osoby także determinuje sposób aktualizowania godności człowieka, określa, co służy dobru człowieka, co jest mu należne ze względu na realizację dobra-celu osoby i wreszcie wyznacza treść powinnych działań osób drugich⁶³.

W prawo wpisana jest powinność działania człowieka lub zaprzestania działania ze względu na osobowe dobro człowieka⁶⁴. Człowiek, będąc bytem potencjalnym, jest przyporządkowany aktualizowaniu się swoich naturalnych potencjalności. Musi żyć, zatem jest przyporządkowany faktom odżywiania się, oddychania, przekazywania życia. Jest przyporządkowany swojemu rozwojowi wewnętrznemu jako człowiek, zatem winien zdobywać wiedzę, rozwijać swoje poznanie, doskonalić miłość, rozwijać twórczość. Jest przyporządkowany doskonaleniu się jako człowiek, doskonaleniu moralnemu. Ze względu na konieczność aktualizowania ludzkich potencjalności, czyli życia po ludzku, w odpowiedzi na wskazania rozumu człowiek musi wykonywać pewne czynności wobec samego siebie i innych, jak również ci drudzy muszą takie czynności wykonywać wobec wszystkich innych⁶⁵.

Powinność działania dla dobra innych ma swoją bytową podstawę w dwóch wymiarach: od strony przedmiotowej (od strony drugiego człowieka) – w godności innych ludzi oraz związanym z tą godnością porządkiem tego, co należne ze względu na dobro drugiego; od strony podmiotowej (od strony spełniającego powinność) w przyporządkowaniu człowieka do rozwoju w aspekcie moralnym⁶⁶. Moralność bowiem jest tym wymiarem ludzkiego życia, bez którego zatracą ono swoją twarz.

Prawo i powinność stanowią dwa wymiary działania specyficznie ludzkiego powiązane ze sobą koniecznościowo. Stanowią one zarówno punkt wyjścia ludzkich działań, ich motyw, jak również cel, zwięźczenie. Zmierzają one do celu, jakim jest dobro, ku niemu zorientowana jest ludzka natura, jego pragnie i nim obdarza. W obszarze otrzymanywanego i darowanego dobra człowiek staje się człowiekiem, robi właściwy użytek z talentów, które otrzymał w dzierżawie od Gospodarza wszechświata.

⁶⁰ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 327.

⁶¹ *Karta Powinności Człowieka, Odpowiedzialność za dobro wspólne*.

⁶² Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 339.

⁶³ Por. tamże, s. 340.

⁶⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Prawa człowieka...*, s. 8.

⁶⁵ Por. tamże, s. 8.

⁶⁶ Por. M. Piechowiak, dz. cyt., s. 327.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

ZMYŚL TOWARZYSTWA CZY SAMOTNOŚĆ U PODSTAW RELIGII¹?

Kilka uwag do propozycji Alfreda N. Whiteheada
rozumienia genezy religii

We *Wprowadzeniu* do polskiego wydania czterech wykładów o religii, wygłoszonych w Kings Chapel w Bostonie w lutym 1926 r. przez Alfreda N. Whiteheada, wydanych pod wspólnym tytułem *Religion in the Making*, J. Życiński napisał m.in.: „Praca oddawana polskiemu odbiorcy w 70 lat po jej powstaniu i w 49 lat po śmierci autora stanowi świadectwo poszukiwań światopoglądowych oraz religijnej metamorfozy Alfreda N. Whiteheada. Ukazuje ona proces odejścia autora od agnostycyzmu oraz krystalizowania się własnej wizji Boga, który objawia się w harmonii przyrody jako subtelny »Poeta Świata«, a równocześnie pozostaje bliski naszym życiowym dramatom, jako »współtowarzysz naszych cierpień«. Wychodząc od ogólnej refleksji nad kształtowaniem się w różnych kręgach kulturowych różnych postaci religii, Whitehead proponuje najbliższą mu wersję racjonalnej religii, w której Bóg stanowi ostateczną rację zarówno ładu kosmicznego, jak i niezmiennych wartości moralnych”².

Istotnie, Whitehead w wyżej wspomnianych wykładach postawił sobie za cel rozważenie „uzasadnienia możliwego dla wiary w doktryny religijne”³. Ponieważ autor *Religii w tworzeniu* świadom był braku zgody co do definicji religii w najszerszym tego słowa znaczeniu, nie podejmował problematyki religii w aspekcie przedmiotowo-esencjalnym; nie podejmował także, budzącej zrozumiałe emocje, kwestii prawdziwości religii jednej i fałszywości innej religii, ani kwestii trwałych przekonań religijnych. Odciał się także od podejmowania zagadnienia, które

¹ Gwoli ścisłości, termin „religia” oznacza – podążam za propozycją L. Giussaniego – ludzką, systematyczną interpretację stosunku/związku człowieka z jego losem (ostatecznym przeznaczeniem). Zob. L. Giussani, *Ruch – czyli poruszenie życia*, Zeszyty CL, 1, Łódź 1995, s. 16.

² J. Życiński, *Wprowadzenie do polskiego wydania*, w: A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 9.

³ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 29.

rozumie się przez pojęcie prawdy w religii. Zainteresował się religią jako rzeczywistością przynależącą do sfery najgłębszych i nieusuwalnych ludzkich przekonań (wręcz identyfikujących się z tą sferą), które w przemożny sposób kształtują charakter i wpływają na przebieg ludzkiego życia. W tym sensie autor *Religii w tworzeniu* mówił, że „Religia jest sztuką i teorią wewnętrznego życia człowieka o tyle, o ile jest ona zależna od samego człowieka i od wiecznie niezmiennych składników natury rzeczywistości”⁴.

Tezę tą Whitehead stawiał w stanowczej opozycji do zwolenników teorii głoszącej, że religia jest przede wszystkim faktem społecznym⁵. Dla autora *Religii w tworzeniu* zanim religia okaże się także faktem społecznym, jest ona nade wszystko czymś istotnie indywidualnym, tak jak indywidualne istnienie (indywidualna egzystencja) jest dopiero warunkiem w ogóle istnienia w odniesieniach do innych oraz sposobu istnienia w owych odniesieniach do innych⁶.

Twierdząc, że religia⁷ jest rzeczywistością przynależącą do sfery najgłębszych i nieusuwalnych ludzkich przekonań mających znaczenie egzystencjalne, Whitehead nie tylko że nie zamknął rzeczywistości religii w obrębie ludzkiego ducha⁸, choć – powiedzmy to wyraźnie – uczynił religię rzeczywistością antropologiczną; nie tylko nie przypisał religii wyłącznie sensu subiektywno-egzystencjalnego, on uznał religię za nie podlegający zakwestionowaniu czynnik przewijający się przez tysiąclecia dziejów człowieka i – można dodać – kształtującą dzieje człowieka.

Whitehead, choć nie powiedział tego wprost i nie posłużył się *de facto* takim sformułowaniem, uznał wymiar religijny za istotnie charakteryzujący człowieka. Autor *Religii w tworzeniu*, ściśle mówiąc, rozprawiał, nie do końca uświadamia-

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ Współcześnie mówi się o wpływie środowiska społecznego na kształtowanie się przekonań i postaw jednostki. Jest to zgodne z zaobserwowanymi faktami. Taki wpływ rzeczywiście istnieje. Coraz częściej jednak dochodzi do jednostronnego teoretycznego podkreślenia doniosłości tych oddziaływań (interakcji), za którymi podąża pewna praktyka utwierdzania świadomości społecznej (jest to *sui iuris* dogmatyzacja przekonania) co do oczywistości wpływu środowiska społecznego i decydującego wpływu tegoż środowiska społecznego na kształtowanie się przekonań i postaw jednostki. Praktyka zaś świadomego kształtowania przekonań i postaw jednostki i sterowania nimi, ucieleśniana skrupulatnie i w sposób przemyślany przez inżynierów społecznych, orientacji behawioralnej ma się rozumieć, podtrzymuje skutecznie dogmat deterministyczny. Chodzi oczywiście o determinizm psychiczny i socjologiczny (psychiczno-społeczny), świadomie wzmocniony. Jest to przejaw, nie da się tego ukryć, myślenia – dążenia totalitarnego i tendencji totalizujących, w których – niemal *ex definitione* – to, co indywidualne, osobowe musi zostać „złożone w ofierze” abstrakcyjnemu bytowi absolutnemu, czy tzw. większemu („wyższej sprawie”). Totalitaryzm właściwie nie dopuszcza do tego, że osoba pojedyncza może mieć jakiś istotny wpływ na społeczeństwo.

⁷ „Religię, w jej aspekcie doktrynalnym – pisał Whitehead, można zdefiniować jako system prawd ogólnych, mających moc przemiany naszego charakteru, pod warunkiem, że się te prawdy szczerze wyznaje i żywo przyswaja”, (A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 30).

⁸ Z pewnością nie głosił poglądu, że religia jest tylko procesem wewnątrzpsychicznym.

jąc sobie tę różnicę, nie tyle o religii, ile o podstawach – ontycznych racjach religii, dla których – gdy one dochodzą jakoś do głosu, jakakolwiek propozycja historyczna (historyczna forma religii) mogłaby (może) zainteresować i okazać się poszukiwaną przezeń odpowiedzią na jego własne pytania egzystencjalne⁹. Ostatecznie bowiem w egzystencjalnych pytaniach człowieka dochodzą do głosu, zostają wyartykułowane racje ontyczne, stając się *sensu stricte* racjami egzystencjalnymi. Dopiero w tym sensie poszukiwanie „uzasadnienia możliwego dla wiary w doktryny religijne” staje się zrozumiałe na gruncie filozofii religii Whiteheada. Postawienie pytania, co usprawiedliwia wiarę w doktryny religijne, suponuje bowiem nie tylko pewną bytową strukturę człowieka, która jest ostatecznie racją ontyczną (antropologiczną) możliwości przyłgnięcia do konkretnej propozycji¹⁰, lecz uświadomienie sobie własnej sytuacji bytowej jako *conditio sine qua non* rozumnego przyłgnięcia do owej propozycji odpowiedzi na pytania egzystencjalne, jakie ucieleśnia w sobie konkretna religia.

Whitehead postawił sobie za cel rozświetlić genezę religii jako owego nieusuwalnego składnika ludzkich przekonań: dlaczego człowiek żywi wiarę w dok-

⁹ Brak tego rozróżnienia pociąga za sobą poważne konsekwencje. Mówienie o wierze/religii racjonalnej jest pewnego rodzaju przykładem nieporozumienia, które ma swoje źródło w seantyzmie, przyjmującym wąską koncepcję racjonalności. Próbuąc przewyciężyć seantyzm, wielu autorów, a wśród nich Whitehead, w poszerzonej koncepcji racjonalności „robili” miejsce dla religii, zdejmowali z niej infamię irracjonalności, którą nałożył na religię i na metafizykę pozytywizm. Owo cofnięcie infamii nie było jednak przeprowadzone konsekwentnie, do końca. Nie łączyło się bowiem z konsekwentnym przewyciężeniem monizmu epistemologicznego i uznaniem pluralizmu epistemologicznego. Nie łączyło się z przemyśleniem na nowo relacji wiary i rozumu. Taka możliwość zaistniała w wyniku publikacji przez Jana Pawła II encykliki *Fides et ratio* (1998). Wydaje się, iż sprawa jest ciągle otwarta. W tym kontekście ważne jest stwierdzenie L. Bouyera: „Nigdy i dla nikogo, źródłem wiary w Boga nie było abstrakcyjne rozumowanie. Idea Boga, czy raczej instynktowna wiara w bóstwo, dopiero wtórnie ujmowana za pomocą bardziej lub mniej określonych pojęć, zawsze jest przyjmowana od religijnej społeczności, w której dany człowiek się urodził lub też do której dobrowolnie w tym celu się przyłącza. Nie oznacza to zresztą [...], że wiara jest przez niego przyjmowana całkowicie z zewnątrz. Podobnie jak spontanicznie przyłącza się on do *Gemeinschaft*, naturalnej społeczności, w której otrzymał życie, by rozwijać się w niej i wzrastać, tak też wiedziony głębokim instynktem (być może najgłębszym ze wszystkich) dostraja się do niej czy też – w określonych okolicznościach – do innej, by rozwijać życie religijne, do którego jest przed-usposobiony na mocy faktu, że jest usposobiony do samego ludzkiego życia”. L. Bouyer, *Od religii naturalnej do filozofii religii*, w: Ojciec Niewidzialny. *Drogi do tajemnicy Boga*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona OP, Kraków 2000, s. 9. Społeczny kontekst, który jest istotny do indywidualnego przeżywania wiary, o którym mówi Bouyer, nie tłumaczy ostatecznie samej genezy religii. Genezy wiary (i religii w sensie – religijności) nie tłumaczy też instynktowna wiara w bóstwo, której społeczność nadawałaby formę, konkretny wyraz, chociaż nie można zakwestionować znaczenia wyróżnionych elementów. Wydają się one warunkami koniecznymi do tłumaczenia faktu, że ktoś ostatecznie trwa w takim doświadczeniu. Nie jest to jednak wyjaśnienie ostateczne – racja wystarczająca, tłumacząca ostatecznie genezę religii i dynamikę życia religijnego.

¹⁰ Podstawa ontyczna religii nie utożsamia się z religią ani tzw. racjonalną, ani z konkretną z historycznie zaistniałych form religijnych.

tryny religijne i dlaczego w ogóle jakoś formułuje je? Stawia to pytanie w sposób bardzo przemyślny. Stawia je, sytuując właściwie pytanie o genezę religii pośród pytań o genezę ludzkich przekonań w ogóle. Jako matematyk jest przy tym świadomy wyraźnej różnicy, jaka zachodzi między przekonaniami ludzkimi chociażby z zakresu arytmetyki i religii, która nie pozwala ich sprowadzić na ten sam poziom. Whitehead pisze: „[...] zagadkę arytmetyczną można odłożyć [...]. Arytmetyki używamy, natomiast religijni jesteśmy. Arytmetyka staje się, rzecz jasna, składnikiem naszej natury o tyle, o ile składnikiem natury jest wielość rzeczywistości. Arytmetyka występuje jednakże w charakterze niezbędnego warunku, nie zaś czynnika transformacji”¹¹.

Zagadkę arytmetyczną, zagadnienie modelu matematycznego – podejmijmy tok wywodu Whiteheada, który najlepiej opisuje rzeczywistość i pozwala przewidywać jej zachowanie, można odłożyć „na później”, inaczej sprawa się ma z dziedziną, która bezpośrednio odnosi się do życia, kształtuje je, wręcz zasadniczo modyfikuje je, stanowi konstytutywny wymiar życia. Tutaj odkładanie „na później” ma natychmiastowe konsekwencje w postaci samego charakteru przeżywanej egzystencji.

Whitehead jest świadomy tych konsekwencji, gdy powiada, że „tym, co powinno się wyłonić jako produkt religii [tj. żywionych przekonań religijnych – *S.S.*], jest wartościowa jednostka”, wartościowa w sensie: pozytywna lub negatywna, ponieważ „Religia [właśnie jako zespół żywionych przekonań – *S.S.*] żadną miarą nie musi być z definicji dobra”¹², przynajmniej – dodajmy: dobra *a priori*. Autor *Religii w tworzeniu* usiłuje uchronić czytelnika przed aprioryczną obsesją na punkcie absolutnego dobra religii¹³. Inaczej mówiąc, religia w sensie ludzkiej interpretacji związku człowieka z jego ostatecznym przeznaczeniem, zgodnie z określeniem, jakie zaproponowałem, a które przystaje do stanowiska Whiteheada, nie musi być od razu wartościowa pozytywnie, tak jak nie można powiedzieć, że bezwzględnie dobre jest każde przekonanie, tylko z tego tytułu, że jego podmiotem, współautorem (kreatorem) jest człowiek. Owa ambiwalencja, którą ujawnia Whitehead, wskazuje nie wprost – jeśli tak można powiedzieć, że „prawdziwa religia” (*vera religio*) nie jest tworem człowieka. Tylko pod takim warunkiem można bronić jej dobra absolutnego.

Można powiedzieć więcej, przekraczając jednakże wymiar przedmiotowego spojrzenia na religię jako *sui generis* system przekonań, prawdziwa religia nie jest przede wszystkim i w pierwszym rzędzie systemem doktrynalnym, doktryną religijną, zespołem treści, w które człowiek wierzy. Jest czymś, co się człowiekowi wydarza. Jest wydarzeniem spotkania z Tajemnicą, z Innym, które nadaje sens ludzkiej egzystencji. Owo doświadczenie religijne, doświadczenie znaczenia po-

¹¹ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 30.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ Zob. tamże, s. 32.

zostawania w relacji i poprzez relację z Innym dla przeżywania własnego życia, które dochodzi do głosu w wydarzeniu spotkania, spotkania, które zachodzi nade wszystko w przestrzeni społecznej¹⁴ i ma wymiar osobowo-społeczny, nie jest doświadczeniem bardziej lub mniej zewnętrznym wobec życia, lecz doświadczeniem życia jednocześnie świadomie uzgadnianego z całością kosmicznej rzeczywistości, w którą ma się ono wpisać, a jednocześnie będącego w zgodzie z sobą samym (tj. z wymogiem prawdy, jakim naznaczona jest świadoma sobie egzystencja). Można powiedzieć, iż w wydarzeniu spotkania odżywają racje dla życia. Kategorie: „spotkanie” i „wydarzenie”, a zwłaszcza zbitka określeń – „wydarzenie spotkania”, wskazują na pewien fenomen sposobu komunikowania się, wchodzenia w komunie Innego, Tajemnicy z człowiekiem. Tajemnica komunikuje się, wchodzi w komunie z człowiekiem nie tyle poprzez rzeczy, ile poprzez osoby, które dostąpiły uczestnictwa w Tajemnicy i trwają w tym doświadczeniu. Interpretacja, jako próba wyartykułowania tego, co ma istotnie egzystencjalny charakter, może ze słowa komentującego, wspierającego samą uwagę, wyrodzić się pewien system doktrynalny. Ten jest zawsze czymś wtórnym i służebnym w stosunku do doświadczenia.

A zatem, wróćmy do Whiteheada, jak dochodzi do ukształtowania się religii jako systemu najgłębszych przekonań, owego źródła nadającego życiu ludzkiemu jego ostateczną jakość, warunkujących samospełnienie się człowieka jako samoświadomej siebie egzystencji?

Alfred N. Whitehead zdaje się odpowiadać na to pytanie w następujący sposób: „Religia jest użytkiem, jaki jednostka czyni ze swej samotności”¹⁵. Jest to dość interesująca intuicja. U podstaw religii autor *Religii w tworzeniu*, stawia pewne doświadczenie egzystencjalne – doświadczenie samotności. To ono miałyby stawać u podstaw wchodzenia w relacje z innymi i w jakiejś mierze fundować religię jako fakt społeczny.

Stwierdzenie Whiteheada, implikujące określone rozumienie religii, Luigi Giussani zaopatruje w następujący komentarz: „Określenie to jest interesujące, choć nie oddaje do końca wartości, z jakiej wypływa rodząca je intuicja. Albowiem to pytanie ostateczne¹⁶ jest czymś konstytutywnym dla osoby, i tylko w

¹⁴ Tym się różni kontekst społeczny od kontekstu na przykład natury (przyrody), że w tym ostatnim człowiek może przeczuwać obecność, nieuchronną obecność Innego. Owa obecność może co najwyżej budzić pytanie i tęsknotę. W kontekście społecznym zaś, w wydarzeniu spotkania (choć nie każde bycie z innymi jest spotkaniem, ma wydarzeniowy charakter) człowiek doświadcza obecności Innego jako zapraszającego do pewnego sposobu przeżywania własnego życia.

¹⁵ A. N. Whitehead, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ L. Giussani powiada, iż „Czynnik religijny przedstawia naturę naszego »ja«, która wyraża się w pewnych pytaniach: »Jakie jest ostateczne znaczenie egzystencji?«, »Dlaczego istnieje ból, śmierć, dlaczego właściwie warto żyć?« Lub innymi słowy: »Z czego i po co powstała rzeczywistość?«. [...] zmysł religijny wpisuje się w rzeczywistość naszego »ja« na poziomie tych właśnie pytań: *zbiega się z radykalnym zaangażowaniem się naszego »ja« w życie, które przez tego typu pytania się wyraża*”, (podkreślenia autora), L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Po-

takim sensie osoba jest całkowicie samotna; ona sama jest owym pytaniem, i nie poza tym¹⁷. [...] To samo pytanie jednak, w tym momencie, w którym określa moją samotność, staje się korzeniem towarzystwa dla mnie, oznacza bowiem, że ja jestem ustanowiony przez inną, tajemniczą rzeczywistość. Gdybyśmy zatem chcieli uzupełnić definicję [religii – S. S.] amerykańskiego filozofa powiedzieliśmy, że religia, owszem jest użytkiem, jaki człowiek czyni ze swej samotności, lecz zarazem jest czymś, w czym człowiek odkrywa istotne dla siebie towarzystwo. To zaś towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność, jako że pytanie w swej strukturze nie rodzi się z mojej woli, ale jest mi dane¹⁸. Stąd u

znań 2000, s. 77.

¹⁷ Można to inaczej wyrazić w sposób następujący: Osoba jako samoświadoma siebie egzystencja wypowiada siebie, wyartykułowuje swoje rozpoznanie siebie na tle rzeczywistości, w postaci pytania (tzw. pytania ostatecznego, pytań ostatecznych). W wyartykułowaniu tego pytania nikt nie może osoby wyręczyć ani zastąpić. W tym znaczeniu jest sama. Więcej, również w podjęciu tegoż pytania-problemu nikt nie może osoby wyręczyć ani zastąpić, każdy bowiem stoi przed własnym, poniekąd takim samym, problemem. Inny człowiek nie może rozwiązać mojego problemu (drugi, on sam, ani związek z nim nie może być rozwiązaniem), ponieważ dokładnie przed takim samym problemem stoi on sam. „Prawdziwa samotność – pisał przed wielu laty L. Giussani w swojej wczesnej książce *Śladami doświadczenia chrześcijańskiego* (Milano 1977) – rodzi się bowiem nie tyle z faktu fizycznej izolacji od innych, lecz z odkrycia, że ani my sami, ani inni, nie jesteśmy w stanie rozwiązać naszego podstawowego problemu istnienia. Uzasadnione jest powiedzenie, że poczucie samotności rodzi się w samym sercu każdego, poważnego zaangażowania własnej osobowości. Można więc także zrozumieć sytuację człowieka, przekonanego o możliwości zaspokojenia swych istotnych potrzeb przy pomocy czegoś lub kogoś, gdy tymczasem w rzeczywistości, szansa taka nie istnieje, odchodzi lub okazuje się nie osiągalna. Pozostajemy wtedy samotni z naszymi potrzebami, z naszym pragnieniem bycia i intensywnego życia. Tak jak w przypadku samotnego wędrowca na pustyni – może on oczekiwać jedynie na pojawienie się kogoś drugiego. Tym drugim dla nas nie może być oczywiście drugi człowiek, bo do rozwiązania są właśnie potrzeby człowieka” (polskie tłumaczenie K. Klauza, Warszawa–Kraków 1988, s. 10.)

¹⁸ To rozróżnienie jest istotne: Pytanie, które rodzi się z woli oraz pytanie które, jest „dane” wraz z uświadamiającą sobie siebie we mnie i poprzez mnie rzeczywistością, bowiem człowiek-osoba jest tym poziomem natury, dzięki któremu natura jako pytajna-problematiczna, znajduje swoje rozumiejące wyartykułowanie. J. Pieper powie: „Zdolność rozumiejącego dosłyszenia rzeczywistości [czyli dosłyszenia jej pytania – S. S.] to zgoła nic innego niż sam rozum; już język daje nam to do zrozumienia. Natura rozumu przedstawiła się w sposób czysty w akcji [...] *theoria* (*Theoria* jako egzystencjalny akt człowieka zmierza [...] ku czystemu rozumiejącemu dosłyszeniu rzeczywistości, zmierza ku prawdzie i niczemu więcej – por. wyżej w tekście Piepera); wyłącznie tutaj rozum jest całkowicie sam sobą. Lecz jednak: *dosłyszenie oznacza milczenie*. [...] jedynie to, co samo niewidzialne, jest przejrzyste, i słyszy tylko ten, kto milczy. [...] Dlatego filozofowanie (jako rozważanie całości rzeczywistości i możliwie najczystsze urzeczywistnienie takiej *theoria*) to: słuchanie tak bardzo całkowite i zupełne, że tego słuchającego milczenia nic nie zakłóca i nie przerywa – nawet pytanie. Otóż to właśnie tworzy różnicę między nauką szczegółową a filozofią. Nauka nie milczy, ona pyta. Jest to właśnie zapytywanie, dzięki któremu konstytuuje się ona jako poszczególna nauka. Franciszek Bacon porównywał nawet metodę eksperymentującego przyrodnictwa z »zadrażającym wypytywaniem«, a więc z torturami, dzięki którym wymusza się od przyrody jakąś odpowiedź. [...] Do natury sformułowanego pytania należy jednak to, że ustala ono już kierunek odpowiedzi [...]”, J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 33–34. Pyta-

korzenia samotności stoi towarzystwo, które obejmuje moją samotność, dlatego nie jest ona już faktycznie samotnością, lecz krzykiem przywołującym owo ukryte towarzystwo”¹⁹.

Dającym do myślenia odkryciem Giussaniego jest to, że „towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność”, że „u korzenia samotności stoi towarzystwo, które obejmuje moją samotność”. Można powiedzieć, iż bez tego tajemniczego zmysłu towarzystwa, będącego wyrazem świadomej siebie egzystencji, nie jest możliwe doświadczenie samotności, doświadczenie niepokoju, jaki ze sobą wnosi ona w życie człowieka, które czyni samotność krzykiem, niezgodą, protestem, rozpaczą. Krótko mówiąc, samotność nie jest samo zrozumiałym fenomenem. Jest fenomenem ludzkim zrozumiałym jako utrata – utrata towarzystwa. W tej perspektywie patrząc, utrata odniesień z innymi, doświadczenie izolacji, czy utrata bliskości fizycznej na skutek czasowej rozłąki i śmierci, choć tak różne w swej wymowie i dotkliwości, są jedynie cieniem tego, czym jest utrata towarzystwa – samotność metafizyczna. Samotność metafizyczna jako utrata konstytutywnego odniesienia byłaby zapadnięciem się w nicość. Byłaby nicością, z której nie może już nawet zrodzić się krzyk. Jest to stan trudno wyobrażalny.

Jak bardzo człowiek musiał zatem przestać rozpoznawać i rozumieć swoją rzeczywistość, tzn. jak bardzo musiał przestać on rozpoznawać i rozumieć to, wobec czego jako przedmiotu staje, oraz jak bardzo musiał przestać on rozpoznawać i rozumieć siebie jako kogoś, kto potrafi odróżnić siebie (kto rzeczywistoście odróżnia siebie, i że w istocie pozostaje nieidentycznym) od wszystkiego, co go otacza, jak bardzo musiał zatracić zdolność zdawania sobie sprawy z rzeczywistości, bez jej redukcji czy pomniejszenia²⁰. Jak bardzo musiał przestać rozumieć nobilitującą go samotność²¹, która „przyzywa” „ukryte towarzystwo”. Jak bardzo musiał utracić człowiek zdolność bycia wzruszonym i zdumiewania się, co jest – jak zauważył J. Pieper – „zdolnością rozumiejącego dosłyszania rzeczywistości”, czyli samym rozumem w swej podstawowej postaci. Taki wydaje się przedstawia osąd L. Giussani.

nie, które rodzi się z woli byłoby przykładem i wyrazem woluntrystycznego podejścia do rzeczywistości, którego celem uzyskanie wymiernej korzyści, zrealizowanie konkretnego pagmatycznego przedsięwzięcia.

¹⁹ L. Giussani, dz. cyt., s. 93–94.

²⁰ Prawdopodobnie stajemy tu wobec problemu-pytania: dlaczego, wyraźnie na przykład na Wschodzie, doszło raczej do afirmacji monizmu, aniżeli binaryzmu czy pluralizmu ontologicznego? Dlaczego nadal monizm cieszy się – jeśli tak można powiedzieć – powodzeniem? Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998. Dla człowieka Orientu raczej akcentowanie mnogości i podkreślanie różnic jest wyrazem swoistej niewierności wobec rzeczywistości.

²¹ Samotność wydaje się nieodłącznym warunkiem i ceną bycia osobowego. Takie rozumienie samotności zdaje się mieć na uwadze T. Styczeń. Zob. T. Styczeń SDS, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 1998, nr 41–42, s. 37.

Nieodłącznym bowiem atrybutem takiego rozumu, spróbujmy kontynuować ów wątek, byłoby milczenie, milczące (i miłujące) nasłuchiwanie i wsłuchiwanie się, coś co Grecy (zwłaszcza Arystoteles) oddawali terminem *teoria*, a Rzymianie i łacińskie średniowiecze określało mianem – *contemplatio*: „kontemplacja”²².

Aby wsłuchiwać się, aby kontemplować, należy jednak już wcześniej (tzn. w pewien sposób – uprzednio, a co najwyżej równocześnie, zarazem) uznać, że nie jest się samym, że jest się w towarzystwie, w obliczu nieuchronnej obecności, że towarzystwo nieuchronnie obejmuje moją samotność²³. W tym znaczeniu Giussani słusznie powiada, że „towarzystwo jest bardziej pierwotne niż samotność”. Samotność dochodzi do głosu, człowiek doświadcza jej (uświadamia sobie ją w całym dramatyzmie) i daje jej wyraz, wyartykułowuje ją, gdy zmysł towarzystwa nie jest bardziej oczywisty dla człowieka, gdy poczucie nieuchronnej obecności zostaje w jakiś sposób zniesione, zakwestionowane, podważone, zdeprecjonowane, uchylone, uznane „za” (czyli uznane nie po prostu za coś, co jest konsekwencją pewnego spotkania-zderzenia, lecz zinterpretowane jako sposób ujęcia-przedstawienia-wyobrażenia) – za złudzenie, przywidzenie czy projekcję²⁴. Dla-

²² Zob. J. Pieper, dz. cyt., s. 38. Kontemplacja byłaby też czymś zasadniczo innym od medytacji.

²³ Por. L. Giussani, dz. cyt., s. 163.

²⁴ Dla hinduizmu i systemów religijno-filozoficznych wyrastających z niego (np. buddyzmu) zło jest wpisane w samą naturę rzeczywistości doświadczenia fizycznego i emocjonalnego. Mądrość wschodnia każe tak pokierować życiem, by osiągnąć wyzwolenie od jednostkowej osobowości (będącej właśnie projekcją, mają), będącej wehikulem tych doświadczeń. Założeniem przyjmowanym w tej tradycji w odniesieniu do natury rzeczywistości – założeniem w istocie metafizycznym – jest to, że wyzwolenie owo nie jest możliwe drogą samej cielesnej śmierci. Jest to imponujący przykład metafizyki zastosowanej jakby „z góry” do faktów, faktów wskazywanych w świetle uprzednio przyjętej metafizyki. Trafnie zauważy A. N. Whitehead w odniesieniu co prawda wprost do buddyzmu, co można także, jak miemam, odnieść do całego Orientu: „[...] jeśli idzie o ów kluczowy problem zła, buddyzm i chrześcijaństwo prezentują całkowicie odmienne stanowiska względem doktryny. Buddyzm zaczyna od naświetlenia dogmatów, chrześcijaństwo – od naświetlenia faktów”, A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 58. Ignorancja doświadczenia w punkcie wyjścia jest w istocie próbą swoistego wzięcia go w nawias. Jeśli bowiem wszystko jest mają, złudą, to jakże pójść tropem tegoż doświadczenia? Jakżeż potem przekroczyć poziom doświadczenia zmysłowego (uwolnić się od tego co zniewala różnorodnością) w kierunku tego, co nadzmysłowe? Czy nie lepiej będzie poddać się jakiejś „potężniejszej” myśli? Otóż to zaufanie potężniejszej myśli, świadomości, bez uwzględnienia kontekstu przedmiotowego doświadczenia jako punktu wyjścia (wszak refleksja, samoświadomość rodzi się, nadbudowuje nad pierwotnym w istocie skierowaniem świadomości poznającej do przedmiotów poza nią) zdaje się naznaczać tradycję hinduistyczną. Samotność, o jakiej można by ewentualnie mówić tutaj, nie jest samotnością absolutną, metafizyczną, choćby systemowe spojrzenie tak kazało ją postrzegać, nie jest to też wspólnota metafizyczna, dochodząca do głosu w postaci doświadczenia-zmysłu (intuicji) wspólnoty, gdyż metafizyka hinduistyczna „nie dopuszcza” systemowo takiego typu doświadczenia. Samotność przeżywana tu, doświadczana jako cierpienie jest raczej ceną płaconą za pretensjonalność efemerycznej jaźni.

tego też samotność jest zawsze „krzykiem przywołującym owo ukryte towarzystwo”²⁵. Ów krzyk dokumentuje się w pytaniach.

Aby uniknąć nieporozumień, o które tutaj szczególnie łatwo, ponieważ język, którym się tu posługujemy, zawiera także inne konotacje (choćby – psychologiczne), należy mocno podkreślić pewien metafizyczny poziom rozważań. Ów krzyk protestującej samotności, samotności przywołującej ukryte towarzystwo²⁶, dokumentuje się w pytaniach nie jakichkolwiek, lecz w tzw. pytaniach podstawowych, „podstawowych pytaniach towarzyszących ludzkiej egzystencji”²⁷. Chodzi w nich o całościowy sens, o znaczenie wszystkiego.

Warunkiem zaś *sine qua non*, koniecznym, choć niewystarczającym, całościowego znaczenia jest trwanie w otwartości na wszystko. To trwanie w otwartości na wszystko jest zarazem trwaniem naprzeciw, implikującym zdystansowanie się i wyodrębnienie²⁸, oraz staje się synonimem bycia rozumną osobą – świadomą siebie egzystencją. Każda próba przerwania i zdeprecjonowania tego milczącego wsłuchiwanie się przez zadawanie pytań, choćby to były pytania o *arché* – zasadę (obojętnie jakby nie rozumianą²⁹), jest osobliwym naruszeniem przestrzeni sakralnej, swoistym świętokradztwem.

Uświadomił sobie to dobrze biblijny Hiob po swoich buntowniczych żalach, w których jako kryterium doszła do głosu jego własna miara, a nie obecność Boża (Hi 29, 1–31, 40b). Po wysłuchaniu pytań Boga (Hi 38, 1–40, 2) Hiob wyznaje: „Jam mały, cóż Ci odpowiem? – Rękę przyłożę do ust. Raz przemówiłem, nie więcej, drugi raz niczego nie dodam” (Hi 40, 4–5).

Wyciągnięcie bowiem ręki po to, by zmienić zastany układ rzeczy (kosmos) bez baczenia na całość, zawsze okazywało się ostatecznie wzięciem cząstkowego, fragmentarycznego i – koniec końców – arbitralnego, woluntarnego punktu widzenia za rzekomo całościowy. Takie realizowanie się człowieka i zadomowianie się jego w rzeczywistości było interpretowane w kulturach sakralnych jako akt bezbożności i profanacji. Był to akt niemądrej uzurpacji człowieka, by własny los

²⁵ Ów krzyk samotności, przywołujący towarzystwo jest – jak świadczą o tym wypowiedzi Dalaj Lamy XIV (który na pytanie, czy buddyzm jest ateistyczny, autorce filmu biograficznego o nim odpowiedział: „Nie pytaj o to! O tym niepodobna [i nie trzeba] wiedzieć!”) – dramatyczny i pełen ambiwalencji na gruncie mądrości Wschodu. Z jednej strony – ambiwalentny, jest bowiem krzykiem wrywającym się z piersi kogoś, kto doświadczając samotności i z powodu jej krzycząc, „chce” tej samotności, pragnie bowiem własnej odrębności. Z drugiej strony – tragiczny, ponieważ pragnąc własnej odrębności i autonomii nie bardzo znajduje punkt odniesienia.

²⁶ Również antyk, gdy analizujemy choćby mit o Prometeuszu, stawia doświadczenie wspólnoty przed doświadczeniem egzystencji oddzielonej. Zob. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998.

²⁷ Zob. *Fides et ratio*, 1.

²⁸ Jest to określenie własnej tożsamości, nie zaś rozpląnięcie się we wszechbycie.

²⁹ Por. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 64–69

wziąć wyłącznie w swoje dłonie, nie bacząc na przymierze, które zasadniczo określa sposób ludzkiego bytowania³⁰.

* * *

Tytułowy dylemat: *Zmysł towarzystwa czy samotność u podstaw religii*, należy rozstrzygnąć na korzyść zmysłu towarzystwa. To podstawowy wraz – synonim zmysłu religijnego, owej pierwotnej natury człowieka, poprzez którą wyraża się on wyczerpująco w ‘ostatecznych’ pytaniach, poszukując ostatecznego sensu istnienia we wszystkich zawilosciach życia i we wszystkich jego zależnościach³¹. Ów zmysł towarzystwa objawia się jako aspekt struktury ontycznej: bytowanie w relacji i poprzez relację, a więc pewnego rodzaju współbytowanie, które domaga się od świadomej siebie egzystencji właściwego dla niej (właściwego dla godności człowieka) urzeczywistnienia. Jest to zaledwie ontyczny fundament (warunek) religii, który nie utożsamia się z samą religią ani w jej doktrynalnym systematycznym wykładzie (czyli z ludzką interpretacją związku człowieka z ostatecznym przeznaczeniem), ani w wymiarze egzystencjalnym. Problemem egzystencjalnym jest ostatecznie pozostawianie i przeżywanie relacji realnej. Zmysł towarzystwa stanowi swoisty, zakorzeniony w naturze osoby dynamizm, który skłania ją do poszukiwania Ty w następstwie doświadczenia niemożliwości identyfikacji osoby ze wszystkim, co ją otacza.

³⁰ Rys człowieka jako podmiotu przymierza niepomernie dosadniej aniżeli myśl antyczna wyraża Biblia Hebrajska (2, 4b–25). Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, analizując wskazany wyżej fragment *Księgi Rodzaju*. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, pod red. T. Stycznia, T. I: *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1998², par. 2: *Znaczenie pierwotnej samotności*, s. 29–35

³¹ Por. L. Giussani, dz. cyt., s. 61–96.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA CZY OSOBOWA?

Przyczynek do filozofii dialogu
międzyreligijnego i międzywyznaniowego

WSTĘP

W dialogu międzyreligijnym, czy także – międzywyznaniowym, podnosi się często sprawę tożsamości religijnej oraz zachowania własnej specyficznej duchowości jako priorytetów o doniosłym, wręcz zasadniczym znaczeniu dla pomysłności owego dialogu. W rozmyciu specyfiki własnej duchowości i wyzbyciu własnej tożsamości religijnej postrzega się niepokojącą tendencję, którą nierzadko określa się mianem pokusy.

Jeśli mówi się o pokusie rozmycia specyfiki duchowości i (lub) utraty własnej tożsamości religijnej, i rzeczywiście można w jakimś sensie mówić o takiej pokusie¹, to czy nie można i wręcz nie należałoby rozważyć jako pokusy właśnie ewentualności lokującej się na antypodach do owej wzmiankowanej wyżej pokusy. Mianowicie – pokusy absolutyzowania każdej z konkretnych duchowości i swoistego usztywnienia sensu tożsamości religijnej.

POKUSA ROZMYCIA WŁASNEJ DUCHOWOŚCI I TOŻSAMOŚCI RELIGIJNEJ

Rzeczywiście, zbyt łatwe zrezygnowanie z życia według ducha konkretnej wspólnoty czy społeczności, czyli zbyt łatwe zrezygnowanie z duchowości owej wspólnoty/społeczności, u której podstaw stoją autentyczne osobowości – duchowe autorytety lub osobowości uznane przez daną społeczność za autorytety, może być pokusą. Człowiek, powiedzmy to wyraźnie, generalnie może odejść od swojej społeczności. Może odejść od swojej społeczności, nie podając (tzn. nie

¹ Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysiak, *Sukces nieważny, czyli z Profesorem Stefanem Świeżawskim rozmowy o kontemplacji*, (seria: *W kręgu duchowości*, 4), Tarnów 2001, s. 76.

upubliczniając) żadnych racji swojego odejścia, co nie znaczy, że takowych racji w ogóle nie ma czy nimi się nie kieruje. Co najwyżej może tych racji nie ujawniać. Może też sam nie być do końca ich świadomy. Sprawa racji/motywów, jakie w takich okolicznościach dochodzą do głosu, jest niezmiernie ważnym zagadnieniem i nie może nie stać się przedmiotem debat.

Warunkiem rezygnacji/odejścia i ewentualnego przyłgnięcia do innej duchowości winno być gruntowne poznanie dotychczasowej formy życia (tak określimy skrótowo istotę duchowości) oraz uświadomienie sobie racji, dla których porzuca się tę, a wybiera nową propozycję. Wtedy możemy mówić o rozumnym i odpowiedzialnym życiu i wyborze. Oczywiście na tym etapie nie oceniam *a priori* motywów i nie konstruuje ich hierarchii. Zgłaszam jedynie postulat, aby motywy owe ujawnić i nazwać. W konsekwencji może okazać się, że hierarchizacja motywów będzie nieuchronna. Człowiek bowiem nie tylko działa, kierując się określonymi motywami (bardziej lub mniej wyraźnie uświadomianymi), lecz dokonuje sam oceny motywów własnych działań. Ceną w każdym wypadku jest jego osobowe ludzkie oblicze.

Zasugerowane wyżej określenie duchowości jako formy życia, zdaje się dostarczać właściwej formuły do rozumienia duchowości. Jest ona pewną propozycją, więcej – jest pewnym sposobem bycia w kulturze i poprzez kulturę, gdyż to ona ostatecznie – kultura – stanowi podstawowy sposób istnienia człowieka. Człowiek jako człowiek bytuje zawsze na sposób określonej kultury (Jan Paweł II). Duchowość jest zatem pewną propozycją kulturową, propozycją o charakterze kulturowym (sytuującą się w kulturze), częściowo określoną dominującą kulturą², a w jeszcze większym stopniu – pozostającą w określonym napięciu z aktualnie dominującą kulturą. Owo napięcie jest wyrazem osobowej obecności w kulturze. W kulturze bowiem można być, tak jak w kulturze jest także obok człowieka niemy kamień, ale niekoniecznie oznacza to, że się jest wtedy w niej obecnym.

Oczywiście, owo ostatnie stwierdzenie jest nieco przesadzone, wypowiedziane jest bowiem z pewną emfazą, jest nieco pompatyczne. Człowiek jako jestestwo poznające i wybierające, jest zawsze obecny, jego istnienie zawsze bowiem znaczy coś więcej niż istnienie kamienia, bo człowiek po prostu nie może ukryć się³

² Nie chcę twierdzić, że kultura nie kształtuje duchowości, skoro nie można się nie zgodzić na tezę, że kształtuje ona charakterystyczną mentalność ludzi, którzy podlegają jej wpływowi. Trudno się jednak zgodzić z tym, iż kultura jednostronnie i niemal jednoznacznie determinuje duchowość. To raczej nowe duchowości, zrodzone z charyzmatu wybitnych osobowości, jak np. duchowości mendykantów – zakonów zebraczych: franciszkańska i dominikańska, w średniowieczu, stanowiły istotny ferment w ówczesnej kulturze, w Kościele i w życiu społecznym.

³ Ową niemożliwość ukrycia się człowieka przed wzrokiem Boga doskonale oddaje *Księga Rodzaju*. Rzekoma – rzekomo z powodu nagości fizycznej, próba ukrycia się przed wzrokiem Boga, jest próbą z gruntu chybioną i niebezpieczną dla człowieka. Jest to po prostu pragnienie nicości i unicestwienia. Tym w istocie jest grzech, jako próba życia poza Bogiem, poza relacją z Nim, jako próba życia na własną rękę, tzn. jako bóg – z siebie i przez siebie, mocą własnej istoty. Świetlana wizja, że człowiek mógłby żyć zupełnie autonomicznie, jest kłamstwem, pełną pretensji uzurpacją,

ze swoim poznawaniem i działaniem. Każde zaniechanie poznawania, każde powstrzymanie się od działania, jest z konieczności zajęciem jakiejś postawy intelektualnej i wolicjonalnej, jest więc działaniem, czyli jakimś zaznaczeniem jego – człowieka, własnej obecności, obecności specyficznej dla tego oto człowieka. Problemem zatem jest nie tyle obecność (czy człowiek jest, czy też nie jest obecny; człowiek jako człowiek – powiedzmy to wyraźnie – jest zawsze obecny), ile to, jak, w jaki sposób człowiek jest obecny. Problemem jest świadomość znaczenia własnej obecności w świecie i dla świata. Mówiąc po prostu, problemem jest to, czy człowiek po ludzku jest obecny, czy po ludzku jest dobrze obecny. Dlatego rodzi się pytanie: dzięki czemu człowiek może być dobrze, właśnie – po ludzku (na miarę osoby) obecny w rzeczywistości?

Próba nieobecności musi – w każdym wypadku, w każdym niemal wymiarze (choć z różnymi konsekwencjami, niekiedy mocno odroczonymi w czasie), uderzać swymi konsekwencjami w tego, który usiłowałby się zdyspensować z obecności lub scedować odpowiedzialność własną na innych.

Próba uczynienia nieobecny innymi, tzn. próba uczynienia innych nic nie znaczącymi w grze (próba wyeliminowania innych z gry i uczynienia co najwyżej tłem, gawiedzią, masą), musi – na mocy tego samego złudzenia, że można ludzką obecność wziąć w nawias – uderzyć swymi konsekwencjami we wszystkich.

Skoro dylemat duńskiego księcia nie może na serio wchodzić w grę (problemem człowieka nie jest – być albo nie być, tylko – jak być dobrze), a postawiony w sposób nazbyt radykalny wieść musi do stwierdzenia A. Camusa z jego *Mitu Syzyfa*, iż „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”⁴, znaczy to, że radykalnie, na ostrzu noża postawiony dylemat duńskiego księcia prowadzić musi – w konsekwencji poważnego potraktowania oferty samobójstwa – do stanięcia w obliczu realnej ewentualności uniemożliwienia sobie

które człowiek może rozpoznać jako takie. Pozwalając się uwieść taką wizją, w swoisty sposób zawieszając swoje poznanie, dozwala natomiast rozwinąć się nierozumnej pożądlivosti, krótko mówiąc – chce tego, czego chcieć w ogóle nie może i nie powinien chcieć jako człowiek. Chce zatem wbrew własnemu człowieczeństwu, chce nicości i unicestwienia. Takie pragnienie nie może nie okazać się, ujawnić na zewnątrz (a więc wyjść ze skrytości) w swych konsekwencjach, w swoich skutkach. Ono nie może się ukryć. Konsekwencje takiego pragnienia muszą objawić się w skutkach jako kultura śmierci. Biblia, a zwłaszcza *Księga Rodzaju*, w sposób obrazowy, narracyjny, dramatycznie poucza o tym.

⁴ A. Camus kontynuuje myśl: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. Reszta – czy świat ma trzy wymiary, czy umysł ma dziewięć czy dwanaście kategorii – przychodzi później. To są gry; wpierw trzeba odpowiedzieć” (na owo fundamentalne pytanie – S.S.), A. Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, tłum. J. Guze, Warszawa 1991, s. 11. Trzeba zauważyć, iż Camus tym charakterystycznym dla siebie sposobem mówienia potwierdza w istocie nieskrytość (użyjmy heideggerowskiego określenia), a tym samym dramatyczność (J. Tischner) ludzkiego sposobu bycia, tzn. niemożliwość wyzbycia się przez człowieka (pojedynczego i grupy osób – pokaże to Camus wyraźnie w *Dżumie*) obecności. Próba wyzbycia się obecności to w istocie próba ostatecznego rozwiązania. Szekspirowskie pytanie Hamleta nie jest Camusowi – Syzyfowi obce.

właściwego rozegrania własnego bycia, choćby z tego jednego względu, że aktu targnięcia się na życie nie można ani cofnąć (unieważnić), ani naprawić, ani wynagrodzić. Hipoteza życia, oferta życia sama w sobie jest bardziej obiecująca niż oferta samobójstwa, choćby ta ostatnia usiłowała uwodzić człowieka syrenim śpiewem obietnicy samopotwierzenia się człowieka w jego godności i wolności poprzez akt powiedzenia „nie” życiu.

Skoro dylemat duńskiego księcia nie może na serio wchodzić w grę, to może w grę wchodzić mogłoby, powróćmy do naszych początkowych rozważań i postawionych kwestii, jakieś rozmycie specyfiki konkretnej duchowości i własnej tożsamości religijnej?

Wydaje się, że próby ahistorycznego spojrzenia (nie znaczy to, abym opowiadał się za historyzmem czy historycyzmem) na religijny wymiar życia człowieka, jakie *de facto* doszły do głosu za sprawą psychologów, oraz zinterpretowania religii w kategorii jednej z potrzeb psychicznych człowieka, zaowocowały w końcu XX wieku humanistyczną propozycją-ofertą zupełnie rozmytej, bardzo mglistej duchowości i religijności. Owa humanistyczna oferta, określana niekiedy wspólną nazwą ruchu nowej ery (*New Age*), jest w istocie próbą stworzenia religii ponad religiami i ponad wyznaniem. Niewątpliwym atrybutem tego kulturowego fenomenu, atrybutem tyleż obiecującym, co zwodzającym jest to, że wymiaru religijnego życia się nie deprecjonuje (zdecydowanie odchodzi się od haseł np. marksistowskich), więcej – religijny wymiar życia uznaje się za ważny (od respektowania tegoż wymiaru uzależnia się niekiedy – jak to wyartykułował w swoim słynnym powiedzeniu André Malraux – być lub nie być wieku XXI). Szkopuł w tym, że promując ów humanistyczny model, próbuje się zneutralizować autentyczny wymiar religijny, czyli problem rzeczywistej relacji religijnej.

PROBLEM RZECZYWISTEJ RELACJI RELIGIJNEJ JAKO PODSTAWOWA KWESTIA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Nie da się przed nikim ukryć, że istnieje problem dialogu międzyreligijnego i problem przeprowadzenia dialogu międzyreligijnego⁵. Należy pilnie określić przedmiot (i cel, dyskutując przy tym cel istotny oraz cele pragmatyczne) dialogu

⁵ Zob. jako przykład: W. Chrostowski, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999, s. 99. Autor, inspirator i promotor dialogu religijnego chrześcijańsko-żydowskiego oraz znakomity znawca i krytyk dialogu polsko-żydowskiego pisze: „Nie ma dzisiaj sporu, czy prowadzić dialog z Żydami. Istnieje natomiast, a nawet pogłębia się, spór o to jak prowadzić ten dialog, jaki powinien być jego program”. I nieco dalej dodaje: „Jeżeli dialog ma się odbywać przy obustronnym szacunku dla tożsamości partnera, to chrześcijanie mają pełne prawo, aby być nie tylko słuchaczami czy biernymi uczestnikami, lecz rzeczywistymi partnerami” (tamże). Dialog nie może być instrumentalizowany. Taka jest teza wypowiedzi W. Chrostowskiego zawartej na s. 90–116, wyżej wymienionej książki.

międzyreligijnego i stosownie do określonego przedmiotu przemyśleć metodę realizacji tak długofalowego zadania.

W moim przekonaniu, dialog międzyreligijny winien mieć na uwadze religijny wymiar⁶ osoby⁷. Jeśli toczy się jakkolwiek dialog międzyreligijny czy międzywyznaniowy, to choć dotyka on rejonów religijności i spraw religijnych dotąd kontrowersyjnych, często zbacza (a nawet z reguły pomija) on okoliczność, że ów religijny wymiar (o ile religia niesie jakieś istotne dobro dla człowieka, a chyba nie ma takiej religii i takiego wyznania w łonie konkretnej religii, które by nie przyznawało się do tego, że jakieś istotne dobro niesie) jest wymiarem istotnym osoby, ważnym do określenia tożsamości człowieka, ważnym dla niego samego i dla społeczności.

Problem tożsamości człowieka niesie bowiem w sposób nieunikniony pytanie. Jeśli człowiek w istocie sprawuje w jakiś sposób władzę („panuje”) nad światem, transcenduje ten świat, to nasuwa się pytanie, czy owa transcendencja jest wyrazem jego sposobu bytowania (czy tylko sposobu działania; bez uznania

⁶ Wolalbym nawet mówić o religijnym wymiarze osoby, aniżeli używać terminu „religia”, który ma nieuchronnie abstrakcyjny charakter, a nawet dopuszcza rodzajowe jego rozumienie, sugerujące istnienie wielu gatunków – desygnatów tego terminu w postaci historycznych „religii”. P. J. Griffiths słusznie zauważa, że „Koncepcja mówiąca, iż istnieje jeden rodzaj zwany ‘religią’, który ma wiele gatunków, nie zyskała większej popularności aż do końca XVII wieku (wcześniej bardzo rzadko posługiwano się tym terminem, raczej funkcjonował termin „kult” lub „wiarą” – zob. wyżej S.S.). Jest to w znacznym stopniu wynalazek współczesny”. P. J. Griffiths, *The Essence of Religion*, „First Things” May 2000, nr 103. Polskie tłumaczenie *Istota religii*: K. Warchoń, „Azymut” nr 8 (41), wydany 5 sierpnia 2001, cytat ze stron *Internetu*.

⁷ W wypowiedzi J. Navarro-Vallsa, rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej, do społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, patrzącemu na działalność Jana Pawła II z bardzo bliska, znalazło się frapujące określenie tejże działalności – jesteśmy świadkami niezwykłego dzieła Jana Pawła II; jest ono katalizatorem fenomenu, który można określić mianem kruszenia się w pejzażu kulturalnym Zachodu antyreligijnego przesądu; przesądu, który był obowiązkową oznaką nowoczesności. Zob. J. Navarro-Valls, *Z Papieżem Pielgrzymem na drogach świata*, „Ethos” nr 51, 2000, s. 30. Podczas tego samego wystąpienia Navarro-Valls przywołał także pewien epizod: „Pewnego razu Papież rozmawiał z jednym ze swych współpracowników na temat dialogu z niewierzącymi. Zwrócono mu uwagę, że w tym dialogu konieczny jest wspólny temat. »Tematem dialogu z niewierzącymi – odpowiedział bez wahania Papież – jest człowiek«” (tamże, s. 27). Myślę, że to nieoficjalne, zasłyszane zdanie Jana Pawła II, można uznać – i nie będzie to nadużyciem czy nazbyt dowolną nadinterpretacją – za wielce inspirujące dla poruszanego przez nas zagadnienia. Również w dialogu z wierzącymi (nie tylko z niewierzącymi), z wyznawcami innych religii i przeżywającymi inaczej chrześcijaństwo, tematem dialogu winien stawać się człowiek. Zgadzam się w pełni z W. Chrostowskim, który konsekwentnie upomina się o miejsce dla dialogu religijnego, perspektywy religijnej jako daleko bardziej podstawowej w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, aniżeli dialog z powodów społecznych, politycznych, czy psychologicznych. Zob. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 91–98, zwł. s. 95. Na s. 102 czytamy: „[...] nie sposób wyobrazić sobie Żyda, który z programu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego usunąłby problematykę antysemityzmu, Holocaustu i państwa Izrael. Dla strony żydowskiej są to trzy fundamentalne problemy. Chrześcijanie nie powinni jednak dopuścić, aby te trzy sprawy zdominowały stosunki chrześcijańsko-żydowskie. Jakkolwiek psychologicznie i historycznie są one niesłychanie ważne, to jednak wszystkie zmierzają w jakiś sposób do przeforsowania jedynie racji i wrażliwości żydowskiej.”

transcendentnego sposobu bytowania, a więc – bez uznania ponadnaturalnej, transcendentnej natury-istoty człowieka, należałoby, przekreślając zasadę *agere sequitur esse*, uznać epifenomenalny, całkowicie paradoksalny i niewytłumaczalny w sobie [co prowadziłoby do agnostycyzmu antropologicznego⁸] transcendentny charakter działań człowieka), tzn. czy człowiek w jakimś, istotnym jednak sensie, *par excellence*, jest istotą transcendentną, czy raczej jest immanentnym elementem procesu ewolucyjnego (którego strukturę – w postaci genomu – coraz bardziej człowiek rozszyfrowuje), procesu, którego racjonalność byłaby co najwyżej względny, dialektycznym odsłonięciem się jakiegoś absolutu? Absolut ów miałby się jakoś objawić historycznie (w czasie) ludzkości i w Ludzkości (w świadomości ludzkiej), lecz pozostawałby pełną tajemniczości Myślą Absolutną Myślącą Samą Siebie; ideą/konstrukcją spekulatywną, którą na użytek Europejczyków rozwijał Hegel: Myślą Absolutną dochodzącą stopniowo do absolutnej samoświadomości w dziejowym procesie.

Jeśli uznamy, że człowiek istotnie transcenduje świat (zasadniczo odróżnia się od świata) oraz że jego transcendencja jest wyrazem jego sposobu bytowania, to z konieczności będziemy musieli podjąć dalsze wyjaśnienia dotyczące struktury ontycznej człowieka i – w ich rezultacie – uznać, że człowiek istnieje dzięki duchowej, rozumnej jaźni, o ontycznym profilu („ja” ontycznemu), która istnieje w sobie (także, choć nie wyłącznie tylko dla siebie) jako podmiocie w relacji i poprzez relację o charakterze metafizycznym, że jego bytowanie jest zarazem (i zawsze) współbytowaniem⁹. W tym sposobie bytowania wyraża się i na nim polega godność człowieka jako osoby (godność bytu osobowego)¹⁰. Należy przy tym zauważyć, że owo istnienie w relacji i poprzez relację może zostać rozpoznane, uznane i przeżywane, dając tym samym początek świadomemu przeżywaniu relacji religijnej. Owa świadomie przeżywana relacja religijna nie jest relacją myślną, ustanawianą przez refleksję. Jest relacją *cum fundamento in re*¹¹, lecz

⁸ Na temat agnostycyzmu antropologicznego zob. interesujące uwagi J. Salija OP, *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, w: *Nasze czasy są O.K.*, Lublin 1997, s. 166–182 (zwł. s. 168 n).

⁹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

¹⁰ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 271 nn.

¹¹ Religia ma pewien fundament ontyczny (jest relacją). Owa relacja jest zapodmiotowana w bycie podmiotu (osoby), jest pewnego rodzaju *modi essendi* osoby, podobnie jak innych bytów (por. św. Tomasz z Akwinu, *Contragentiles*, II, 12–14). Osoba istnieje – patrząc od strony, metafizycznej – w odniesieniu do (w zależności od). Tę relację człowiek może rozpoznać, afirmować i świadomie przeżywać. Można powiedzieć, iż jest mu to „zadane”. Z tego, iż może (teoretycznie jest w możliwości) to uczynić, nie musi wynikać, że to uczyni (praktycznie zaktualizuje). To bowiem „wchodzi w zakres kompetencji” osoby, jej rozumności i wolności. Rozpoznanie tej relacji, uznanie jej jako prawdy, a wreszcie wyrażanie jej w przyłgnięciu, ciągle na nowo odnawianym, do Osoby (Jezusa Chrystusa) jest swoistym ukonstytuowaniem się, jakby na nowo owej relacji. Relacja religijna osobowa nabudowuje się na relacji

nieredukowalną do swego metafizycznego fundamentu. Jej nieredukowalność do relacji metafizycznej polega choćby na tym, że zachodzi pewna niewspółmierność między – jakby powiedział S. Swieżawski – przyrodzoną kontemplacją filozoficzną a kontemplacją modlitewną nadprzyrodzoną¹², polega na swoistości obudzonego (zbudzonego) w człowieku pragnienia¹³, którego nie można utożsamiać z żadną z potrzeb (Rosenzweig, Lévinas)¹⁴. Zbudzone pragnienie kieruje ludzkimi poszukiwaniami. Wyraża je werset Psalmu: „Szukam, o Panie, Twojego oblicza. Swojego oblicza nie kryj przede mną!”

To, co jest uderzające, to porażający tu (charakterystyczny zwłaszcza dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu) swą oczywistością fakt pozostawiania w swoim „naprzeciw”¹⁵. W tym znaczeniu też przeżywana świadomie relacja religijna¹⁶ staje się *sui generis* zwieńczeniem kultury osobistej osoby, tzn. jej – osoby osobistego wysiłku poznawania siebie i jej indywidualnego działania (w którym się też spełnia jako osoba) wedle rozpoznawanej prawdy o sobie.

W analogiczny sposób przeżywana przez społeczeństwo relacja religijna¹⁷ (relacja religijna jest wspólnototwórcza, a zarazem społeczny kontekst staje się

o charakterze przedmiotowym (i w ten sposób ją poniekąd przekształca; precyzyjniej jednak mówiąc konstytuuje się na jej podstawie nowy stosunek intencjonalny).

¹² Zob. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysiak, dz. cyt., s. 34 nn.

¹³ O tym postanowieniu-pragnieniu w interesujący sposób mówi E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 31.

¹⁴ Zob. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 32. Por. P. Lisicki, *Nieskończoność na miarę śmiertelnych bogów*, „Fron-da” nr 19/20 (Lato–2000), s. 207–209.

¹⁵ Nie chcę przez to przeczyć, że w innych tradycjach religijnych (filozoficzno-religijnych) owego „naprzeciw” nie zauważa się. Wydaje się jednak, że w tradycjach Dalekiego Wschodu dochodzi do interpretacji owego „naprzeciw” jako złudzenia, iluzji.

¹⁶ Najpierw owa relacja religijna była (jest) niewyraźna, miała (ma) postać raczej mglistego, intuicyjnego odnoszenia się do nieznannej wszak rzeczywistości transcendentnej. Była ona raczej wyrazem pełnego czci ogólnie sakralnego odnoszenia się człowieka do rzeczywistości nadzmysłowej jako racji sensu rzeczywistości zmysłowej, aniżeli wyraźnie przeżywaną relacją. Kultura starożytna była kulturą sakralną w takim właśnie sensie. Aby relacja była przeżywana w postaci wyraźnej i pogłębionej, potrzebny był, dlatego w różnej postaci się on wyraził, wysiłek bliższego określenia transcendentnego kresu relacji. Tak oto – można snuć przypuszczenie – doszło do zdetonowania pytania o rzeczywistość transcendentną. Pytanie stało się tym bardziej ważne, ponieważ od odpowiedzi na nie zależała odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Inną sprawą okazało się niebawem, czy w dziedzinie poszukiwania odpowiedzi na pytanie nie tyle o istnienie, ile o oblicze świata transcendentnego i jego stosunek do ludzkiego świata, świat ludzki musiał sobie sam tylko radzić, sam na siebie liczyć i sam sobie wystarczyć. Oczywiście, ostatnie pytanie stało się w pełni możliwe i usprawiedliwione w obliczu roszczeń, z jakimi wystąpił judaizm biblijny (mozaizm), chrześcijaństwo i islam.

¹⁷ M. Buber, polemizując choć nie wprost i nie *expressis verbis* z *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* Z. Freuda, w sposób niedwuznaczny staje na stanowisku uznania pewnego wydarzenia-doświadczenia, które zaowocowało najpierw wejściem w relację z Bogiem konkretnego człowieka, a następnie swoistym rozszerzeniem się – wejściem w relację z Bogiem innych. Pozostawanie w relacji z Bogiem innych ludzi było jednak też inne aniżeli Mojżesza. Ono było zapośredniczone jego – Mojżesza, pozostawaniem w relacji do Boga. W pewnym sensie racje dla swoje-

znaczącym ‘miejscem’ inicjacji, rozpoznawania i wzrastania w relacji religijnej dla każdej nowej osoby) – czy jak na ogół skrótowo powiada się: religia – staje się ogniskową kultury¹⁸.

Jeśli uznamy jednak, że człowiek jest immanentnym elementem Procesu, to konsekwentnie musimy także zgodzić się na to, że wszystko stanowi czasowy, a więc nieistotny epifenomen owego absolutnego Procesu. Wszystko i wszyscy jesteśmy wewnątrz tego Procesu, wszystko i wszyscy dziejemy się, stanowiąc fazę-moment esencjalny Procesu w czasie¹⁹. Nasze roszczenie, aby stanowić autonomicznie o sobie, jest jednym wielkim dążeniem do złudzenia, jest w istocie

go trwania w relacji do Boga inni mogli czerpać patrząc na życie Mojżesza. W ten sposób partycypowali, a więc *per participationem* uczestniczyli w relacji Mojżesza, wchodząc, kształtując własne odniesienie. Buber znamienne pisze o doświadczeniu Mojżesza: „Religia praktycznie niewiele się tam [tj. w Egipcie – S. S.] różniła od uporządkowanej magii. Podczas rozmowy przy krzaku gorejącym religia zostaje odmagiczniona. Zarazem [...] zmienia się sens i charakter samego imienia Boga, i to zarówno z punktu widzenia narratora, jak i kształtowanej przezeń tradycji: zostaje wyjaśniony prawdziwy jego sens. W wokalizacji następuje niezbyt dogłębna, nie naruszająca raczej świadomości fonetycznej zmiana i zamiast dzikiego okrzyku zachwytu, pół wykrzyknika, pół zaimka, pojawia się precyzyjna gramatycznie forma werbalna, która w trzeciej osobie oznacza właśnie (*hawa* znaczy to samo co *haja*, lecz należy do starszej warstwy językowej), co w pierwszej wyraża owo *Ehje(h)*: »JHWH« jest »tym, który będzie« albo »który jest«, tym Obecny nie tylko kiedyś i gdzieś, lecz w każdym teraz i w każdym tutaj. Imię wyraża już jego istotę i daje wiernemu ludowi pewność opiekuńczej obecności Pana. W dodatku to sam Bóg wyjaśnia w ten sposób swoje imię. Okrzyk był jego formą ukrytą, czasownik jest objawioną. Żeby zaś unaocznic całkiem jednoznacznie, iż bezpośrednio słowo *Ehje(h)* wyjaśnia pośrednie imię, Mojżesz ma najpierw powiedzieć ludowi: »*Ehie(h)*, Ja Będę lub Ja Jestem, posłał mnie do was«, a zaraz potem: »JHWH, Bóg ojców waszych, posłał mnie do was«, co musiało być bardzo śmiałym przedsięwzięciem językowym. *Ehje(h)* nie jest imieniem, Bogu nigdy nie można nadać takiej nazwy; tylko ten jeden raz, w tym jednym momencie przekazu jego słów, Mojżesz może i powinien użyć formy, w jakiej Bóg uchwycił samego siebie jako imię”. I nieco dalej: „Mojżesz, żyjący w stosunkowo późnych czasach, nie ustanowił stosunku religijnego Bene Jisrael do JHWH. Nie on pierwszy, ogarnięty pełnym zachwytem zdumieniem, wydał ów »pradźwięk«. Mógł to zrobić ktoś, kto dużo wcześniej, wypchnięty na nową drogę nieodpartą siłą [Abraham? – dop. S. S.], poczuł, że na tej drodze idzie przed nim właśnie »on«, Niewidzialny, który pozwala się oglądać. Ale to właśnie Mojżesz zbudował na tym stosunku religijnym przymierze między Bogiem a »jego ludem«. Coś takiego można sobie wyobrazić tylko jako przetopienie owej relacji przejętej z dawnych czasów w ogniu nowego osobistego doświadczenia. Zawarcie przymierza odbywa się przed zgromadzonym ludem, doświadczenie przeżywa się w samotności”, M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 43–44; 45 por. s. 66; 68–69.

¹⁸ Rzecznikiem takiej tezy wydaje się M. A. Krąpiec, gdy powiada: „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. [...] Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzeczowych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii. [...] Osoba druga – nade wszystko Osoba Transcendensu – jest pojęta (jest adresatem) jako ostateczna racja realnie uzasadniająca osobowe akty człowieka. To zaś jest domeną religii”, M. A. Krąpiec, *Religia ogniskową kultury*, w: *U podstaw rozumienia kultury*, (Dziela, t. XV), Lublin 1991, s. 241.

¹⁹ Każda próba wyodrębnienia treści (każda próba wyraźnego określenia tożsamości) z konieczności niszczy Proces, opóźnia jego spełnienie.

alienującą jednostkę próbą świadomościowego wyłamania się i uniemożliwieniem dopełnienia się Procesu, czyli – nadejścia Królestwa Ducha.

Jeśli uznamy, że człowiek jest immanentnym elementem takiego właśnie procesu, to konsekwentnie musimy także zgodzić się na to, że mówienie o rzeczywistej relacji między człowiekiem i Bogiem staje się zbędne, ponieważ o takiej relacji mowy być nie może, nie ma bowiem żadnego „naprzeciw” (owo „naprzeciw” jest złudzeniem). Jeśli jednak nadal posługiwalibyśmy się terminem „relacja”, to mielibyśmy na uwadze relację pomyślaną (myślną) jako swoiste spotkanie świadomości odróżniającej (refleksyjnie) Ja od nie-Ja.

Zagadnienie rzeczywistej relacji religijnej pozostaje w ścisłym związku z problematyką tożsamości osoby.

SPÓR O TOŻSAMOŚĆ OSOBY WŁAŚCIWYM PRZEDMIOTEM DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

„W dialogu najważniejsze jest wyraźne określenie swej tożsamości” – powiada słusznie W. Chrostowski²⁰, mając na uwadze nade wszystko bardzo skomplikowane okoliczności dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a zwłaszcza katolicko-żydowskiego. Nieco dalej autor ten precyzuje: „Z chrześcijańskiej perspektywy dialog jest więc nie tylko przedsięwzięciem otwartym na zewnątrz, ale ma istotny wymiar wewnętrzny. Zakłada ekumenizm i zbliżenie wewnątrzchrześcijańskie. Jeżeli tego nie ma, nie można występować jako monolit wobec wyznawców innych religii. Ze strony żydowskiej jest podobnie, co widać doskonale i w polskiej sytuacji. Ktoś na przykład przedstawia się jako żydowski partner dialogu, ale może być niewierzący, albo związek z tradycją żydowską jest świeżej daty lub bardzo luźny. Trzeba go wyraźnie zapytać: kim jesteś jako Żyd? Partnerami w dialogu religijnym są przede wszystkim wyznawcy judaizmu. Żydzi jednak wzbraniają się przed tym, aby partnerami dialogu byli tylko wyznawcy judaizmu. Domagają się, aby w dialogu chrześcijańsko-żydowskim uczestniczyli też Żydzi niewierzący. Mówiąc o tym, dotykamy bardzo delikatnej kwestii, a mianowicie samej istoty żydowskości. Co to znaczy być Żydem? Czy żydowskość jest tym samym, czy też czymś innym niż judaizm? A może jest ważniejsza od niego? Dialog może więc stanowić i dla samych Żydów okazję do spajania żydowskości w całej jej złożoności, której chrześcijanie nie zawsze rozumieją. [...] W przypadku Żydów pierwiastki etniczny i religijny ząbają się, istnieje jednak rozdzielnosc żydowskości i pierwiastka religijnego”²¹.

²⁰ W. Chrostowski, dz. cyt., s. 93. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego Polska i Polacy, co wielokrotnie potwierdza ks. W. Chrostowski, mają szczególnie ważną rolę do spełnienia. To właśnie ten dialog, dialog religijny, mógłby stać się pewnym wzorem dialogu międzyreligijnego.

²¹ Tamże, s. 93–94.

Poczynione rozróżnienia i postawione przez Chrostowskiego pytania są niezmiernie ważne. Autor, nie mówiąc o tym wprost, stwierdza ponad wszelką wątpliwość rozdzwięk między judaizmem i żydowskością, postrzegając fenomen żydowskości jako w pewien sposób nowy i charakterystyczny dla czasu po Holocauście. Również judaizm nie jest, co często podkreśla, monolitem. W szczególny sposób należy, jego zdaniem, judaizm współczesny (rabinacki) odróżnić od judaizmu talmudycznego, choć pozostaje z nim w bezpośrednim związku, a nade wszystko należy go odróżnić od judaizmu biblijnego (mozaizmu).

Judaizm biblijny w szczególny sposób ucieleśnia prawdę, którą chcę tu wydobyć mocniej na światło dzienne. P. Beauchamp powiada, iż „historię Izraela można streścić, opowiadając historię jego religii”²². Można też powiedzieć, iż religia nie tylko kształtowała (wręcz – tknęła) dzieje społeczności, lecz również, a nawet przede wszystkim, stanowiła istotny, konstytutywny czynnik tożsamości społecznej i indywidualnej. W sposób frapujący tę prawdę zdaje się wydobywać, w każdym razie pozwala wydobyć ze swoich prac, żydowski filozof i teolog M. Buber²³. Doświadczenie narodu izraelskiego jest z tego względu jedyne w swoim rodzaju i egzemplaryczne, jeśli idzie o pokazanie znaczenia religijnego wymiaru życia dla egzystencji jednostki, społeczności, narodu, a nawet państwa, tudzież kształtowania współżycia między narodami.

Przy poważnym podejmowaniu tematu hipotezy objawienia, jakie stało się udziałem narodu wybranego (czy objawienia w ogólności, którego elementów w innych kręgach kulturowych nie można wykluczyć ani im zaprzeczyć, a także objawienia chrześcijańskiego w szczególności), nie można nie zauważyć, iż znaczenie objawienia byłoby zupełnie nieuchwytnie dla człowieka, gdyby wcześniej nie nastąpiło właściwe uświadomienie sobie przezeń, choćby niejasno, natury pewnego dynamizmu, który sprawia/decyduje o tym, że on – człowiek jest człowiekiem. Innymi słowy, warunkiem rozpoznania i uznania objawienia jest osobliwa kompatybilność objawienia z podstawowym doświadczeniem człowieka, z jego doświadczeniem siebie, z jego uświadamianym przezeń podstawowym dążeniem/pragnieniem pełnej realizacji i wyczerpującej kompletności. Chodzi tu o uświadomione przez człowieka jego ostateczne pragnienie, pragnienie poznania źródła i sensu wyczerpująco wyjaśniającego istnienie. Bez tego uświadomionego dynamizmu, wyrażającego się w pytaniach (tzw. pytaniach „ostatecznych”), nie byłoby w ogóle poszukiwania odpowiedzi i swoistej otwartości (gotowości) na przyjęcie takowej odpowiedzi – niezależnie gdziekolwiek by się ona objawiła i przez kogokolwiek byłaby ona głoszona.

Oczywiście, takie ustawienie sprawy niemal *a priori* wyklucza wizję sfery boskiej jako zniewalającej człowieka. Czy jednak bóstwo domagające się ślepego posłuszeństwa, zwierzęcej instynktownej uległości nie kompromitowałoby się

²² P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2001, s. 244.

²³ Zob. cytowana wyżej jego praca *Mojżesz*.

samo przez się i w oczach człowieka? I odwrotnie, czy ślepa instynktowna religia nie stanowiłaby obrazy dla samego bóstwa?²⁴

Historia biblijna jest niezwykłym świadectwem tego, w jaki sposób religijny wymiar życia człowieka nie tylko uzewnętrznił się, ale także, w jaki sposób – świadomie przeżywany (także gubiony) – kształtował życie jednostek, społeczności i narodu. Biblijne zatem rozumienie człowieka nie było owocem myślenia filozoficznego, skoncentrowanego na naturze rzeczy. Jego źródłem była wiara, czyli przyłgnięcie do Boga, który oferując człowiekowi przymierze ze sobą, zaoferował mu zbawienie, tj. rozwiązanie sensu jego egzystencji doczesnej i wiecznej.

Wiara w Boga niosła ze sobą (zawierała) odpowiedzi na metafizyczne pytania filozofów greckich, m.in. na pytanie o początek człowieka i o ostateczny sens jego egzystencji w świecie. Krótko mówiąc, wiara spełniała najgłębsze pragnienia człowieka. To zaś dla kształtowania się samowiedzy ludzi Starego Testamentu miało wielkie znaczenie. Każdy Izraelita, który wierzył w Boga stwórcyca wszystkiego, co istnieje, tym samym wiedział i uznawał, że człowiek istnieje w świecie nie sam z siebie, nie z przypadku, nie z nicości, nie z chaosu. To Bóg go w całości stworzył z nicości. „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie [...] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 1, 27 i 2, 7). Stworzył go widzialnym ciałem, czującym duchem. W myśleniu o człowieku nie rozdzielali całości jego bytu. W ich rozumieniu ważny był żywy człowiek, uznawali jego jedność. Pytali: Skąd śmierć? Skąd zło moralne?

Jeśli chodzi o śmierć, to dla ludzi Starego Testamentu była ona mrocznym wydarzeniem. I takim pozostała aż do czasów przyjścia Chrystusa. I przyznać trzeba, że ta swoista zasłona nad śmiercią zadziwia, bo przecież zasadniczą treścią całej historii biblijnej była zapowiedź zbawienia człowieka – rozwiązanie ostatecznego losu człowieka. Izraelici przyjmowali, że śmierć jest dziełem samego człowieka, następstwem jego grzechu. Dla człowieka jest czymś bardzo bolesnym, bo gdy człowiek umiera, to znika ze świata widzialnego, wraca do ziemi i nie wie, co się z nim dzieje po śmierci. Dlatego na kartach Biblii jest tyle nieukrywanego lęku przed śmiercią. Wierząc jednak w Boga stwórcyca i dawcę życia, w Boga, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie, Izraelici stopniowo dojrzewali do otwarcia się na ideę i przyjęcie idei zmartwychwstania. Idea ta wykrystalizowała się jednak w toku duchowych zmagania narodu w czasach przed narodzeniem Chrystusa. Chrystus myśl o zmartwychwstaniu połączył wyraźnie z obietnicą nowego życia, ze swoim zmartwychwstaniem i ze swoim posłannictwem mesjańskim. „Kto żyje i wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie”. W kontekście wiary w Chrystusa Zbawiciela egzystencja

²⁴ Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, w: *Wybór pism*, t. 3, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 34.

człowieka w świecie nabierała nowego sensu, jego przeznaczeniem ma być życie nowe już w tym świecie, którego dopełnieniem będzie życie w świecie nowym, podarowanym przez Boga.

Biblia jest świadectwem owego stopniowego zarysowywania się wśród Izraelitów świadomości wolności człowieka oraz autonomii poszczególnego Izraelity jako członka wspólnoty. Żyjąc treścią Przymierza z Bogiem, każdy Izraelita jako członek wspólnoty wyrażał jednak osobiście swoją zgodę na udział w Przymierzu. W ten sposób każdy Izraelita jako wolny partner Boga i zarazem członek Ludu, w którym sobie Bóg upodobał, wchodził w osobistą więź z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty; tym samym we wspólnocie Ludu Bożego nabierał także znaczenia jako jednostka. Obcując z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty, człowiek przedstawiał być kimś anonimowym, wtłoczonym w życie grupowe, a stawał się coraz wyraźniej panem siebie. W dialogu z Bogiem mógł więc sobie stopniowo uświadomić także swoją wartość osobową i sens swej egzystencji w świecie.

Punktem kulminacyjnym owej świadomości była świadomość Jezusa z Nazaretu, w którego jako Syna Bożego Wcielonego wierzą chrześcijanie, w którym też upatrują szczyt i pełnię samoobjawienia się Boga, a także ostateczne rozwiązanie tajemnicy człowieka.

Nie można nie zauważyć tego, że wspomniana wyżej kompatybilność objawienia z podstawowym doświadczeniem człowieka, z jego doświadczaniem siebie, z jego uświadamianym przezeń podstawowym dążeniem/pragnieniem pełnej realizacji i wyczerpującej kompletności, w wydarzeniu chrześcijańskim osiąga swój szczyt.

Dlatego zwrócenie uwagi na owo doświadczenie człowieka, na jego dramat tożsamości, który nieodłącznie pozostaje w związku (utożsamia się z) dramatem religijnym na tym najbardziej podstawowym poziomie (na poziomie zmysłu religijnego), jest warunkiem *sine qua non* odpowiedzialnego dialogu międzywyznaniowego i między religiami.

RZETELNA REFLEKSJA NAD TAJEMNICĄ CZŁOWIEKA SZANSĄ DLA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Studia nad rozumieniem człowieka w różnych kulturach i tradycjach religijnych – zgodnie z trafnym papieskim stwierdzeniem, że „Kultury poszczególnych Narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji” – mogą się okazać niezwykle ważne do ukształtowania w poprawny sposób refleksji filozoficznej nt. religii, Boga i człowieka. Odpowiedź na fundamentalne pytania człowieka musi się odwoływać do diachronicznego porządku

działań filozoficznych²⁵. Uwzględnienie czasu i umieszczenie na osi czasu wielkiego wysiłku człowieka, zmierzającego do poznania Niepojętego i zarazem poznania samego siebie, może nam pokazać symultaniczność doświadczenia religijnego²⁶ w stosunku do innego typu doświadczeń, a nawet *sui generis* pierwszeństwo (pierwotność)²⁷ i scalający (porządkujący, integrujący) charakter doświadczenia religijnego w stosunku do innych doświadczeń²⁸, doświadczeń z pewnym już z góry powziętym celem (tzw. doświadczeń kierowanych pewnym zadaniem, zmierzającym do odpowiedzi na określone pytania – a więc ku doświadczeniu rozumianemu i bliższemu raczej obserwacji²⁹ aniżeli kontemplacji – doświadczeniu jako spotkaniu).

Tylko zachowanie otwartości na możliwość odsłonięcia się Niepojmowalnemu, tzn. niewykluczenie arbitralne takiej możliwości, jest w stanie ocalić rozum przed jego niszczącą i samounicestwiającą go pretensją stania się miarą rzeczy³⁰ oraz popadnięcia w błąd antropologiczny i teologiczny zarazem.

Tylko zachowanie otwartości na możliwość odsłonięcia się Niepojmowalnemu jest w stanie przezwyciężyć religię (dokładniej – pojmowanie religii, w tym

²⁵ Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie rzeczywistości. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998, s. 41.

²⁶ Wstępnie powiedzmy, iż chodzi tu o pewne postrzeganie rzeczywistości jako znaku odsyłającego do Innej Rzeczywistości, z którą postrzegana rzeczywistość pozostaje w ścisłym związku. Innymi słowy, spostrzegamy rzeczywistość wraz z (albo lepiej jako z zapodmiotowaną w niej) relacją, jak istniejącą w odniesieniu do.

²⁷ Pierwszeństwa (pierwotności) nie można tu rozumieć w znaczeniu teoriopoznawczym. W porządku poznania doświadczenie religijne suponuje doświadczenie metafizyczne. W porządku bytowania jednak fakt odniesienia, fakt relacji, będąc faktem natury ontycznej, pozostaje w ścisłym związku z faktem istnienia. Czy to odniesienie ma postać świadomie przeżywanej relacji osobowo-osobowej, to jeszcze inny problem.

²⁸ W sensie znanego adagium: *Scio quia credidi*. Doświadczenie religijne (wiara) chroni rozum, jego pytanie o całość. Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 46. J. Pieper powiedziałby, iż ucząc milczenia (filozof raczej milczy niż pyta), chroni przed agresywnym stawianiem pytań (naukowiec zarzuca rzeczywistość pytaniami). Por. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, 18–55.

²⁹ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 109.

³⁰ Ks. J. Sochoń słusznie zauważa, iż „najgłębiej istotne i zauważalne różnice w pojmowaniu Boga (bóstwa) pojawiają się jako wynik przyjęcia monistycznej lub pluralistycznej wizji rzeczywistości, a co za tym idzie ujmowania rozumu jako samodzielnego czynnika, realizującego własne cele bez kontaktu z istniejącymi rzeczami, bądź uznającego rozum za taką ludzką władzę poznawczą, która musi być pobudzona do działania poprzez bodźce pochodzące z realnego świata, osiągniętego w poznaniu zmysłowym” (J. Sochoń, dz. cyt., s. 60–61), trafnie dopowiadając w przypisie 94: „Mieczysław A. Krapiec mówi tutaj, zgodnie z sugestiami św. Tomasza, o dwóch koniecznych warunkach filozoficznego poznania, mianowicie *recta ratio* i *recta voluntas*, czyli o prawym (nie znieprawionym) rozumie i prawej (nie znieprawionej) woli” (tamże, s. 61). Chodzi tutaj o rozum dający się poprowadzić (otwarty) prawdzie rzeczy (rzeczy takiej, jaką na jest, i wolę pozwalającej się poprowadzić rozumowi rozpoznającemu prawdę, nie zaś o rozum zinstrumentalizowany przez wolę arbitralnie decydującej o celach działania). Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 13–31.

także chrześcijaństwa) – wedle mało znanego, lecz godnego upowszechnienia określenia L. Giussanigo – jako ludzką, systematyczną interpretację stosunku człowieka z losem oraz czynienie z tej ludzkiej interpretacji ideologii, usprawiedliwiającej takie czy inne ludzkie działania. Ideologia, w tym również (a nawet nade wszystko) zideologizowana religia, jest konsekwencją koncepcji rozumu jako ostatecznej miary rzeczy, rozumu nie tyle dającym się prowadzić prawdzie rzeczy, ile arbitralnie stanowiącemu prawdę rzeczy.

W kulturze naznaczonej koncepcją rozumu jako ostatecznej miary rzeczy dialog, zmierzający do odpowiedzi na pytanie o sens osobistej egzystencji, musiałby być uznany za nierozstrzygalny, wręcz konfliktorodny. W konsekwencji sam dialog musiałby uzyskać zupełnie inny charakter. Musiałby stać się sztuką rozmowy bez konkluzji (tzn. poszukiwaniem dla samego smaku poszukiwania bez nadziei znalezienia), uczącej tylko pięknego różnienia się i „tolerancji” dla odmiennych wizji lub przyjąć wręcz kształt czysto kurtuazyjny bez znaczących osiągnięć konsensualnych³¹. Jedynym dopuszczalnym i bezpiecznym tematem mógłby stać się ostatecznie tylko temat minimalizacji cierpienia. Byłaby to wizja i perspektywa dialogu humanistycznego, właściwie humanitarnego, który rezygnowałby z poszukiwania prawdy, który z czasem mógłby przerodzić się w swoje zaprzeczenie i wspierać *nolens volens* swoisty antyhumanizm³².

Wydaje się, że rzetelne poszukiwanie prawdy, biorące pod uwagę wszelkie historycznie ważne artykulacje doświadczenia człowieka, jest niezastąpionym nurtem autentycznego dialogu, dialogu wspierającego indywidualny dramat tożsamości osoby. Jan Paweł II, wielki inspirator dialogu międzywyznaniowego i międzyreligijnego, zabiegając niestrudzenie o ochronę wolności religijnej jako podstawowego prawa osoby, zabiega jednocześnie o to, aby człowiek, każdy człowiek, mógł poprawnie rozegrać dramat prawdy, tzn. poznać prawdę o Bogu i prawdę o sobie³³. Papież, jakby przewidując nieuchronną konfrontację religii, czyni wielkie starania, aby szanując wkład każdej z nich w dziedzinę rozwiązania losu człowieka – jego ostatecznego znaczenia i przeznaczenia, wydobyć w sposób przekonujący ową perspektywę antropologiczną jako właściwą perspektywę raczej dialogu niż nieprzewidywalnej w skutkach konfrontacji³⁴.

³¹ Proceduralne osiągnięcie konsensusu jest niekiedy jedynym środkiem rozwijania dialogu i dochodzenia do prawdy. Z dialogu nie należy rezygnować. Nie można też rezygnować z prawdy jako celu, choćby czasowo nie dochodziło się do znaczących uzgodnień i wspólnych konkluzji.

³² Ów antyhumanizm przejawiałby się subtelnie choćby w tym, że dla zachowania samego życia człowiek musiałby wyzbyć się poszukiwania racji do życia (*propter vitam vitae perdere causas*). Por. W. Sołowjow, dz. cyt., s. 52.

³³ Zob. S. Szczyrba, *Kościół wpatrzony w Tajemnicę Wcielenia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9, 2000, s. 93–106.

³⁴ Konfrontacja religii w dobie postępującej globalizacji jest – zdaniem kard. Rogera Etchegaray’a – „jednym z największych wyzwań naszej ery, większym nawet niż zetknięcie z ateizmem”. Cyt. za: I. S. Ledwoń OFM, K. Pek MIC, *Od redakcji*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1996 – dod. S.S.), *Tekst – Komentarz – Studia*, Lublin–

Ustosunkowanie religii do ludzkiego losu i przeznaczenia, a zwłaszcza sposób, w jaki religia rozwiązuje problem człowieka, uprawomocnia samą religię, uprawomocnia jej obecność w kulturze i znaczenie dla kultury. Ostatecznie też może stanowić dla jednostki kryterium jej wartościowania i orientacji³⁵. Jan Paweł II w swoim słynnym wystąpieniu 5 października 1995 r. przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ powiedział w sposób znaczący: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga (p. 9). [...] W tym kontekście możemy się przekonać, jak ważne jest zachowanie fundamentalnego prawa wolności religii i wolności sumienia – filarów nośnych całej budowli praw człowieka i fundamentu każdego naprawdę wolnego społeczeństwa. Nikt nie ma prawa deptać tych praw i przymusem narzucać innym swojej odpowiedzi na tajemnicę człowieka.

Kto zamyka się na odmienność albo – co gorsza – próbuje tę odmienność zniszczyć, odbiera sobie możliwość zgłębienia tajemnicy ludzkiego życia. Prawda o człowieku to niezienne kryterium, wedle którego zostają osądzone wszystkie kultury, jednakże każda kultura może nas czegoś nauczyć o wybranym aspekcie złożonej prawdy. Dlatego »odmienność«, uważana przez niektórych za tak wielkie zagrożenie, może się stać – dzięki dialogowi opartemu na wzajemnym szacunku – źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiego życia (p. 10)³⁶.

* * *

Dialog wokół transcendentnego charakteru osoby ludzkiej jest nie tylko obiecującą perspektywą nowego czasu, jest pilną, palącą wręcz potrzebą naszych czasów, rozpoczętego dopiero co trzeciego tysiąclecia. Wydarzenia z 11 września 2001 r. mocno unaoczniają konieczność dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego w nowych okolicznościach – społeczeństwa pluralistycznego. Nie można bowiem zgodzić się z tezą o nieuchronności zderzenia cywilizacji, z jaką wystąpił Samuel P. Huntington, zwłaszcza że możliwości takiej konfrontacji nie można wykluczyć³⁷.

Warszawa 1999, s. 7. Przypomnijmy w tym kontekście, iż – zdaniem Jana Pawła II – ideologia komunizmu upadła z powodu błędu antropologicznego, to znaczy na skutek fałszywego rozumienia człowieka (zob. *Centesimus annus*, 13; 22–29).

³⁵ Powiada o tym np. J. Mirewicz, gdy formułuje postulat metodologiczny: „badanie wszystkich systemów religijnych i filozoficznych należy zaczynać od pytania, co one mówią o człowieku, o sensie jego życia i o celu, do którego dążyć powinien” (*Obrońcy i słudzy Europy*, Kraków 1987, s. 13).

³⁶ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16(1995) nr 11–12, s. 7.

³⁷ S. P. Huntington *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum H. Jankowska, Warszawa 2001.

DARIUSZ BAWOŁ
Łódź

O TEOLOGII JEZUSA Z NAZARETHU ROMANA BRANDSTAETTERA

1. BRANDSTAETTER – WSPÓŁCZESNY MIDRASZYSTA

We współczesnej teologii Kościoła Zachodniego można zaobserwować tendencję do przenoszenia na grunt dyskursu teologicznego gatunków właściwych literaturze pięknej. Choć w dużej mierze pomysły z tym związane pozostają w sferze postulatów i teorii, pojawiać się już zaczęły realizacje w ramach tzw. teologii narratywnej¹. Występuje też tendencja do wskazywania na literaturę piękną jako wartościowe *locus theologicus*². Tendencje te wynikają z jednej strony z krytyki spekulatywnych form tradycyjnej teologii, które przestały być w warunkach współczesnego świata nośne dla chrześcijańskiego kerygmatu, a z drugiej z uświadomienia sobie – co najlepiej wyraził Marie-Dominique Chenu – iż Biblia, która przekazuje orędzie o zbawiającym Bogu w sposób wzorcowy, jest księgą „poetycką”, tzn. swój przekaz formułuje w symbolicznym języku literackich opowieści i obrazów³.

O ile w Kościele Zachodnim tendencje te wydają się czymś nowym, to nie są one obce ani tradycji teologicznej Kościoła Wschodniego, gdzie wpływ greckiego intelektualizmu filozoficznego był zawsze moderowany, dzięki czemu nie doszło do rozwoju nurtu scholastycznego⁴, ani tradycji żydowskiej. W Kościele prawosławnym i dziś teologowie uważają, że wielkie bogactwo wymiarów tajemnicy Chrystusa najtrafniej wyraża się w języku symbolu, obrazu, poezji, języku aktów

¹ Por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 106–127. Na temat istoty i różnych ujęć teologii narratywnej zob. np. A. Marcol, *Józefa Wittiga teologia narratywna*, Warszawa 1986, s. 194–258.

² Por. J. Szymik, dz. cyt., s. 76–78, 91–105; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 118.

³ Por. J. Szymik, dz. cyt., s. 47–51.

⁴ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 71, 82–84.

liturgicznych i sakramentalnych⁵. Myślenie takie sięga szczególnie żywej na Wschodzie tradycji Ojców greckich, gdzie np. św. Grzegorz Teolog, gdy mówił o tajemnicy Boga w Trójcy Świętej, stosował formę poetycką, dlatego iż uznawał, że tylko poezja zdolna jest wyjawić to, co jest „po drugiej stronie”, i tylko ona jest władna przybliżyć tajemnicę, gdyż sławi i nie pretenduje do wyjaśnień⁶.

W tradycji żydowskiej natomiast obecny jest nurt egzegezy narracyjnej, który realizuje się w formie midraszy, czyli komentarzy do ksiąg biblijnych, opartych na ustnej Torze, tj. tradycji objawionej Mojżeszowi na górze Synaj, następnie przekazanej starszym i prorokom⁷. Midrasz jako gatunek literacki charakteryzuje przede wszystkim powiązanie z tekstem biblijnym. Jest on ustrukturuwany tak, że materiał objęty poszczególnym tekstem midraszowym umieszcza się w kontekście Pisma i prezentuje właśnie ze względu na to biblijne odniesienie⁸. Formalnie midrasz jest pochodny względem wyjaśnianego tekstu, ale treściowo jest względnie niezależny i może nadawać inne, nowe znaczenia poszczególnym słowom czy zwrotom biblijnym, do tego stopnia, że przypisuje różnym postaciom i wydarzeniom biblijnym fikcyjne wątki. Celem takiej konstrukcji jest komentowanie określonego pisma biblijnego czy jego fragmentu, jego objaśnianie i interpretacja w odniesieniu do aktualnej sytuacji życiowej. W przypadku midraszu haggadycznego (czyli narracyjnego) może to dokonywać się poprzez swoiste „przepisanie” tekstu biblijnego, zawierające ponadto pewną amplifikację, tj. uzupełnienie, poszerzenie lub kontynuację tekstu pierwotnego, jak również wyprowadzenie zeń znaczeń „ukrytych”, czyli takich, które bezpośrednio z tekstu nie wynikają⁹.

Taki midraszowy charakter przybiera proza o tematyce biblijnej w twórczości Romana Brandstaettera, który niejako z racji swego żydowskiego pochodzenia jest szczególnie predysponowany do czerpania z literackiej tradycji Izraela. Na midraszowy wymiar jego powieściowej tetralogii *Jeżus z Nazarethu* zwrócił już uwagę biblista Jerzy Chmiel. Podkreślił przeniesienie na grunt współczesnej prozy semickich kategorii myślenia, które obecne są w midraszu jako gatunku literatury hebrajskiej, co miałyby mieć znaczenie zarówno dla zastosowanej przez pisa-

⁵ Por. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jeżus Chrystus. Historia i tajemnica*, pod red. W. Granata i E. Kopecia, Lublin 1988, s. 425.

⁶ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 28–29.

⁷ Na temat midraszu zob. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1966, nr 28, s. 105–138; A. Unterman, *Midrasz*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 180; R. Rumianek, *Midrasz*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1985, z. 1, s. 127–128; I. Bettan, *Midrash*, w: *The Universal Jewish Encyclopedia*, ed. by I. Landman, vol. 7, New York 1948, s. 538; M. P. Herr, *Midrash*, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, Jerusalem 1972, kol. 1507–1514; W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, „Przegląd Powszechny” 1987, nr 4, s. 56–70.

⁸ Por. A. G. Wright, dz. cyt., s. 137.

⁹ Por. tamże, s. 128, 130; S. Mędrala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 118; A. Unterman, dz. cyt.; R. Rumianek, dz. cyt., s. 127.

rza techniki kompozycyjnej, jak i stylistyki utworu¹⁰. Choć uwaga ta jest zapewne istotna, to należy uznać, iż w przypadku *midraszim* najważniejszy wydaje się komentarz, jaki dany utwór daje do tekstu biblijnego. A zatem w przypadku analizy tetralogii należy zwrócić uwagę zwłaszcza na kształt komentarza egzegetycznego do Ewangelii, jaki ona zawiera¹¹. Sam pisarz zresztą podkreślił, że w jego metodzie twórczej ważne znaczenie ma właśnie komentowanie Testamentu Starego za pomocą Nowego¹².

W komentarzu tym można wyróżnić trzy zasadnicze znamiona, które wyznaczają kierunek interpretacji ewangelicznych wydarzeń: hermeneutyczną zasadę jedności całej Biblii, paradoksalną i negatywną teologię oraz kenotyczno-henotyczną chrystologię.

2. JEDNOŚĆ BIBLIJ – STARY TESTAMENT W NOWYM I NOWY TESTAMENT W STARYM

Jeśli chodzi o znanie pierwsze, które zakłada jedność Starego i Nowego Testamentu, to występuje już ono w egzegezie Kościoła starożytnego, gdzie znajduje swoje skonkretyzowanie w postaci zasad: jedności i kontynuacji, zapowiedzi i wypełnienia oraz typologii¹³. Zasada pierwsza wiąże się z usytuowaniem postaci Jezusa w kontekście całej historii zbawienia. W najogólniejszym swoim wymiarze znajduje ona w *Jezusie z Nazarethu* realizację poprzez umieszczenie wydarzeń ewangelicznych wobec zarówno tradycji Narodu Wybranego (w tym sensie stanowią one kontynuację historii zbawienia), jak i zapowiedzi przyszłego czasu Nowego Izraela. W powieści Brandstaettera bowiem uobecniona jest cała tradycja kanoniczna od „Poematu o stworzeniu” (Rdz 1, 1–2, 4a) począwszy, na prorocत्वach *Apokalipsy* kończąc. Nadto reprezentowana jest tradycja pozakanoniczna dzięki cytatom z qumrańskiego hymnu przypisywanego Mistrzowi Sprawiedliwości, logionowi z apokryficznej *Ewangelii Tomasza* oraz midraszom¹⁴.

¹⁰ Por. J. Chmiel, *Powieść – wyznanie. Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 18, s. 3.

¹¹ Na obecność takiego komentarza zwracały już uwagę Maria Jasińska-Wojtkowska i Maria Kossowska. Por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*, „Więź” 1975, nr 6, s. 48; M. Kossowska, *Jezus z Nazarethu – kim On jest?*, „Novum” 1975, nr 10, s. 80.

¹² Por. M. Czajkowski, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 1968, nr 3, s. 374.

¹³ Por. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśnienia misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Bibl. i Liturg.” 1971, nr 24, s. 95–109.

¹⁴ Uwaga ta nie pretenduje do kompletności. „A kto jest blisko mnie, jest blisko ognia, a kto jest daleko ode mnie, jest daleko od Królestwa Niebieskiego”. R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, Poznań 1993, s. 20. Por. *Ewangelia Tomasza 82*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1–2, Lublin 1986, s. 131. „...zjednoczenie to znalazło swój poetycki wyraz w rozpaczliwym wołaniu qumrańskiego psalmisty, który załamując ręce nad marnością człowieka, nazywa go »twarem z gliny zmieszanej z wodą«, »twarem ugniecionym z błota i

Zasada druga, która dotyczy przeświadczenia, że „Chrystus i tajemnice Jego życia, a w sposób szczególny Jego Męka, Zmartwychwstanie, odpuszczenie grzechów oraz zbawienie pogan zostało zapowiedziane w Piśmie”¹⁵, jest w powieści zrealizowana przez chrystologiczną interpretację starotestamentalnych zapowiedzi mesjańskich. Brandstaetter przywołuje w tym celu proroctwa Michy (Micheasza 5, 1.3), Zecharii (Zachariasza 9, 9), Jesai (Izajasza 53, 2–4) i Daniela (7, 13–14). Poza tym namaszczenie w Bethanii umieszcza na tle namaszczenia króla Dawida przez proroka Samuela, króla Salomona przez kapłana Sadoka i proroka Nathana oraz Eliszy (Elizeusza) na swego następcę przez proroka Elijahu (Eliasza) wraz ze wzmianką o tym, że wedle powszechnych w Izraelu wierzeń, to właśnie Elijahu wyleje oliwę na głowę Mesjasza. Bezpośredni zaś wskazaniu na Jezusa jako na Tego, który stanowi spełnienie mesjańskich nadziei Narodu Wybranego służy w powieści postać starca Symeona, który dzięki „niewidzialnemu światłu bijącemu od Dziecka” rozpoznaje wypełnienie w Nim obietnicy dnia, kiedy ujrzy „niebo zstępujące na ziemię”¹⁶.

Ta partykularna idea mesjańska jest ponadto zuniwersalizowana poprzez wykładnię postaci trzech magów jako „poszukiwaczy Boga”, z których jeden utożsamia zapowiadanego przez Zaratustrę w *Aweście*, mającego rozproszyć siły zła Wysłannika (Saoszjanta) z przyszłym królem zapowiadany przez proroków Jesaję, Henocha i Daniela. Jak również przez przywołanie IV eklogi Wergiliusza, gdzie rzymski poeta opiewa symbolizowany przez narodziny Dziecka, które będzie potomkiem Jowisza i zbawicielem świata, a stanowiący wypełnienie proroctw sybillińskiej wyroczni, Złoty Wiek. Dziecko to już św. Augustyn utożsamiał z Jezusem¹⁷.

zlepionym wodą», R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 141. Por. *Hymn*, kol. 5, 21; kol. 9, 21; kol. 11, 24; kol. 20, 24–25, w: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996, s. 61, 65, 68, 82. Zob. też J. Carmignac, *Mistrz Sprawiedliwości sam o sobie*, „Filomata” 1992, nr 410, s. 364. Zob. np. *Plany szatana*, w: *Ze skarbnicy midrasz*, wyb. i przekł. M. Friedman, Wrocław 1995, s. 45–46. Por. R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 78. Midrasz cytowany przez A. Cohena w: A. Cohen, *Talmud*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 85. Por. R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 122. Na odwoływanie się przez autora do dokumentów qumrańskich, Talmudu i apokryfów, bez podania jednakże lokalizacji miejsc, zwraca uwagę Jan Pytel. Por. J. Pytel, *Problematyka nowotestamentowa w polskiej literaturze biblijnej ostatniego 25-lecia*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945–1970*, pod red. J. Łacha i M. Wolniewicza, Warszawa 1972, s. 331.

¹⁵ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 99.

¹⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 75.

¹⁷ Na temat Saoszjanta pisze E. Lisowska: „Saoszjantów ma być trzech. [...] Ostatni, Aswat-ereta, zostanie zrodzony pod koniec czasu z dziewicy [...]. Aswat-ereta rozpocznie Fraszokereti – czyli dzieło Odkupienia i Zmartwychwstania poprzedzone Sądem Ostatecznym”, E. Lisowska, *Saoszjant*, w: *Bogowie, demony, herosi. Leksykon*, pod red. Z. Paska, Kraków 1996, s. 336. Na temat Saoszjanta w kontekście perykopy o Mędrcach ze Wschodu, zob. J. Stępień, *Mędracy ze Wschodu*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego, t. 2, Poznań 1959, s. 93. Na temat IV eklogi Wergiliusza zob. np. S. Stabryła, *Wergiliusz*, Wrocław 1983, s. 78–84.

Zasada trzecia przyjmuje, że „osoby, wydarzenia i instytucje Starego Testamentu zapowiadały w sposób obrazowy Chrystusa i Jego dzieło”¹⁸. Sens typiczny ma w powieści Brandstaettera przywołanie postaci Josefa i Jicchaka (Izaaka). W pierwszym przypadku Miriam, Matka Jezusa, przed grobowcem Racheli, matki Josefa, w Betlehem łączy losy patriarchy, który za młodu „sprzedany przez swoich zuchwałych braci za dwadzieścia srebrników kupcom ismaelskim, nie tylko przebaczył swoim winowajcom, ale potem przygarnął ich do siebie wraz z całym szczeniem Jaakowa i ocalił od głodu i cierpienia, dobrem płacąc za okazane mu zło”¹⁹, z „Mającym się Narodzić”. W drugim mały Jezus opowiada historię ofiarowania Jicchaka w taki sposób, jakby przywoływał fragment swoich własnych dziejów, dając do zrozumienia, że „niepowodzenie tej ofiary [...] jest tylko wstępem do następnej i głównej ofiary, ale już udanej i uwieńczonej tragiczno-błogosławionym skutkiem”²⁰.

Typologia ofiary zbawczej uzupełniona jest dzięki chrystologicznej interpretacji Węża miedzianego, Baranka i Kozła Ofiarnego²¹. Pierwsza typyczna identyfikacja dokonana jest w powieści przez samego Jezusa w czasie Jego *bar micwy*, kiedy to, komentując w synagodze fragment z *Księgi Liczb* o podwyższeniu przez Mojżesza na pustyni Węża miedzianego, utożsamia go z Człowiekiem – Synem Światła, który bierze na siebie ciężar grzechów i win wszystkich ludzi. Jednocześnie Jezus, jak podaje narrator, rozkrzyżowawszy szeroko ręce i pochyliwszy głowę „przypomina teraz [...] Węża zmęczonego, wiszącego na drzewie lub słupie wbitym w pustynny piasek”²². Przy czym „Wąż miedziany jest [...] synem Pokory, Ofiary i Obowiązku i wskutek tego musi wziąć na siebie cierpienie bliźnich”²³.

Drugi typ przywołany jest w kontekście odniesienia przez Jezusa do swojej Osoby prorocstwa Jesai o Cierpiącym Słudze Jahwe (por. *Iz* 53). Pojawiający się tutaj paschalny baranek „ofiarowany na Ołtarzu Całopalenia przed Świętym Świętych” wiąże ofiarę Jezusa z całym bogactwem znaczeń, jakie tradycja żydowska

¹⁸ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 105.

¹⁹ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 63.

²⁰ Tamże, s. 114–115.

²¹ Z typologiczną interpretacją Kozła Ofiarnego mogłaby się łączyć teoria Odkupienia jako „okupu” (por. *Mt* 20, 28), co przez niektórych pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków, np. św. Grzegorza z Nyssy, św. Bazylego, św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego, rozumiane było jako „dług” oddany diabłu (por. *Kpł* 17, 26). Dopiero później pojawia się teoria Odkupienia jako „zadośćuczynienia” Bogu, np. u św. Atanazego, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Anzelma. Zob. na ten temat J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 280–281, 283, 285–290, 292; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 221–227; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 98.

²² R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 149.

²³ Tamże, s. 148.

przypisuje świętu Pesach²⁴. Jezus bowiem przytacza i komentuje „święte wersety z *Księgi Szemot* o wyjściu Izraela z Egiptu”, by połączyć to zbawcze wydarzenie z mającym nastąpić wyzwoleniem i zbawieniem w czasach mesjańskich, kiedy to Sługa Jahwe, Mesjasz o cierpiącym obliczu, obarczony nieprawościami i grzechami, zdruzgotany i podeptany przez Boga, chłostany i przeбитo przez ludzi, jako niewinny Baranek, owca prowadzona na rzeź, dokona poprzez swoją krew, która gładzi grzechy świata, ostatecznego ocalenia i zbawienia.

Natomiast typ trzeci jest wypełnieniem starotestamentowej instytucji Jom Kippur, kiedy to kozła ofiarnego obarczonego grzechami Izraela wysyłano za pustynię (por. Kpł 16, 15–22). Jezus jest w powieści Brandstaettera ofiarą nowego Dnia Odkupienia, świętym i niepokalanym Kozłem Ofiarnym, który wziął na siebie z własnej woli ciężar grzechów całej ludzkości. W Nim objawia się wręcz „nieubłagana świętość Boskiego i Przczystego Kozła, Elohim-Kozła, Pana ubiczowanego i oczyszczającego!”²⁵

²⁴ Pascha może być rozumiana zarówno jako historyczne wydarzenie – zbawcze przejście Jahwe wyzwalaającego Izraelitów z egipskiej niewoli, przy czym krew baranka powoduje, iż oszczędza On, ocala swoich wiernych, jak i jako cykliczne święto – przypomnienie, pamiątka tej zbawczej interwencji Boga. Sam moment wyzwolenia, wybawienia Hagada paschalna tak określa: „On wprowadził nas z niewoli do swobody, z smutku do radości, z żałoby do dni świątecznych, z ciemnoty do jasnego światła, z niewoli do Zbawienia (*Hagada. Opowiadanie o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 34). Natomiast moment wybrania, ocalenia związany jest już z przebłągalną ofiarą z baranka, którego krew ma moc ekspiacyjną i zbawczą. Nadto łączone z Pesach Święto Przaśników wprowadza motyw oczyszczenia i odnowienia. Stopniowo każde wyzwolenie będzie określane jako nowa pascha (por. Iz 30, 29; 40, 3–5; 41, 17–20; 43, 16–21; 49, 9–11; 55, 12–13; Jer 31, 2–21), aż w końcu wiara w wyzwolenie ostateczne połączy się z nadziejami mesjańskimi, co skłania Żydów do szczególnego oczekiwania na Mesjasza w każdej paschalną noc, (por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne w Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, przeł. M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 13–50; P.-É. Bonnard, *Pascha*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 646–651; G. Witaszek, *Prefiguracja Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Jezus eucharystyczny*, pod red. M. Ruseckiego i M. Cisły, Lublin 1997, s. 31–36). Mimo że sam Jezus w Ewangelii nie odnosi do siebie symbolu baranka, to jednak ustanawia Eucharystię w czasie wieczerzy paschalnej, a więc według tradycji Janowej utożsamiona zostaje godzina śmierci Jezusa z godziną ofiarowania baranka (por. J 18, 28). Stąd wszelkie znaczenia związane z Paschą starotestamentalną łączą się teraz z jej wypełnieniem w ramach Nowego Przymierza, przy czym exodus przybiera tu charakter duchowy i jest rozumiany jako uwolnienie od grzechu i śmierci. A skoro krew Jezusa, jak krew baranka, ocala od zagłady, to wiąże się ofiarę baranka paschalnego z dobrowolną ofiarą Sługi Jahwe z Iz (por. Dz 8, 31–35). Chrystus jako Baranek występuje zwłaszcza w tradycji Janowej (por. J 1, 29; 19, 31–36; Ap 5, 6; 6, 16; 7, 14–17; 19, 7; 21, 23 i in.). Ale też w 1 P 1, 1.19, Paweł zaś nazywa Go „naszą Paschą” (1 Kor 5, 7), por. M. Lurker, *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 22–23; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 258–259; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992, s. 252–253; M. É. Boismard, *Baranek Boży*, w: *Słownik teologii...*, dz. cyt., s. 63–65; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 43–44).

²⁵ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 3–4, s. 389. Baranek jest tradycyjnie typem ofiary Chrystusa (Tertulian, Orygenes, św. Atanazy, św. Grzegorz z Nyssy, św. Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru,

3. APOFATYCZNA TEOLOGIA

Kolejnym znamieniem Brandstaetterowego komentarza jest paradoksalna i negatywna teologia. Autor przywołuje w swoim dziele wiele znanych z tradycji biblijnej imion Boga, które objawiane są w świecie poprzez Jego działające energie. Jednakże Bóg Ojciec jest obecny bez odniesienia do Syna wyłącznie dzięki teofaniom w postaci Głosu („wizje” Zecharii, Johanana, Nathanaela), Gołębiczy (wizja Symeona, chrzest w Jordanie), Anioła (Zwiastowanie, sen Józefa) czy Pasterza (Narodzenie). W związku z angelofanią podczas Zwiastowania Bóg jest charakteryzowany w sposób negatywny: „nie ograniczony żadną granicą i wymykający się spod wszelkiego określenia”²⁶.

Większość teologicznych charakterystyk w powieści łączy Osoby Ojca i Syna, co jest konsekwencją Wcielenia i współistotności. Stąd wszelkie określenia odnoszą się jednocześnie do Ojca i Syna, pozostających w substancjalnej jedności, co pisarz stara się wyrazić paradoksalnym sformułowaniem „Synowskie Ojcostwo”²⁷. Na jedność odrębnych hipostaz Ojca i Syna w jednej Boskiej naturze wskazuje także powtarzające się, a odnoszone przez Jezusa do siebie samego JA JESTEM. Zbawiciel nazywa siebie tutaj imieniem samoobjawiającego się Boga (por. Wj 3, 14–15; J 8, 58; 13, 19). Jak komentuje narrator: „W JA JESTEM ogniskuje się cały Byt Boży”²⁸.

Brandstaetter, starając się „określić Doskonałość za pomocą śmiesznej magii słów”²⁹, ucieka się do paradoksu i jego figuratywnych ekspresji w postaci antytez i oksymoronów³⁰. Paradoksalność jest, według Rudolfa Otto, właściwa dla *mirum*, tj. czegoś „całkiem innego”, co nie daje się pojąć, przekracza bowiem wszelkie ludzkie kategorie, zdając się nadto je wykluczać, zaprzeczać im wbrew wszelkiej racjonalności³¹. Przykładem oksymoronicznych określeń użytych wo-

św. Hilary, Zenon z Werony, św. Augustyn, Meliton z Sardes, św. Cyryl Jerozolimski, św. Cyryl Aleksandryjski). Podobnie wąż miedziany (J 3, 14–15, *List Barnaby*, Tertulian, św. Cyryl Jerozolimski, św. Grzegorz z Nyssy). Por. M. Szram, *Jezus Chrystus – dzieje. Historia doczesna. Prorocztwa. Figury*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1321. Do ceremonii wygnania na pustynię kozła ofiarnego obciążonego grzechami ludu nawiązuje Hbr 9, 11–12, jednak nie w wymiarze typologicznym. Por. E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 131.

²⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 17–18.

²⁷ Tamże, t. 3–4, s. 317.

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Tamże, s. 191.

³⁰ Na ten sposób wyrażania tajemnicy Boga–Człowieka zwracają uwagę Z. Jasińska i M. Jasińska-Wojtkowska. Por. Z. Jasińska, *Inspiracja i wyraz religijny w twórczości Romana Brandstaettera*, „W drodze” 1981, nr 2, s. 30; M. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt., s. 45–46, 50. Według J. Chmiela taka paradoksalność wypowiedzi byłaby charakterystyczna dla stylistyki hebrajskiej. Por. J. Chmiel, dz. cyt. Na temat językowych wyznaczników paradoksalności wypowiedzi zob. A. Izdebska, J. Plóciennik, *Paradoks w tekście sakralnym*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, z. 3, s. 215–223.

³¹ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 54.

bec Jezusa w powieści mogą być: „wszechwiedząca Niewiedza”, „wszechmocna Bezsilność”, „Szukanie nieszukające”, „wypatrywanie niewypatrujące”, „bezgrzeszny grzech” czy „jednoczesność wieloczesności”. Natomiast antytetyczność widoczna jest przykładowo w opisach teofanii nad Jordanem, ludzkiego wzrastania wcielonego Słowa czy kenotycznego uniżenia Boga:

...stworzył siebie w dosłownej i błogosławionej Prawdzie na podobieństwo człowieka [...]. Prawieczny i Doczesny – Całobóstwo w Całoczłowieczeństwie i Całoczłowieczeństwo w Całobóstwie – szedł środkiem drogi [...] Niewidzialny i Prawieczny, a zarazem Widzialny i Doczesny, Wszechmocne Bóstwo i ludzkie Ubóstwo w jedność³².

Mały Jezus, patrząc zatem na świat, poznawał go swoim wszechpoznaniem i odkrywał go swoją wszechobecnością, albowiem ograniczył się, czyli rozprzestrzenił do rozmiarów człowieczego wcielenia...³³.

Mesjasz jest Sługą. Jest Sługą Jahwe i sługą ludzi. W swojej nieskończonej mocy jest najmniejszym z najmniejszych. W swojej nieskończonej chwale jest pośmiewiskiem możnych. W swojej nieskończonej mądrości jest pogardą wielu uczonych w Piśmie³⁴.

Takie paradoksalne, czyli wewnętrznie sprzeczne, atrybuty Bożego Bytu wcielonego łączą się ze sobą na zasadzie *coincidentia oppositorum*:

...a słowo wychodzące od Niego było wołaniem Baranka o sępicz szponach i ostrym dziobie, Istoty łączącej w sobie dwie natury – sępa i jagnięcia, drapieżną i miłosierną, skazującą i skazaną³⁵.

Wszystko to sprawia, że i Bóg-Człowiek charakteryzowany jest w sposób negatywny. Jezus jest bowiem jednocześnie Bogiem objawionym i ukrytym, jest „zasłonięty zasłoną Królestwa Bożego”³⁶. Widoczne jest to zwłaszcza w następującym fragmencie narracji:

...zblizła się Oblicze Bezimienne, zblizła się Bezimiennosc, ale było to Oblicze bez Oblicza i była to bezimiennosc bez Bezimiennosci, była to nieobeszła i nieogarniona Nieokreśloność, i łatwiej Ją można w bezsilnej świadomości ludzkiej określić za pomocą tego, czym nie jest, niż za pomocą tego, czym jest³⁷.

Dlatego też za najtrafniejszą odpowiedź na taką tajemnicę uznana jest wiara, jaka stała się udziałem apostołów, którzy „trwali w niewiedzy, w nieświadomości i w niepoznaniu najgłębszej istoty Rabbiego, i nic o niej nie wiedząc, wierzyli w Niego...”³⁸.

Teologia *Jezusa z Nazarethu* zostaje uwieńczona odsłonięciem trynitarnej natury Boga, co znajduje wyraz w samoświadomości Jezusa, który po chrzcie w Jordanie ujrzał w sobie „wielką Troistość o obliczach tych samych, a jednak nie

³² R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 207–208.

³³ Tamże, s. 113.

³⁴ Tamże, s. 288.

³⁵ Tamże, t. 3–4, s. 239.

³⁶ Tamże, t. 1–2, s. 431.

³⁷ Tamże, s. 346.

³⁸ Tamże, s. 442–443.

tych samych, gdyż trudno jest mówić o trzech obliczach, skoro mimo swej troistości były jednym i tym samym obliczem”³⁹. Trójcę tworzą w substancjalnej jedności Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego, który „wraz z Ojcem i Synem był wszechmocną tożsamością, Trójcą, Świętą Liczbą, jednym i równocześnie potrójnym źródłem Początku, Trwania i Końca Wszechrzeczy”⁴⁰.

4. KENOZA I CHWAŁA SŁOWA

Ostatnim znamieniem powieściowego komentarza jest kenotyczno-henotyczna chrystologia. Jej punktem wyjścia jest wiara w preegzystencję Syna Bożego, tj. Jego istnienie przed stworzeniem, a więc i przed czasem. Implikuje to paradoksy związane z wkroczeniem wieczności w czas: Jezus jako Chłopiec odkrywa świat znany sobie od prapoczątku czy opowiada historię, którą przed wiekami sam stworzył.

Jezus jest też świadkiem całych dziejów zbawienia. Dzięki swojej Boskiej naturze obdarzony jest widzeniem wszystkiego „w czasie przyszłym dokonany, w cudownej jednoczesności zdarzeń”. Czyli to, co rozwinięte i ujawnione w czasie, już „dokonało” się w wieczności, przed czasem. Już „wtedy” preegzystujący Syn Boży przeznaczony został na Odkupienie i oczyszczenie ludzi z grzechów. Świadomość swej preegzystującej wieczności wyraża słowo samoobjawienia:

...był to głos idący od czasu przyszłego dokonanego, od samego początku pradziejów, od Słowa rodzącego Światło Pierworodne w nieprzeniknionych wiecznościach chaosu:
– Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: zanim Abraham stał się, JA JESTEM⁴¹.

Wynika stąd swoisty paralelizm między dziełem stworzenia a nauczaniem i działalnością Jezusa, które stają się zaczynem nowego stworzenia. Jego życie ukryte jest określone jako milczenie i rodzenie się Słowa – *fiat*:

milczenie Jego było powtórzeniem milczenia, które panowało przed początkiem świata, zanim niebo i ziemia powstały [...], był to czas, gdy Słowo Jezusa było jeszcze Milczeniem i powoli rodziło się z Milczenia, ale rodziło się tylko dla oczu i uszu ludzkich, rodziło się z utajenia, z ukrycia, z niewidzialności, z niesłyszalności⁴².

Konsekwentnie początek Jego nauczania i działania powiązany jest z przypomnieniem dnia stworzenia. Ma on miejsce w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus zaczyna działać przynaglony przez Miriam, swoją Matkę. Jest ona tutaj przedstawiona jako Sophia, jest więc „wszechobecną Obecnością Elohim, która unosiła się nad wodami w godzinie cudownego stworzenia świata”⁴³. Przemiana wody w

³⁹ Tamże, s. 215.

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ Tamże, t. 3–4, s. 130.

⁴² Tamże, t. 1–2, s. 165.

⁴³ Tamże, s. 290.

wino to znak zapoczątkowania nowego dzieła stworzenia, którego skutkiem będzie Nowy Izrael. Zanim Jezus stworzy dlań „nową miarę i wagę sprawiedliwości i prawa”⁴⁴ w postaci nauk Kazania na Górze, mówi „o Duchu Pana, unoszącym się nad wodami”⁴⁵. Aby się to jednak dokonało, konieczny jest pierwszy akt *kenosis* Boga w postaci Wcielenia. Umożliwia to kolejne akty w postaci doświadczenia poczucia grzeszności i wydania się na łup pokusy. W Jom Kippur Jezus leży na ziemi jak każdy grzesznik i pokutnik, „najmniejszy z najmniejszych”:

„...i tak umniejszwszy się do rozmiarów pyłu, stopił się w jedność ze swoim ludem w świadomości grzechu i pokuty, a ten pył, w który się zmienił, był czystością i radością, światłem, zbawieniem i nieprzeniknionym Bytem, materialnym Bytem, niepokalanym, harmonijnym i absolutnym, po prostu samym Elohim”⁴⁶.

Cel takiego „samoórniania z człowiekiem” ujawnia się podczas oczekiwania na chrzest w Jordanie:

...i to było celem Jego Samoograniczenia i chwalebego samopomniejszenia – mógł ujawnić przed ludźmi i sprawdzić na sobie samym i przed sobą samym swoje pełne człowieczeństwo, a ponieważ niestety nie istnieje lepszy sprawdzian człowieczeństwa nad grzech, mógł poczuć się człowiekiem grzesznym, chociaż nigdy żadnego grzechu nie popełnił...⁴⁷.

Doświadczywszy poczucia grzechu i kuszenia na pustyni, Bóg w Jezusie przybiera postać sługi wobec człowieka i postawę ukorzenia wobec jego cierpienia. Ilustruje to uzdrowienie przez sadzawce Bethesda:

Jezus pochylił się nad chorym. Pokora i uniżenie Boga ukorzyły się i uniżyły przed człowiekiem [...]. W swojej Wszechmocy, wyświadczając człowiekowi Łaskę, czekał na jego łaskę i im dłużej czekał, tym większe było Jego uniżenie i większa była Jego służebność, gdyż pragnął wchłonąć w siebie [...] całe cierpienie człowiecze...⁴⁸.

Wypełnia się tu wizja Mesjasza, którą Jezus kreśli od początku swojego nauczania – Mesjasza ubogiego, poniżonego, cichego i pokornego, Sługi Jahwe i sługi ludzi. Mesjasz ten, jak mówi: „...dla zbawienia ludzkości wyniszczy się przed całym domem Izraela, ogołoci się z wszelkiej chwały Pańskiej i opuszczony przez Boga, [...] będzie cierpieć, [...] aż do najdalszych granic cierpienia, bo tylko za pomocą cierpienia ciała i krwi dokona świętego odkupienia i oczyszczenia synów człowieczych i objawi się w pełni chwały Bożej, z koroną Boga na pokrwawionym czole”⁴⁹.

Akt absolutnego uniżenia i poddania woli Ojca, który jest zapoczątkowaniem realizacji tej wizji dokonuje się w Geth Szamanim:

⁴⁴ Tamże, s. 303.

⁴⁵ Tamże, s. 302.

⁴⁶ Tamże, s. 199.

⁴⁷ Tamże, s. 212.

⁴⁸ Tamże, s. 382.

⁴⁹ Tamże, t. 3–4, s. 77.

...był niemal prochem, gliną zmieszaną z wodą, umęczonym biednym człowiekiem, czekającym na zbawienie od śmierci, [...] nieskończoność wtopiona w skończoność, [...] jak przestało na najnędnieszego służyć, na niewolnika posłusznie spełniającego rozkaz swego pana, w czolobitnym poddaństwie, bezsilnie poddał się woli Bożej...⁵⁰.

Zbawcze samowyniszczenie Boga kulminuje, gdy „włożywszy na siebie winy i grzechy wszystkich synów człowieczych, ich przestępstwa i zbrodnie, nieprawość i ciemność, bezwstyd i nieczystość”, składa On ofiarę z siebie samego, by „uwolnić człowieka od przekleństwa, oczyścić go, podnieść i uświęcić”⁵¹. Jezus skazany na śmierć ma umrzeć jak złoczyńca, śmiercią najhaniebniejszą. Na Krzyżu wyznaje, że stał się „mieszkańcem prochu, robakiem, wzgardą pospółstwa i pośmiewiskiem ludzi...”⁵².

Śmierć na Krzyżu, która jest spełnieniem obietnicy Odkupienia, zapoczątkowuje zarazem wypełnienie obietnicy powszechnego Zbawienia. Jego znakiem jest przejście *kenosis* w *henosis* Syna Bożego, który staje się wszystkim we wszystkim, co odsłonięte zostaje jako zapowiedź przed wybranymi apostołami w czasie Przemienienia na górze Tabor:

...wszechświat upodabniał się do oblicza Rabbiego, nasycał się Jego rysami, Jego spojrzeniem, Jego ciałem, i po chwili zniknął czas i zniknęła przestrzeń, zniknął początek i zniknął koniec, i tylko w wszechmocnym istnieniu istniała kolistość Chleba i Światła⁵³.

Jest to jednocześnie antycypacja kosmicznego wymiaru Eucharystii. Dopiero jednak na Krzyżu Słowo objawia swój kosmiczno-zbawczy charakter w pełni swojej Chwały:

Idzie ku Niemu Światło [...] przepala Go i wciąga, i wchłania, a On wstępując w nie, wstępuje w siebie, we własny nieprzebrany Bezmiar, w swoją radosno-cierpiącą Obecność, w oślepiający kryształ Mądrości, [...] w DAWAR, w SŁOWO, którym zawsze był, jest i będzie, i którego nigdy nie opuszczał, chociaż teraz do niego powraca⁵⁴.

Kosmiczny Logos, który jest działającą potęgą i objawiającą światłością⁵⁵, to jednocześnie zbawczy Mesjasz. Jego prawdziwa natura w pełni odsłania się w ciele Zmartwychwstałego. Jako pierwsza doświadcza „odsłoniętego Poznania” Mariamne z Magdali, której dane jest rozmawiać z Bogiem „odsłoniętym w Ciele wiecznym i niezniszczalnym, cielesnym cielesnością ducha, będącym równocześnie ciałem i duchem...”⁵⁶.

⁵⁰ Tamże, s. 301.

⁵¹ Tamże, s. 396.

⁵² Tamże, s. 401.

⁵³ Tamże, s. 402.

⁵⁴ Tamże, s. 91.

⁵⁵ Por. A. Fenillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii...*, s. 880.

⁵⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 427–428. Tego typu ogólny komentarz egzegetyczno-teologiczny, który da się z powieści wyinterpretować, nie jest tutaj jedynym typem komentarza. Pojawia się bowiem także wiele komentarzy szczegółowych albo do poszczególnych logiów (np. „Kto jest matką moją i braćmi moimi” czy „Idź, niech ci się stanie tak, jak uwierzyłeś”), albo do mniej zna-

5. TEOLOGICZNE PARALELE

Narracyjna egzegeza w Brandstaetterowym *Jezusie z Nazarethu* wyraźnie nawiązuje do tradycji biblijnej i patrystycznej. Występująca tu kenotyczno-henotyczna chrystologia ma swoje źródła w najstarszych chrześcijańskich hymnach chrystologicznych opartych na motywie „uniżenia-wywyższenia” (por. Iz 53, 12; Mdr 4, 14–16; Ez 21, 31; Łk 14, 11; 18, 14; Mt 23, 12; Jk 4, 6.10), które zostały włączone do tradycji Janowej, Pawłowej i Piotrowej (por. J 1, 1–14; Kol 1, 15–20; Flp 2, 6–10; Hbr 1, 1–4; 1 P 1, 20–21; 3, 18–22). Chrystus ukazany jest w ramach tych tradycji jako preegzystujące Słowo (por. J 1, 1) – „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), „odblask Jego chwały i odbicie Jego istoty” (Hbr 1, 3), które istnieje „w postaci Bożej” (Flp 2, 6) i jest samo Bogiem (por. J 1, 1). Jego pośrednictwu wszystko zawdzięcza istnienie, bowiem „wszystko przez Nie się stało” (J 1, 3.10), „ w Nim wszystko zostało stworzone [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16–17; por. Hbr 1,2), i On stanowi tegoż istnienia fundament: „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3), „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17). Bóg też przez Niego, stworzywszy wszechświat, uczynił Go władcą stworzenia, „dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2).

A jednak Syn Boży „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). „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), tj. człowiekiem, czyli uczyniło się poddanym „w zewnętrznym przejawie” (Flp 2, 7) wszystkim przypadłościom ludzkiej egzystencji: podlega ludziom, światu, demonicznym potęgom i śmierci.

Zarówno preegzystencja Słowa, wraz z zawartą w Nim Pleromą, jak i dokonana przez Nie kenoza są warunkiem Odkupienia i Zbawienia – pojednania z Bogiem zarówno człowieka (por. 2 Kor 5, 18), jak i całego stworzenia (por. 2 Kor 5, 19). Bóg bowiem zechciał, „aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach”, urzeczywistniając swój zbawczy plan „ przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19–20; por. Ef 2, 15–16). Ażeby jednak ta nowa ofiara paschalna (por. J 19, 36; 1 Kor 8, 6; 15, 45) stała się możliwa, Syn Boży „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). Dzięki temu „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), „wskrzesił Go z martwych i udzielił Mu chwały” (1 P 1, 21), „posadził Go po swojej prawicy na wyżynach niebieskich” (Ef 1, 20; por. Hbr 1, 3; 1 P 3, 22). Tak więc Chrystus stał się Panem odnowionego wszechświata, co jest proklamowane słowami Psalmu 110 (109), 1 (por. Hbr 1, 5),

nych elementów kulturowo-obyczajowo-historycznego kontekstu ewangelicznych wydarzeń (np. wyobrażenia Żydów o Mesjaszu, sens przepisów szabatowych i halachicznych, rozumienie czasu w Izraelu, obyczaje związane z uctwowaniem). Ujawnienie jednakże całego bogactwa tego typu komentarza wymagałoby o wiele bardziej szczegółowej analizy, co nie wydaje się tu konieczne.

i poddane Mu zostało wszystko (por. 1 Kor 15, 28; Ef 1, 21–22), wszelkie potęgi nieba i ziemi (por. 1 P 3, 22; Ef 1, 21).

To uwielbienie zmartwychwstałego Kyriosa antycypowane jest przez transfigurację na górze Tabor (por. Łk 9, 28–35) oraz zapowiedź: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Męka w Ewangelii św. Jana ukazuje już chwałę Jezusa, jest początkiem Jego uwielbienia i stoi pod znakiem przyszłego zmartwychwstania (por. J 13, 31–32; 17, 1). Paradoksalnie upokarzająca śmierć jest źródłem nowego życia.

Skuteczność nowej Paschy obejmuje nie tylko człowieka, który staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17) tak, że Bóg staje się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 5, 17), ale i przez tegoż człowieka całość tego, co przez grzech „zostało poddane marności”, a co „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20–21). Wraz ze Zmartwychwstaniem zatem rozpoczyna się proces przemienienia i eschatycznej odnowy całego wszechświata, dążenie do anakephalaiosis: „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10)⁵⁷.

Ta biblijna myśl rozwinięta została przez greckich Ojców Kościoła. Motyw kenozy Słowa pojawia się zwłaszcza u św. Cyryla z Aleksandrii, który łączy Boże samowyniszczenie już z samym aktem Wcielenia, tak że *kenosis* staje się „sposobem bycia Osoby Boskiej posłanej na świat”⁵⁸. Jednocześnie patrystyka wschodnia, a za nią teologia bizantyjska⁵⁹ (od św. Ireneusza z Lyonu, poprzez Klemensa z Aleksandrii, Orygenesę, św. Atanazego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Cyryla z Aleksandrii, po św. Maksyma Wyznawcę) podkreślają, że Wcielenie jest wydarzeniem kosmicznym, a prowadzi konsekwentnie przez zbawczą ofiarę Krzyża do rekapitulacji wszechświata w Chrystusie i jego osta-

⁵⁷ Na temat tej chrystologii por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 34–35, 38, 43, 48, 56, 59, 61, 63–65, 81, 94–99, 154, 165–166, 173–177; tenże, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 23–25; J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, w: tamże, s. 170–181; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 198; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 50–55, 104–107; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (Zarys)*, Wrocław 1991, s. 44–45, 74–78; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu, t. 2: Bóg był w Chrystusie*, przeł. M. L. Dylewski, Kraków 1985, s. 98, 130–134, 155–160, 186–193; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 96–97, 120–121; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 448–472; C. S. Bartnik, *Chrystus kosmiczny*, w: *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 3303–305; R. E. Rogowski, *Kosmiczny wymiar Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 94, s. 49–52.

⁵⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 128. Zob. też tenże, *Teologia dogmatyczna...*, s. 84–86; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 230.

⁵⁹ Por. J. Meyendorff, dz. cyt., s. 195–196, 208.

tecznego przemienienia, w związku z czym Logos staje się Zbawcą Kosmosu⁶⁰. Współcześnie zaś rozważania o kenozie Słowa zapoczątkowanej już przez bożonarodzeniowe misterium i kosmicznym wymiarze tajemnicy Chrystusa kontynuowane są w teologii Kościoła prawosławnego (zwl. *Agniec Bożyj* Sergiusza Bułgakowa)⁶¹. Na Zachodzie natomiast podjęte zostały przez Pierre'a Teilharda de Chardin, którego kosmiczne pojmowanie Chrystusa i Eucharystii bliskie jest zresztą tradycji teologii wschodniej⁶².

W teologii Kościoła Wschodniego rozwijane są także inne istotne tutaj motywy. I tak podkreśla się w niej, widoczną w Ewangelii Janowej, jedność Zmartwychwstania i Krzyża – „Paschę Krzyżową”, tj. ukrycie Zmartwychwstania w tajemnicy Krzyża, jaki staje się narzędziem Boskiej *katabasis* i *anabasis*⁶³, co wyrażają bizantyjskie ikony, na których Chrystus jest przedstawiany odziany w tunikę, żywy, z otwartymi oczami, prosto trzymający się na Krzyżu⁶⁴, czyli jednocześnie jako Ofiara i Król Chwały, Poniżony i Wywyższony⁶⁵.

Właściwe tradycji prawosławnej jest nadto apofatyczne rozpatrywanie tajemnicy Boga i Jego zbawczego działania w świecie. Ma ono źródła w Bożym objawieniu (por. Wj 33, 20; Iz 6, 5; Hi 9, 10; Hbr 11, 27; 1 Tm 1, 17; 6, 15 nn; Kol 1, 15; J 1, 18; 1 J 4, 12)⁶⁶, a spekulatywnie rozwinięte zostanie przez Pseudo-Dionizego Areopagite i innych pisarzy chrześcijańskiego Wschodu – św. Ireneusza z Lyonu, Klemensa z Aleksandrii, Orygenes, Dydyma Ślepego, św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Bazylego, św. Cyryla z Aleksandrii,

⁶⁰ Por. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 92–170; J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 81–82; C. S. Bartnik, dz. cyt., s. 305.

⁶¹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 60–64; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, 232–237; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 426–427, 432; tenże, *Misterium paschalne w życiu i myśli chrześcijańskiego Wschodu*, „W drodze” 1976, nr 4, s. 19; tenże, *Chrystologia. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 315–317.

⁶² Por. J. Klinger, *P. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*, w: *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 343, 352–357. Zob. też: P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, przeł. M. Tazbir, w: *Człowiek i inne pisma. Pisma*, t. 1, Warszawa 1984, s. 123–138; tenże, *Środowisko Boże*, przeł. W. Sukiennicka, w: tamże, s. 367–375; J. Kulisz, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w rozumieniu Teilharda de Chardin*, Warszawa 1995, s. 10–11, 13, 20, 39, 43, 73, 77–78; G. A. Maloney, dz. cyt., s. 171–207.

⁶³ Por. J. Klinger, *Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji w teologią Kościoła Wschodniego*, w: *O istocie prawosławia...*, s. 315–322, 329–330; W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 132–134; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 238–239; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 430–431.

⁶⁴ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 258.

⁶⁵ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 242–244; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 431.

⁶⁶ Por. K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 261, 309–311; R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, w: *Krąg biblijny i franciszkański*, Warszawa 1981, s. 370–385.

św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, św. Epifaniasza z Cypru, św. Maksyma Wyznawcę, św. Jana z Damaszku, św. Grzegorza Palamasa⁶⁷. Przy czym apofatyczne podejście dotyczy nie tylko poznawalności Bożej istoty, ale i – jako że Wschód, mówiąc o Bogu, myśli Trójca Święta (św. Grzegorz Teolog np. pisze: „Kiedy więc nazywam Boga, mam na myśli Ojca i Syna i Świętego Ducha”⁶⁸) – tajemnicy Chrystusa, co znalazło swój wyraz w negatywnym charakterze chrystologicznej formuły dogmatu chalcedońskiego⁶⁹. Ujęcie takie implikuje posługiwanie się w kontemplacji tajemnic wiary antynomią i paradoksem, które pozwalają wznieść się ponad obrazy i symbole zaczerpnięte z rzeczywistości widzialnej⁷⁰, by „przez [...] brak widzenia, i przez [...] niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą”⁷¹, to bowiem, co dla człowieka wydaje się antynomią w Bogu, stanowi jedno⁷², jako że „zbieżność przeciwieństw” dokonuje się tylko w Bogu⁷³. Tak Wschód rozważa także misterium Chrystusa zarówno w aspekcie Wcielenia⁷⁴, jak i kenozy – wywyższenia⁷⁵.

Rozpatrywana zatem od strony komentarza egzegetycznego powieściowa tetralogia Romana Brandstaettera ujawnia wyraźne zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej – biblijnej i patrystycznej, której wyróżnione tu tematy możemy w niej odnaleźć. A to zarazem dzięki wykorzystaniu interpretacji typologicznej⁷⁶, jak też nawiązaniu do chrystologii „uniżenia – wywyższenia”. Nadto zważywszy, że motyw kenozy Słowa i kosmicznego wymiaru zbawienia wraz z położeniem nacisku na apofatyczny sposób mówienia o misteriach wiary rozwijany jest zwłaszcza w Kościele Wschodnim, można zaryzykować tezę, iż teologia komentarza powie-

⁶⁷ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 21–23, 38–84; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna...*, s. 13–14; tenże, *Teologia mistyczna...*, s. 21–38; W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 745–746.

⁶⁸ Св. Григорий Богослов, *Слово 45: На Святую Пасху*, w: *Восточные Отцы и Учители Церкви IV века. Антология*, сост. неомонах Иларион (Алфеев), Москва 1998, s. 484. Zob. też: J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 230–232.

⁶⁹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 126; W. Hryniewicz, *Chrystologia...*, kol. 316; tenże, *Apofatyczna teologia*, kol. 746. Na temat apofatycznego charakteru dogmatu w prawosławiu zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 223–225.

⁷⁰ Por. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, kol. 746–747.

⁷¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 166.

⁷² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 231.

⁷³ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 223.

⁷⁴ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna...*, s. 74; W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Coll. Theol.” 1981, t. 51, fasc. 2, s. 8.

⁷⁵ Por. W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący?*, s. 9, 19.

⁷⁶ Jest to realizacja podzielanego przez pisarza przekonania Kościoła, że – jak sam to przyznaje – „Chrystus Nowego Testamentu jest rzeczywistym wypełnieniem się Starotestamentowej Obietnicy”. Por. S. Sterna-Wachowiak, *Smak Dobrej Księgi. O twórczości Romana Brandstaettera*, „Kreśy” 1991, nr 8, s. 85.

ściowego bliska jest właśnie tradycji chrześcijańskiego Wschodu, z tym, że bliskość owa niekoniecznie wynikać musi z wpływu czy inspiracji, ale może być też rezultatem rozwijania paralelnych motywów teologicznych (*vide*: Teilhard). Sam Brandstaetter bowiem w *Kręgu biblijnym*, który w myśl założeń stanowi swoisty komentarz do *Jezusa z Nazarethu*⁷⁷, wskazuje na tradycję Janową jako mu najbliższą, także jeśli chodzi o metodę twórczą⁷⁸. Kościół zaś prawosławny nazywa się niekiedy, w relacji do Kościoła rzymskiego – Piotrowego i ewangelickiego – Pawłowego, właśnie Janowym⁷⁹.

⁷⁷ Por. J. Góra, *Gość wiecznego domu. O Romanie Brandstaetterze*, Poznań 1990, s. 83.

⁷⁸ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny...*, s. 385–386.

⁷⁹ Por. np. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 168. Idea Kościoła „Piotrowego” i „Janowego” sięga poprzez idealistów niemieckich (F. W. J. Schelling) wizji historiozoficznych Joachima z Fiore, które – jak zaświadcza M. Bierdiajew (por. H. A. Бердяев, *Русская идея. Судьба России*, Москва 1997, s. 169) – bliskie były Rosjanom.

AGNIESZKA LISSOWSKA
Łódź

VANITOSE, DISONESTE, SPIACEVOLE
POTĘPIENIE KOBIECEJ ŻĄDZY ZBYTKU
W XIV-WIECZNYCH KRONIKACH FLORENCKICH

XIV-wieczna historiografia Florencji to zbiór bogaty i różnorodny, nie tylko w stosunku do pozostałych miast Włoch, ale również całej Europy¹. Kronikarstwo Florencji, którego najwybitniejszym przedstawicielem był Giovanni Villani, stworzyło swego rodzaju „filozofię historii”. Kroniki służyły bowiem nie tylko opisaniu świata, wydarzeń przeszłości i dziejów teraźniejszości, ale również, a może nawet bardziej, ich interpretacji. Piszący przedstawiali przeszłość i teraźniejszość z prze-myślanej perspektywy, a przez to dawali własną wizję zdarzeń. Co więcej, kroniki te były poświęcone nie tylko przeszłości, ale przede wszystkim teraźniejszości. Dzieje zamierzchłe, na które nakładały się opowieści mityczne i biblijne, pozwalały na wykreowanie i uszlachetnienie teraźniejszości, a państwu i jego obywatelom przydanie *antichità*, tak w społeczeństwie florenckim cenionej. Kroniki bowiem, i jest to widoczne zarówno u Villaniego, jak i Stefaniego, pisano ku chwale Florencji. Daje się z nich odczytać uwielbienie ideału wolności i siły Komuny, tak typowe dla kupców piszących w pierwszej połowie XIV w. przed epidemią „czarnej śmierci”. To podejście zbliża kroniki do innego rodzaju piśmiennictwa historiograficznego Florencji – *ricordanzy*. Podobieństwo tkwi również w samym sposobie pisania, w kronikach bowiem ważny jest ich autor. Villani wprawdzie nie jest aktorem, a jedynie obserwatorem i świadkiem wydarzeń, ale i w jego tekście często spotykamy słowo *io* (ja). Kroniki wyrosły bowiem z potrzeby zapisania własnych odczuć i osobistej oceny tego, co działo się wokoło. Autor, aktor czy obserwator, był niewątpliwym uczestnikiem teatru miejskiego, stąd odpowiednia dramatyzacja wydarzeń. Nakładają się zaś na nią trzy podejścia: oficjalne stanowisko Komuny, po-

¹ Analizę historiografii florenckiej zob. przede wszystkim: Ch. Bec, *Les marchand écrivains*, Paris 1967, s. 131 i n.; tenże, *Florence 1300–1600: histoire et culture*, Nancy 1988, s. 131 i n.; a ponadto: A. J. Golletti, w: *Le théâtralisation de l'histoire*, w: *L'histoire et les nouveaux publics dans l'Europe médiévale (XIII^e–XIV^e siècles)*, éd. J.P. Genet, Paris 1997, s. 58 i n.; J. P. Genet, *Histoire et système de communication en Moyen Age*, w: tamże, s. 12–25.

wszechne sądy, pod których wpływem kronikarz, jako członek społeczeństwa, niewątpliwie się znajdował oraz osobiste odczucia dziejopisa.

Takie podejście decydowało o zawartości kronik. Z jednej strony opowiadały one o dziejach państwa, poczynając od prahistorii aż do czasów współczesnych, na tle najważniejszych wydarzeń historii krajów Europy. Wszystko to po to, aby uwypuklić wielkość Florencji, która przeżywała swój złoty wiek. Z drugiej strony, kroniki podawały genealogie miasta (nie poszczególnych rodzin, jak *ricordanze*, ale całej społeczności) i wszystko to, co ważne z punktu widzenia jego mieszkańców. Było to w pewnym stopniu rozszerzenie historii politycznej o społeczno-ekonomiczną, już nie w wymiarze globalnym, ale lokalnym. Stąd statystyki demografii: klęski naturalne, epidemie dżumy, klęski głodu i ważne wydarzenia społeczne, jak np. śluby najznakomitszych mieszczan. Trzecia warstwa kroniki pozostaje w sferze prywatnych odczuć piszących. Tu znajdziemy ich rozważania na temat przyczyn i skutków wydarzeń, związku człowieka z Bogiem czy refleksje i próby własnego osądu wydarzeń. Z tych właśnie trzech punktów widzenia należy rozpatrywać to, co kronikarze pisali o kobietach.

Kroniki, przede wszystkim Villaniego, podają wiele informacji dotyczących kobiety i jej miejsca w Republice Florenckiej. Obecność kobiet w kronikach Villaniego i Stefaniego została podyktowana celami piszących. Obydwaj przyjmują punkt widzenia urzędników Republiki, którymi sami kiedyś byli. Kobieta występuje więc w obu tekstach wtedy, gdy należy o niej powiedzieć, gdy przedstawia się dzieje miasta. Obydwaj kronikarze piszą obszernie o wprowadzanym w Komunie ustawodawstwie antyzbytkowym, wymierzonym według nich głównie przeciwko kobietom. Ponadto z imienia i nazwiska przedstawiane są kobiety w historii Florencji i Italii ważne. Obok czysto genealogicznych informacji o żonach mieszczan florenckich, Villani więcej miejsca poświęcił Joannie Neapolitańskiej, a Stefani – św. Katarzynie ze Sieny. Te dwie kobiety to dwa różne przykłady, negatywny i pozytywny, widziane oczami dziejopisów. Poza tymi, ściśle określonymi informacjami, kronikarze wypowiadają się na temat samej obecności kobiet w Republice Florenckiej i ich funkcji oraz patrzą na cechy tej płci, oceniając je, jak się okaże, z reguły negatywnie. To spojrzenie pozwala dotrzeć nie tylko do oficjalnego stanowiska państwa wobec kobiet, ale do poglądów samych kronikarzy, z jednej strony, mieszczan wyznających powszechny stereotyp, z drugiej, indywidualistów, którymi niewątpliwie byli.

Do największych osiągnięć kronikarstwa florenckiego zgodnie zalicza się dzieło Giovanniego Villaniego *Cronaca*. Jest to pierwsza napisana z takim rozmachem kronika w języku tokańskim. Jej autor zajmował się nie tylko dziejopisarstwem, prowadził również działalność handlową i pełnił liczne funkcje publiczne, dzięki którym pozostawał w ścisłym związku z Komuną. Villani urodził się we Florencji, najprawdopodobniej w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIII w. (przypuszczalnie w 1276 lub 1280 r., wydaje się najbardziej prawdopo-

dobna; dokładnej daty jego narodzin nie udało się jednak ustalić)². Jako kupiec związał się z wielkimi kompaniami bankierskimi: w 1322 r. został członkiem kompanii Buonaccorsich, w wieku dwudziestu lat wstąpił do kompanii Peruzzich, był również związany z Bardimi. Należał do cechu Calimala. W związku z interesami, które prowadził, wiele podróżował nie tylko po Italii (Neapol, Siena), ale również na początku XIV w. wyruszał za granicę – do Francji i Flandrii.

W tym samym czasie rozpoczął we Florencji działalność polityczną. Trzykrotnie, w latach 1316, 1321, 1328 sprawował urząd priora, zasiadał też w zarządzie mennicy (1316 r.), został członkiem komisji do spraw reformy podatków. Od 1328 do 1330 r. był jednym z urzędników odpowiedzialnych za utrzymanie porządku i spokoju wśród ludności w czasie panującej wówczas dżumy. Zadanie to przyniosło mu zarówno satysfakcję, jak i znajomość problemu, stąd tak charakterystyczne dla jego kroniki dogłębne zainteresowanie tymi wydarzeniami i ich szczegółowy opis. W 1329 r. udał się w charakterze ambasadora do Bolonii, towarzyszył posłowi Bertrando del Poggetto. W 1331 r. zakończył swoją karierę polityczną.

Pod koniec swojego życia (w 1346 r.) Villani trafił do Stinków, florenckiego więzienia komunalnego. Kronikarza osadzono w nim za długi, których nie mógł spłacić. Padł ofiarą kryzysu finansowego, który wstrząsnął towarzystwami bankowymi i handlowymi, przyczyniając się do upadku największych z nich, między innymi domów Bardich i Peruzzich. Giovanni Villani zmarł w swoim rodzinnym mieście w 1348 r., jako jedna z ofiar szalejącej w całej Europie epidemii dżumy. Pozostawił po sobie dzieci z dwóch związków małżeńskich.

Do napisania *Cronaca* natchnął Villaniego jubileusz 1300 r. Dzieło miało ukazać potomnym „złoty wiek” Florencji³. Pracę nad kroniką rozpoczął Villani w 1306 r. i prowadził aż do śmierci, nie doprowadził jej jednak do końca. *Cronaca* składa się z dwunastu ksiąg (w nowej edycji jest ich trzynaście), które pisarz podzielił na rozdziały (*capitoli*), a każdemu z nich nadał tytuł. Całość można podzielić na dwie części. Pierwsze sześć ksiąg, które rozpoczynają opowiadanie od historii zbudowania wieży Babel, dotyczy historii całego ówczesnego świata aż do wejścia do Italii i objęcia władzy w Królestwie Obojga Sycylii Karola Andegawęńskiego (I – *Barbarzyńcy*, II–III – *Karolingowie*, IV – *Otton*, V – *Fryderyk Barbarossa*, VI – *Fryderyk II*). Autor, zgodnie ze średniowieczną tradycją kroni-

² O życiu G. Villaniego patrz: *Grande Dizionario Enciclopedico*, v. XIX, Torino 1973, s. 472–473 oraz G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Parma 1990, tam nota biograficzna.

³ Analizę kroniki Villaniego zob. G. Villani, dz. cyt., tam *Introduzione*; Ch. Bec, dz. cyt., s. 139–143; Ch.T. Davies, *Topographical and historical propagande in early florentine chronicles and in Villani*, „Medioevo e Rinascimento” 2, (1989), s. 33–51; F. Klein, *Considerazioni sull'ideologia della città di Firenze tra Trecento e Quattrocento (Giovanni Villani – Leonardo Bruni)*, „Ricerche storiche” X, 1980, s. 311–336; F. Ragone, *Le scritture parlate. Qualche ipotesi sulla redazione delle cronache volgari nel Trecento dopo l'edizione critica della „Nuova Cronica” di Giovanni Villani*, „Archivio Storico Italiano” 1991, s. 5 i n.

karską, opisywał dzieje na poły mityczne, bez należytej perspektywy i krytycyzmu historycznego. Druga część kroniki obejmuje księgi od VII do XII⁴ i zawiera wiadomości o czasach późniejszych, aż do współczesnych autorowi, których opis zajmuje najwięcej miejsca (VII – powstanie stronnictwa gwelfów, VIII – walka gwelfów z gibelinami, IX – upadek Henryka VII, X–XII – współczesne dzieje Florencji).

Villani cytuje najróżniejsze źródła, od starożytnych klasyków po dzieła mu współczesne. Spośród tych pierwszych wymienić należy choćby Wergiliusza, Liwiusza, Salustiusza czy Owidiusza, znanych mu najprawdopodobniej ze średniowiecznych przeróbek, a nie z oryginału. Do średniowiecznych źródeł Villaniego zaliczają się: kronika Marcina Polaka, *Gesta imperatorum et pontificorum* Tomasza Tuskulańczyka, *Libro fiesolano*, *Gesta Florentinorum*, wszystko dzieła o charakterze dziejopisarskim. Cytowane w kronice *Milione* Marco Polo oraz *Libro della composizione del mondo* mają charakter geograficzno-wyjaśniający.

Największe znaczenia w pracy samego Villaniego, a obecnie dla czytających go historyków, mają inne źródła. Dzięki prowadzonym interesom, związkom z domami bankierskimi, podróżom, a przede wszystkim sprawowanym urzędem publicznym, kronikarz był świadomym obywatelem swojego miasta, doskonale zorientowanym w aktualnych wydarzeniach politycznych i mającym dostęp do dokumentów Komuny Florenckiej. Zainteresowania i dociekliwość badawcza sprawiły, że jego *Cronaca* pozostaje ważnym i bogatym źródłem informacji dla XIII- i XIV-wiecznej historii Florencji i to nie tylko w jej aspekcie politycznym, ale również ekonomiczno-społecznym. Niepodważalne są na przykład samodzielne obliczenia Villaniego dotyczące demografii miasta⁵, kronikarz przytacza też wiele cennych wiadomości o klęskach powodzi, gradobicia, dżumy, głodu i ich wpływu na życie ludzi. Bardzo dokładne są również te fragmenty, które dotyczą ustawodawstwa antyzbytkowego.

Villani pisał językiem potocznym i łatwym do zrozumienia, co spowodowało postawienie mu zarzutów o ubóstwie jego prozy. Jednak ten język decyduje o przejrzystości dzieła i łatwości lektury. Dzięki niemu kronika mogła znaleźć bezpośrednich kontynuatorów, którzy dosyć łatwo dostosowali się do stylu poprzednika. Ciąg dalszy kroniki Villaniego pisali jego brat i bratanek. Matteo Villani, brat Giovanniego, kupiec i podróżnik do Neapolu i Francji, napisał dziewięć ksiąg, obejmujących dzieje od początku *Trecento* do 1363 r. Jego syn, Filippo, stworzył czterdzieści dwa rozdziały, doprowadził kronikę do końca 1364 r.

Jak już wspomniano, wartość kroniki Villaniego polega między innymi na bogactwie i prawdziwości podawanych przez niego informacji dotyczących statystyki ludności ówczesnej Florencji. Mimo wcześniejszego sceptycyzmu, badania najnowszych historyków dowiodły, że jego obliczenia są wiarygodne i mogą zo-

⁴ Dwa wydania kroniki różnią się od siebie podziałem na księgi, por. G. Villani, *Cronica*, Roma 1980, reprint wydania z 1802 i tenże, *Nuova Cronica*.

⁵ E. Fiumi, *La demografia fiorentina nelle pagine di Giovanni Villani*, „Archivio Storico Italiano” CVIII (1950), s. 78–118.

stać, dzięki temu, szeroko wykorzystane⁶. Podobną próbę obliczeń demograficznych podjął Marchionne di Coppo Stefani, ale jego tekst, umieszczony pod 1379 r., nie zachował się.

Marchionne di Coppo Stefani był autorem drugiej kroniki, którą przedstawimy w niniejszym artykule⁷. Ten urzędnik i kronikarz florencki urodził się w 1336 r. Działalność polityczną prowadził w latach 1376–1382, a zakończył wraz z upadkiem rządów *arti minori*, po zamachu stanu w 1382 r. Należał do ofiar politycznych represji, oskarżony o gibelinizm musiał udać się na banicję. Zmarł w 1385 r.

Swoją kronikę florencką Stefani pisał w latach 1378–1385 pod wpływem przedstawionych powyżej wydarzeń. Podzielił ją na 996 rubryk. Pierwsza część to dzieje ludzkości od jej początków aż do XII w., sam XII w. zmieścił kronikarz w dwudziestu rubrykach, część następną to dzieje od 1300 do 1348 r., część ostatnia opowiada o czasach Stefaniemu współczesnych⁸.

Przy pisaniu dzieła korzystał z kroniki Villaniego i naśladował ją. Podobnie rozpoczął historię od czasów budowy wieży Babel, następnie opowiedział o przybyciu pierwszych osadników do Europy i na Półwysep Apeniński, o powstaniu Fiesole, wojnie trojańskiej i przybyciu Eneasza do Italii, założeniu Rzymu, wojnie Rzymu z Fiesole, założeniu i chrystianizacji Florencji, jej dziejach aż do czasów Karola Wielkiego, urbanizacji miasta, podziale na dzielnice, konflikcie o inwestyturę.

Dopiero ostatnia część kroniki Stefaniego, dotycząca wydarzeń politycznych drugiej połowy XIV w. stanowi ważne źródło historyczne. Mimo że Stefani był lepiej wykształcony od Villaniego i podobnie jak on brał czynny udział w życiu publicznym Republiki, jednak nie zostawił dzieła o podobnym znaczeniu. Jego *Cronaca* pozostaje na marginesie historii kronikarstwa, brak jej szerokiego spojrzenia Villaniego i społeczno-ekonomicznego obrazu miasta. Ma jednak znaczenie w badaniach dziejów politycznych Florencji drugiej połowy XIV w., ma też wartość jako swego rodzaju manifest polityczny banity. *Cronaca fiorentina* została napisana przez człowieka głęboko związanego z florencką kulturą mieszczańską (nawet styl Stefaniego przypomina język autorów *ricordanzy*).

Jak już wspomniano, kobiety nie stanowią przedmiotu zainteresowania kronikarzy. Piszą o nich tylko wtedy, gdy wymaga tego przedstawienie dziejów miasta, a to ma miejsce jedynie w paru przypadkach. Szczególnie widoczne są w obydwu kronikach wspólne z *ricordi* korzenie wtedy, gdy obydwoj autorzy wymieniają znane we

⁶ Tamże, s. 79–80; por. także: Ch. M. de La Roncière, *Prix et salaires à Florence au XIV^e siècle, 1280–1380*, Rome 1982 (Collection de l'École Française de Rome, 59), s. 628–641; G. Brucker, *Renaissance Florence*, New York 1969, s. 223; oraz wyliczenia statystyczne na tej podstawie w: *The Tuscan Town in the Quattrocento. A demographic profile*, w: D. Herlihy, *Cities and Society in Medieval Italy*, London 1980, s. 82–104. Dzięki informacjom podanym przez Villaniego w jego kronice, możliwe jest badanie np. problemu głodu w XIV-wiecznej Florencji.

⁷ O M. Stefani i jego kronice zob. A. de Vincentiis, *Scrittura e politica cittadina. La cronaca fiorentina di Marchionne di Coppo Stefani*, „Rivista Storica Italiana” 108 (1996), s. 230–297.

⁸ Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, w: *Rerum italicarum scriptores*, t. XXX, Città di Castello 1903, s. 1.

Florencji kobiety z imienia i nazwiska. Te fragmenty tworzą specyficzne genealogie, określające funkcje kobiet w republice, a te, jak się okazuje, pozostają zbliżone do tych w rodzinie. Wymieniane niewiasty to żony, matki i córki mieszczan Florencji, Villani i Stefani piszą o nich przede wszystkim przy okazji zawieranych ślubów. Rzecz jasna, w kronikach jest miejsce jedynie dla najznakomitszych rodzin w mieście. Społeczne znaczenie małżeństwa i jego publiczny charakter polegały między innymi na tym, że dzięki niemu młody mężczyzna przechodził z grupy *giovani* do grupy mężczyzn dorosłych, pełnoprawnych obywateli i mógł rozpocząć karierę polityczną⁹. Ceremonie weselne służyły również manifestacji bogactwa i pozycji rodziny¹⁰. Kobieta miała więc w tym społeczeństwie podwójnie reprezentacyjną rolę. Jako żona potwierdzała status społeczny swojego męża, a swoim wyglądem świadczyła nie tylko o jego pozycji, ale także majątności. Kobieta odgrywała więc w Republice Florenckiej jedynie taką rolę, jaką wyznaczyła jej rodzina. Dzięki małżeństwu łączyła ze sobą rodziny, umożliwiając polityczne pojednania czy umacnianie politycznej i społecznej pozycji. Swym wyglądem zaś reprezentowała męża i ojca i tylko w takim charakterze mogła uczestniczyć w życiu publicznym. Poza tym jej osoba została ograniczona całkowicie do sfery prywatnej, a tej w kronice nie opisywano. Drugi, szeroko rozbudowany, typ informacji o kobiecie w obydwu kronikach wiąże się ze szkodami, które według Villaniego i Stefaniego, płeć żeńska wyrządza państwu przez swoje wady i wypływające z nich złe postępowanie. Ten negatywny dyskurs ma wymiar moralizatorski i został wpisany w walkę propagandową, opowiadającą się za wprowadzeniem ustawodawstwa antyzytkowego, wymierzonego głównie przeciwko kobietom.

Ustawodawstwo antyzytkowe, czyli *leges sumptuariae*, to normy prawne wprowadzane od XIII w. w wielu miastach Europy (również w XIV-wiecznym Krakowie¹¹), które regulowały noszenie strojów i ozdób oraz organizowanie uroczystości rodzinnych o charakterze publicznym (śluby, pogrzeby, pasowania na rycerza, chrzciny)¹². Na Półwyspie Apenińskim rozwój tego typu ustaw, czerpią-

⁹ O znaczeniu małżeństwa w rodzinach florenckich zob.: D. Herlihy, *Medieval Household*, Cambridge 1985, s. 112–156; tenże, Ch. Klapisch-Zuber, *Toscans and their families. A study of the Florentine Catasto of 1427*, New Haven 1985, s. 202–231; F. W. Kent, *Household and lineage in renaissance Florence. The family life of the Copponi, Ginori and Rucellai*, Princetown 1977, s. 217–218;

¹⁰ Ch. Klapisch-Zuber, *La famiglia e le donne nel Rinascimento Italiano*, Roma 1988, s. 91–109; też, *La maison et le nom. Stratégie et rituel dans l'Italie de la Renaissance*, Paris 1990, s. 138–149; A. Molho, *Mariage alliance in late medieval Florence*, Cambridge 1994, s. 191–348.

¹¹ Również w XIV-wiecznym Krakowie były one nieskuteczne i często powtarzane. Wprowadzenie ustawodawstwa antyzytkowego w średniowiecznym Krakowie popierała zarówno ława miejska, jak i środowiska kościelne (opowiadał się za nimi św. Jan Kapistran, który w 1454 r. głosił w Krakowie kazania). Por. A. Jelicz, *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie (wiek XII–XV)*, Warszawa 1966, s. 88.

¹² O historii ustawodawstwa antyzytkowego we Florencji i Włoszech zob.: S. Estreicher, *Historia prawa zachodnioeuropejskiego*, Kraków 1937, s. 22 i n.; C. Guimbert, *Appunti sulla legislazione suntuaria a Firenze del 1281 al 1349*, „Archivio Storico Italiano” CL (1992), s. 72 i n.;

cych z późnoantycznego ustawodawstwa cesarskiego, zwłaszcza Justyniana Wielkiego, wiąże się z przeprowadzeniem w latach trzydziestych XIII w. reformy prawa miast Ligi Lombardzkiej. Reformy tej dokonali mnisi z zakonów mendykantkich, którzy i później wywarli zasadniczy wpływ na powstawanie przepisów kontrolujących zbytek. Jednym z zasadniczych zadań ustawodawstwa stała się bowiem jego rola moralizatorska, sformułowana pod wpływem kazań mendykantkich, aż do *prediche* św. Bernardyna ze Sieny, który najostrzej wypowiadał się przeciwko prostytucji, homoseksualizmowi oraz zbytkownym strojom kobiecym¹³.

W samej Florencji ustawy te wielokrotnie wznawiano, uzupełniano i zmieniano. Pod koniec XIII w. ograniczono zbytek i hazard. W latach 1322–1325 przeprowadzono kolejną kodyfikację prawa. W 1330 r. nastąpiło dalsze uporządkowanie, wtedy również wprowadzono urzędnika cudzoziemskiego czuwającego nad przestrzeganiem ustawodawstwa antyzbytkowego. W latach 1343, 1356 i 1384 wprowadzono kolejne zmiany do statutów florenckich, podobnie w 1433 r. O dojrzałym ustawodawstwie antyzbytkowym we Florencji można mówić od połowy XIV w. Statuty dokładnie określały, co wolno, a co zostało zabronione. Regulacji podlegały uroczystości weselne, pogrzebowe, chrzciny, wysokość posagów, wartość prezentów, liczba osób w orszaku weselnym, tańce, potrawy podczas uczty. Dokładnemu rozpisanemu na paragrafy podlegały również stroje. Ograniczenia te dotyczyły wprawdzie wszystkich (również mężczyzn, młodzieńców i dzieci), jednak główny nacisk położono na stroje kobiece. Ustawy różnicowały kobiety według wieku (poniżej i powyżej 10 lat) oraz stanu cywilnego (mężatki, wdowy, panny i prostytutki, które stanowiły osobną kategorię), a także społecznego statusu (z rodzin rycerskich, patrycjatu miejskiego, służące)¹⁴. Ustawy dotyczące stroju polegały na zakazaniu noszenia określonych szczegółowo części ubrania, jak niektóre nakrycia głowy, paski, zapinki, biżuteria, normowały również długość sukien, rodzaj materiału i ozdobność haftu, liczbę pierścionków, wartość dopuszczanych ozdób¹⁵.

W 1330 r. ustanowiono *ufficiale delle donne* (już sama nazwa urzędu wskazuje, w kogo zostały te ustawy w głównej mierze wymierzone). Następnie przestrzeganie ustawodawstwa antyzbytkowego kontrolował *ufficiale di grascia*¹⁶.

Za nieprzestrzeganie prawa groziły kary pieniężne. Grzywny wynosiły od 25 do 500 lirów. Kobiety nie odpowiadały samodzielnie (prawo florenckie nie przyznało im bowiem pełnej sprawności sądowej). Nałożone na nie grzywny spłacali

T. Kuehn, *Law, Family and Women. Toward a legal anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991, s. 197–257; H. Manikowska, *Nadzór i represja. Władza i społeczeństwo w późnośrednio-wiecznej Florencji*, Warszawa 1993, s. 248–272; L. Pauli, *Infirmis sexus. Sytuacja prawna kobiet w świetle przepisów karnych ustawodawstwa statutowego miast włoskich*, Kraków 1975, s. 36–38.

¹³ Por. kazanie *Quanto male fanno le troppe [vanità delle donne]*, w: Bernardyn ze Sieny, *Le prediche volgari*, ed. C. Cannarozzi, Pistoia 1934.

¹⁴ *I Capitoli del comune di Firenze. Inventario e registro*, ed. C. Guasti, A. Gherardi, vol. 2, Firenze 1886–1893, XI, s. 30.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ H. Manikowska, dz. cyt., s. 257.

mężczyźni, pod groźbą odebrania prawa do piastowania urzędów. Ta reguła dotyczyła jednak kobiet z rodów patrycjuszki i nobilew. Służącym (również mamkom) przysługiwał czas do 15 dni na zapłacenie kary. Gdy tego nie uczyniły, chłostano je i pędzono drogą od Stinków do Nowego Targu we Florencji¹⁷.

W 1343 r. (po chwilowym złagodzeniu w okresie rządów nad Florencją tytularnego księcia ateńskiego Gualtieriego de Brienne) ustawodawstwo antyzbytkowe zostało znacznie zaostrzone. Wprowadzono wówczas nakaz spisania przez kobiety ich luksusowych strojów i ozdób. Urzędnicy zaś przechadzali się ulicami Florencji, zatrzymywali nie tylko wytwornie ubrane kobiety, ale i tych, którzy dostarczali im kosztowne suknie. Początkowo liczba ukaranych była bardzo niska, ale stopniowo zaczęła wzrastać (w aktach wymieniane są zresztą nie tylko kobiety dobrze urodzone, ale i służące, a także prostytutki przyłapane na noszeniu zbyt drogich lub zbyt ozdobnych sukien i dodatków).

Ciągle niewystarczająca skuteczność zakazów spowodowała wprowadzenie przez władze florenckie nowego sposobu walki z luksusem. Normy prawne uległy złagodzeniu, w zamian wprowadzono podatek dla tych wszystkich, którzy poprzez strój i wystawny styl życia podkreślali swoją pozycję społeczną. Podatek w 1388 r. wynosił od 50 do 100 florenów¹⁸.

Florenckie ustawodawstwo antyzbytkowe przeszło trzy kolejne fazy: od znacznego zaostrzenia w połowie XIV w. (właśnie ten okres omawiają w swoich kronikach Villani i Stefani), przez złagodzenie zakazów i wprowadzenie podatku, przynoszącego dodatkowe dochody państwu, aż po ponowne zaostrzenie na początku XV w., pod wpływem działalności kaznodziejskiej i moralizatorskiej zakonów mendykanckich, do których należał także św. Bernardyn ze Sieny.

Moralizatorski cel florenckich ustaw antyzbytkowych został już przedstawiany, warto by również, za H. Manikowską, przedstawić choćby w skrócie inne jego aspekty¹⁹. Wydaje się to o tyle ważne, że odnajdujemy je na kartach obu kronik. Celem ustawodawstwa było również zachowanie i uwypuklenie podziałów społecznych. Zarówno bowiem przepisy, jak i kary zostały uzależniane od płci i statusu, a u podstaw wprowadzenia tych norm leżała niechęć do feudałów (np. po złagodzeniu ustaw za rządów „tyranów”, w latach 1330 i 1343, natychmiast ponownie je zaostrzono). Ważny był również ekonomiczny wymiar tych praw – Cech Wełny, dzięki nim, chciał zmniejszyć konkurencję sukna zagranicznego, głównie francuskiego. *Leggi suntuarie* uderzały też bezpośrednio w te oznaki zbytku, które dana klasa społeczna wykorzystywała do manifestowania swojego statusu.

Czytając odpowiednie fragmenty kronik Villaniego i Stefaniego²⁰, należy wziąć pod uwagę dwie sprawy: wiarygodność kronikarzy i prawdziwość podawa-

¹⁷ *I Capitoli...*

¹⁸ Tamże.

¹⁹ H. Manikowska, dz. cyt., s. 250–253.

²⁰ Szczególnie dotyczy to fragmentu z kroniki Villaniego, odnoszącego się do ustawodawstwa antyzbytkowego, wprowadzonego w 1330 r.

nych przez nich informacji oraz stosunek do ustawodawstwa antyzbytkowego. Obydwie kroniki notują trzy wzmianki odnośnie do wprowadzanych ustaw z lat 1324, 1326 i 1330 r.²¹ Obywaj, jako urzędnicy, mieli dostęp do statutów miejskich, a porównanie zapisanych w nich przepisów z odpowiednimi fragmentami kronik pozwala stwierdzić, że kronikarze przepisali ważne według nich postanowienia prawa. Szczególnie dokładny opis znalazł się w kronice Villaniego; dotyczy on zakazów wprowadzonych w 1330 r.

W 1324 r., pisze Villani, wprowadzono „wiele ustaw i ostrych zakazów” przeciw noszeniu przez kobiety florenckie ozdób²². W 1326 r. zabroniono kobietom zakładania *trece* z jedwabiu żółtego lub białego, czyli ozdoby głowy noszonej zamiast splecionych warkoczy. To postanowienie podjęto, ponieważ ozdoba ta nie podobała się florentyńczykom – uznano ją za haniebną i nienaturalną²³. W 1330 r. został ustanowiony do przestrzegania zaostrożonych praw i wykonywania przewidzianych kar *ufficiale forestiero*, który miał chodzić po ulicach i wyszukiwać kobiety, mężczyzn i dzieci łamiących przepisy. W tym samym roku ograniczono liczbę dań podczas uczty, liczbę gości weselnych, kobiet towarzyszących pannie młodej. Uczyniono też wiele zakazów dotyczących strojów kobiecych, czemu Villani poświęcił najwięcej uwagi²⁴.

Ustawy z kwietnia 1330 r. zakazywały kobietom noszenia koron i girland ze złota lub srebra, z drogich kamieni i pereł, sukien wyszywanych i więcej niż dwukolorowych. Zabronione zostały wszelkie ozdoby ze złota, srebra, jedwabiu, kamieni szlachetnych. Nie wolno też było nosić kobietom więcej niż dwóch pierścieni na palcu. Dokładnie została też określona długość i szerokość sukien i dekoltów. W podobny sposób ustawy określiły wygląd strojów męskich i dziecięcych, choć temu zagadnieniu Villani nie poświęcił już tyle miejsca²⁵.

Obydwaj kronikarze, urzędnicy w służbie swojej Komuny, gorąco popierali wprowadzenie ustawodawstwa antyzbytkowego i uważali te postanowienia za całkowicie słuszne. Na ich poglądy wpływał również fakt, że byli wychowankami społeczeństwa mieszczańskiego i mendikantów, głoszących dla niego kazania. Zdaniem Stefaniego wydatki kobiet na stroje i ozdoby znacznie osłabiały państwo²⁶. Powodowały nie tylko spadek dochodów poszczególnych rodzin kupieckich (więcej pieniędzy przeznaczono na luksus, mniej na inwestycje), ale i zmniejszanie wpływów z podatków, co z kolei powodowało osłabienie państwa, np. na wypadek wojny. Zarówno Stefani, jak i Villani stoją na stanowisku, iż na-

²¹ G. Villani, 1980, dz. cyt., lib. X, cap. 245, XI, 11; XI, 41; M. Stefani, dz. cyt., rub. 371, 424, 466.

²² G. Villani, 1980, dz. cyt., X, 245.

²³ Tamże, XI, 11.

²⁴ Tamże, XI, 41.

²⁵ Tamże; warto zwrócić uwagę na proporcje nie tylko w kronice Villaniego, ale i w samym ustawodawstwie, między zakazami dotyczącymi strojów kobiecych i męskich.

²⁶ M. Stefani, dz. cyt., rub. 466.

leży ograniczyć i to w znacznym stopniu wydatki na luksus, a przede wszystkim zbytkowe stroje kobiece.

Wymiar ekonomiczny miesza się w kronikach z tonem moralizatorskim. Według kronikarzy kobiece suknie i ich ozdoby były nienaturalne, haniebne, wręcz brzydkie (*spiacevole*), a wprowadzane ustawy stanowiły zwycięstwo męskiego rozumu nad kobiecą pożądlivością²⁷. Wszyscy Włosi chwalili wprowadzane zakazy, ponieważ miały one im i ich miastom przynieść wiele pożytku²⁸. Villani pokazuje również nieskuteczność nowych praw. Żądne luksusu kobiety, nie oglądając się na koszt, sprowadzały sukna z Flandrii i Brabancji, by zastąpić te, których noszenie zostało zakazane. Ten proceder znacznie szkodził Florencji i dlatego próbowano go ograniczyć²⁹. Same ustawy zaś, jako wielce przydatne, przejmowały inne miasta Toskanii, na wzór Florencji wprowadzając je u siebie³⁰.

Zarówno wpływ wysłuchanych kazań mendikańskich, jak i całkowite przejęcie oficjalnego punktu widzenia państwa, wpłynęły na to, że Villani i Stefani uznali ustawodawstwo antyzbytkowe za wielkie osiągnięcie Florencji, potrzebne jej i bardzo korzystne. Uważali również, że przyniesie ono wiele pożytku jej mieszkańcom, a przede wszystkim pełnoprawnym obywatelom miasta, zajmującym się polityką i prowadzącym interesy kupieckie, czyli mężczyznom. To im bowiem najbardziej szkodziły kobiety nie znające umiaru w kupowaniu drogocennych ozdób i ubieraniu się w coraz to kosztowniejsze suknie³¹. Kronikarze widzieli szkodę nie tylko w olbrzymich wydatkach (*spese*), ale również, a może przede wszystkim, w zepsuciu obyczajów³². Potępiając kobietę za przesadę, nienaturalność i amoralność ich strojów, dołączali się do ogólnego głosu. Podobne przesłanie nieśli bowiem nie tylko kaznodzieje. Boccaccio uznał epidemię dżumy z 1348 r. za karę Bożą nałożoną na miasto, którą przewidział Dante w swej *Bońskiej komedii*, gdzie pisał o ohydzie i bezwstydnosci kobiet florenckich:

Lepsze oglądam czasy w jasnowidzie,
I niedalekie dzisiejszym, tak wierzę,
Gdy ku niewiastek florenckich ohydzie
Z ambon wyklinać będą księżę ręce
Taka, co piersi odsłania w bezwstydzie.
Jakiejż Germance, jakiejż Saracence
Trzeba duchowej lub innej przestrogi,

²⁷ G. Villani, 1980, dz. cyt., XI, 11.

²⁸ Tamże, XI, 41.

²⁹ Tamże. H. Manikowska, dz. cyt., s. 249.

³⁰ G. Villani, X, 153; pogląd Villaniego, że Florencja jako pierwsza wprowadziła ustawodawstwo antyzbytkowe, a inne miasta dopiero wzięły z niej przykład, jest nieprawdziwy, zob. H. Manikowska, dz. cyt., s. 249.

³¹ Niechęć do wydawania pieniędzy na reprezentację i luksus wyływała z przekonania (charakterystycznego w miejskim społeczeństwie kupieckim), że dochody powinny być zainwestowane.

³² Por. fragmenty obu kronik komentujące wprowadzone prawa: G. Villani, 1980, dz. cyt., XI, 11, XI, 41 i M. Stefani, dz. cyt., rub. 371, 466.

Aby chodziła w przystojnej sukience?
Gdyby wiedziały bezwstydnę, jak w srogięj
Pomście Bóg na nie gotuje pociski,
Już by otwarły usta wyciem trwogi³³.

Villani, urzędnik i lojalny obywatel swojego miasta, opisywał czasy jego świetności, uwypuklając wszystko to, co uznał za godne pochwały. Jednocześnie niepokoiły go wszelkie niepowodzenia i słabości państwa od klęsk żywiołowych, po wojenne. Za każdym razem też próbował znaleźć dla nich wytłumaczenie lub doszukać się ich przyczyny czy to w zjawiskach nadprzyrodzonych, czy w czynach ludzi³⁴. Wśród tych ostatnich znalazło się, piętnowane przez niego, zachowanie kobiet. Giovanni Villani, nie będąc wolny od powszechnie wyrażanych w średnio-wieczu poglądów wrogich kobiecie, wyliczał szereg cech i zachowań niewieścich, które przyczyniały się, lub nawet bezpośrednio spowodowały nieszczęścia na Republicę. W 1333 r. wylała rzeka Arno i spowodowała powódź we Florencji³⁵. Według kronikarza, była to kara za kobiecą pychę i nieograniczone wydatki na ozdoby i zbytek. Pycha (jeden z siedmiu grzechów głównych, wielokrotnie kobiecie przypisywany) oraz chciwość ściągnęły więc na miasto i wszystkich jego mieszkańców nieszczęście. Dla Villaniego było oczywiste, że powódź to kara Boża, a obarczenie winą kobiet było głosem za ustawodawstwem antyzbytkowym.

Kronikarz nie obarczał kobiet winą tylko za klęski żywiołowe. Według niego, miały one zły wpływ na mężczyzn, odciągały ich od obowiązków służenia państwu, a przez to niosły zagrożenie dla siły politycznej i dobrobytu Florencji³⁶. Po raz kolejny „nieładne i nieuczciwe dziwności stroju” dawały zły znak na przyszłość, groziły nie tylko klęską naturalną, ale i polityczną państwa. Podobny pogląd prezentował Stefani, opowiadał się za wprowadzeniem ustawodawstwa antyzbytkowego, które pozwoli, aby pieniądze zamiast na szaty zostały przeznaczone na prowadzenie wojen³⁷.

Z wyżej przedstawionych przykładów widać, że kobiety mają złe cechy, które przynoszą zgubę całemu państwu. Celem obydwu kronikarzy nie było przedstawienie pełnej osobowości kobiecej, kroniki miały przekazać to, co ważne dla istnienia państwa. Dlatego też Villani i Stefani pisali tylko o tym, co w ich mniemaniu przynosiło szkodę. Stąd tak negatywny obraz kobiety, ale negatywny z jednego punktu widzenia. Ponieważ obydwaj, i Villani, i Marchionne di Coppo, włączyli się w propagandę przeciwko zbytkowi, pisali o kobiecie próżności, pysze i chciwości, a potrzebę wprowadzenia ustaw argumentowali negatywnym wpływem, jaki mają te cechy kobiece na mężczyzn, a także osłabieniem państwa, które z tego wypływa.

³³ Dante Alighieri, *Boska komedia, Czyściciel*, tłum. E. Porębowicz, XXIII.

³⁴ Por. np.: tłumaczenie braku żywności w mieście niekorzystną konfiguracją ciał niebieskich charakterystyczne jest nie tylko dla Villaniego, podobnie np. Jan Długosz.

³⁵ G. Villani, 1980, dz. cyt., XI, 245.

³⁶ Tamże, XII, 4: *Ciò fu segno di futura mutazione di stato*.

³⁷ M. Stefani, dz. cyt., rub. 466.

Zarówno Giovanni Villani, jak i Marchionne di Coppo Stefani, pisząc swoje kroniki, przedstawiali równocześnie oficjalne stanowisko władz i swoje własne. Jako urzędnicy poprzez swoją działalność pozostawali związani ze sferą publiczną życia Komuny, a reprezentując ją, utożsamiali się z jej działaniami. Dlatego analizując język ich dyskursu, bardzo trudno mówić o indywidualnych cechach obydwu kronikarzy, spotkamy raczej słowa powszechnie używane oraz poglądy zakorzenione w świadomości florentryczyków. Ważniejsze natomiast jest to, że w obydwu kronikach piszący celowo używają określonych wyrazów, zestawiając je ze sobą, by w ten sposób zbudować pożądaną przez siebie obraz. We fragmentach dotyczących kobiet obraz ten pozostaje głęboko negatywny. Kronikarze, zgodnie z oficjalnym stanowiskiem Republiki, nie chcieli chwalić kobiet, ale napiętnować te wszystkie cechy, które według opinii współczesnych szkodziły państwu. Kobiecie działanie na niekorzyść państwa polegało zaś na rozpraszaniu i odciąganiu odpowiedzialnych za politykę mężczyzn od ich obowiązków. Stąd bardzo jednostronne spojrzenie Villaniego i Stefaniego na płęć żeńską i sprowadzenie negatywnego stereotypu słownego do dwóch kwestii, moralności i stroju.

Popierając wprowadzenie ustawodawstwa antyzbytkowego, Stefani pisał o *s frenato portamento d'ornamenti delle donne ed altre frasce* (niepohamowane noszenie ozdób przez kobiety i inne ladcznice)³⁸. Również Villani używa podobnych określeń *disordinato ornamento*, *disonesto ornamento*, *trasmaturato ornamento* (nieuporządkowane, hańbiące, nienaturalne ozdoby), *stranianze d'abito* (dziwactwa stroju). Przesada stroju powoduje wzrost *appetito* (apetyt, żądza) oraz pojawienie się wielu wad charakteru. Kobiety stają się: *vane*, *vanitose* (próżne), *disoneste* (nieuczciwe, pozbawione czci lub zhańbione), *spiacevole* (przykre). *Grande costo* (duże wydatki) powodują *grande danno* (dużą szkodę) w moralności, np. *vanagloria* (próżność) i *lussuria* (rozwiązłość)³⁹. Ten zestaw pejoratywnych epitetów zawiera różnicę pomiędzy kobietą zacną, szanowaną, jaką powinna być przestrzegająca prawa żona florenckiego mieszczanina, a prowadzącą niemoralne życie i mającą wszystkie wymienione złe cechy prostytutkę (przeciwstawioną bardzo silnie, także w języku prawa⁴⁰, kobiecie czcigodnej – *onesta*), wyrzucaną poza nawias społeczeństwa, któremu jej działalność przynosiła szkodę. Tym cechom kobiecym Villani przeciwstawia zalety mężczyzn, *ragione degli uomini* i *senso degli uomini* (rozum i zmysł mężczyzn)⁴¹.

Język służy więc kronikarzom florenckim do wzmocnienia tworzonych przez nich wizerunku kobiet i ułatwienia rozumienia ich niedobrego wpływu na losy państwa i kierujących nim mężczyzn. W kronikach brak ideału kobiecego, poza postacią świętej Katarzyny, której Stefani przypisał cechy przeciwstawne wymie-

³⁸ Tamże, rub. 371.

³⁹ *Vanagloria* i *lussuria* to dwa z siedmiu grzechów głównych, stale obecne w średniowiecznym stereotypie negatywnym kobiety.

⁴⁰ *I Capitoli...*

⁴¹ G. Villani, dz. cyt., XI, 11.

nionym powyżej kobietom, tworząc w ten sposób zbiór przymiotników, określających kobiece zalety: *santissima* (święta), *onesta* (uczciwa lub czcigodna), *netta* (czysta), *buona* (dobra)⁴². Pamiętać jednak należy, że na obraz świętej nałożyła się konwencja hagiograficzna⁴³. Mimo to pewne jest, że cech tych wymagano również od zwykłych kobiet (przede wszystkim *onesta*), co uzmysławiają inni autorzy, prezentujący typy idealne zarówno pozytywne, jak i negatywne.

Giovanni Villani i Marchionne di Coppo Stefani byli kronikarzami w podwójnej roli. Z jednej strony, jako urzędnicy i aktywni obywatele, pozostawali wiernymi Republice (swoje kroniki pisali przecież po to, by wysławiać jej świetność), z drugiej – wychowało ich społeczeństwo, któremu ton nadawali kupcy, i którego postawy ukształtowały, przynajmniej częściowo, kazania mendykantów. Ich kroniki odzwierciedlają więc punkt widzenia mieszczan florenckich, aktywnych kupców, przekonanych o wielkości swojego państwa i słuszności jego polityki. Jednocześnie był to jeszcze okres, w którym bardzo wyraźnie rysowała się opozycja pomiędzy kulturą mieszczańską a kulturą rycerską⁴⁴, przy czym zarówno Villani, jak Stefani, w swoich kronikach dali wyraz przynależności do tej pierwszej. Jest to tym wyraźniejsze, że kronikarze nie myśleli o obiektywnym przekazaniu dziejów, zależało im na wyrażeniu swoich poglądów na przeszłość i teraźniejszość miasta. Należy o tych kwestiach pamiętać, rozpatrując obraz kobiet w obydwu florenckich kronikach. Nie goszczą one zresztą w nich zbyt często. Kroniki opowiadały historię Komuny, a w niej kobieta nie odgrywała istotnej roli. Dlatego Villani i Stefani piszą o płci żeńskiej głównie wtedy, gdy państwo podejmowało wobec niej jakieś działania. Tak było w wypadku ustaw antyzbytkowych.

Obydwaj kronikarze przyjmują oficjalny punkt widzenia Republiki Florencji i uznają jej prawa za słuszne. Podkreślają konieczność wprowadzenia *leggi suntuarie* i ich znaczenie dla dobrobytu i chwały miasta i jego mieszkańców. Villani uważa ustawodawstwo ograniczające zbytek za jedno z głównych osiągnięć prawodawstwa florenckiego, uważając przesadnie, że rozwiązania statutów florenckich były prekursorskie. Wierzy też w konieczność powstrzymania chciwości, zachłanności i niemoralnego zbytku kobiet. Co więcej, to właśnie je czyni odpowiedzialnymi za niepowodzenia Florencji, zarówno polityczno-ekonomiczne, jak i te wynikające z klęsk żywiołowych.

⁴² M. Stefani, dz. cyt., rub. 773.

⁴³ O wzorcach świętych w średniowieczu zob.: G. Barone, *Le proposte agiografiche degli ordini mendicanti tra radicamento locale e dimensione sovranazionale*, w: *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Piza 1998, s. 175 i n.; L. Pellegrini, *Cultura e devozioni. I Fratri Predicatori, la politica e la vita religiosa in Europa tra il 1348 e il pontificato di Martino V*, tamże, s. 421; przede wszystkim zaś: A. Vauchéz, *Duchowość średniowiecza*; Gdańsk 1996, s. 109–120; tenże, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les proces de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981, s. 99–120, 243–248.

⁴⁴ O tym szerzej R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980, s. 215–279.

Fragmenty kronik dotyczące ustaw przeciw luksusowi są najważniejszymi mówiącymi o kobiecie i nastawieniu do niej kronikarzy. Oprócz nich spotykamy jeszcze w kronikach miejsca, w których Villani i Stefani piszą o kobietach, które w ich czasach odegrały ważną rolę. Rozwinięciem tej problematyki stały się te fragmenty kroniki Villaniego, w których przedstawia on negatywną stronę kobiecej natury. Ważne, że nie omawia wszystkich jej wad, ale jedynie te, które według niego szkodzą państwu i mężczyznom – obywatelom, a w które zostało wymierzone ustawodawstwo antyzbytkowe. Chodzi przede wszystkim o chciwość, niemoralność, pazerność i brak umiarkowania w gromadzeniu sukien i ozdób. Stosunek kronikarzy do płci żeńskiej jest więc niechętny.

Poza powyżej przedstawionymi, nie można w kronikach Villaniego i Stefaniego, znaleźć fragmentów mówiących o kobietach w sposób ogólny. Osobno natomiast należy zaopatrywać te nieliczne, które dotyczą sławnych kobiet owego czasu i nie podlegają generalizacji. Dotyczy to osoby Joanny Neapolitańskiej, przedstawionej w kronice Villaniego⁴⁵ i św. Katarzyny ze Sieny, o której pisał Marchionne di Coppo. Do tych dwóch, różnych i niezwykłych kobiet, kronikarze podeszli w odmienny sposób. Obraz Stefaniego jest bardzo pozytywny, ponieważ nałożył się na niego stereotyp hagiograficzny. Święta Katarzyna nie jest w nim zwykłą śmiertelniczką, ale kobietą, mającą zalety zwykłym kobietom niedostępne. Marchionne di Coppo w swoim spojrzeniu na osobę św. Katarzyny ze Sieny przeczy poglądom historiografii, która kobiety, nawet święte, podporządkowała woli mężczyzn reprezentujących Kościół⁴⁶.

Inaczej podszedł Giovanni Villani do Joanny Neapolitańskiej. Dla niego, wychowanego w społeczeństwie florenckim, nie do pomyslenia było, aby kobieta pełniła funkcję publiczną. Dlatego też nie potrafił nawet wysunąć przeciw niej zarzutów politycznych, cały negatywny osąd opierał się na ocenie jej życia prywatnego. Joanna była niedobrą żoną, chciwą i zdradliwą kobietą, kierującą się złymi, niewieściami instynktami i w związku z tym niedorosłą do sprawowania rządów. Wydaje się, że nie podobająca się Villaniewi królowa Neapolu została wykorzystana przez niego jako przykład mający udowodnić, jak źle się dzieje, gdy kobieta wykracza poza przeznaczoną jej w społeczeństwie przestrzeń. Podejście kronikarza do królowej stanowi niejako podsumowanie tematu obecności kobiet we florenckim kronikarstwie. Kobieta została wykluczona z życia publicznego i przez to nie wzbudzała zainteresowania kronikarzy.

⁴⁵ G. Villani, 1980, dz. cyt., XII, 52, 111, 112, 113.

⁴⁶ B. A. Mulder-Bakker, *Views of the laity: women and religious teaching in the Low Countries*, w: *Vita religiosa e identità politiche...*, s. 323.

JERZY SZCZYRBA
Kielce

CYKLICZNE FORMY MUZYKI CHÓRALNEJ I ICH SAKRALNE ŹRÓDŁA

WPROWADZENIE

Za *Małą encyklopedią muzyczną* (PWM 1981, s. 188) zacytuję, że „o formach cyklicznych można mówić również w odniesieniu do złożonych form wokalnych i wokально-instrumentalnych, np. kantata, opera, oratorium, msza; tam jednak o cykliczności dzieła decyduje struktura tekstu słownego oraz koncepcja dramatyczna lub liturgiczna, a nie tylko konstrukcja muzyczna”. Nie jest to jednak kompletny wykaz form cyklicznych ze względu choćby na tekst. Należy go więc uzupełnić, opierając się na praktyce chórów filharmonijnych, które w dyżurnym repertuarze dysponują takimi kategoriami utworów, jak spokrewnione z kantatą np. *Te Deum*, a z oratorium *Pasja* i *Stabat Mater* oraz *Requiem* jako mszą żałobną. O tym jednak w bardziej usystematyzowany sposób powiemy dalej, przy omawianiu roli tekstu literackiego i jego formotwórczej roli oraz artystycznym znaczeniu w utworze. Można jeszcze uzupełnić formami zbliżonymi do *oper*, tj. *operetką* i *musicalem*, które choćby jako montaż estradowe bywają także wystawiane na scenach filharmonijnych. Należy zastanowić się nad różnicami stylistyczno-wykonawczymi w omawianych formach różnych epok historyczno-muzycznych. Warto jednak skonstatować, że praktyka wykonawcza w poszczególnych okresach w muzyce obejmowała całościowo wszystkie formy zarówno kameralne, wokalne, instrumentalne, a także mieszane – złożone z tychże. Zatem nad tym problemem proponuję zastanowić się łącznie, bez specjalnej klasyfikacji na formy tylko wokально-instrumentalne i tylko – cykliczne, bo styl muzyczny obowiązuje solistów i również w krótkich, jednoczęściowych utworach, a nie tylko w bombastycznych i monumentalnych dziełach.

I. TRADYCJE WYKONAWCZE PRAKTYKI WOKALNO-INSTRUMENTALNEJ W STYLISTYCE MUZYCZNEJ RÓŻNYCH EPOK

Na początek krótkie wprowadzenie ogólne dotyczące nie tylko wokально-instrumentalnego aparatu wykonawczego, ale wszystkich możliwych środków realizacji nie tylko odtwórczych, a także kreatywnych funkcjonujących na przestrzeni wieków historycznie związanych w ogóle z muzyką. Są tu m.in. zapowiedziane w tytule cechy uniwersalne. A mianowicie już w XIII w. – tj. w *średniowieczu* – szkoła Notre-Dame rozpoczęła nieustanny proces komplikacji środków dźwiękowych, a Monteverdi w *renesansowym* okresie otworzył muzyce nowe perspektywy na najbliższe 300 lat, jak twierdzi Tadeusz A. Zieliński w książce *Style, kierunki i twórcy muzyki XX wieku*. Tenże właśnie autor posunął się dalej w hipotetycznym, jak mniemam, twierdzeniu, gdyż jak wszystkiego, co nie wymierne w sztuce, tak i tu nie da się zmierzyć, zważyć i do końca zdefiniować. Skonstatował bowiem, że w istocie dopiero muzyka współczesna jest radykalnie odmienna od „muzyki dotychczasowej, tradycyjnej”. Sięgając do źródeł „wielkiej rewolucji” w muzyce, która była swoistym początkiem końca muzyki tradycyjnej, Zieliński wskazuje na trzy etapy tejże rewolucji: 1 – od Beethovena w *klasycyzmie*, 2 – przez *romantyków* Wagnera i Liszta i ich ideowo-artystycznych spadkobierców przełomu poprzednich stuleci Debussy’ego, Skriabina i Ryszarda Straussa, 3 – aż do twórczości *klasyków XX wieku* Bartoka, Strawińskiego i Schonberga.

Jest oczywiste, że okresy obejmujące muzykę *średniowiecza* i *renesansu*, to charakterystyczne dla tej epoki wykonawstwo twórczości chóralnej *a cappella*. W okresie *baroku* nie ma jeszcze wyraźnego rozdzielenia partii głosów chóralnych od roli i funkcji instrumentacyjnej zespołu instrumentalnego, aby można było mówić o akompaniamencie, lub nawet o orkiestrze, choć w odniesieniu do barokowego zespołu instrumentalnego używa się nazwy orkiestra, jednakże z dodatkowym słowem „orkiestra barokowa”, co wskazuje na potwierdzenie powyższego wywodu na temat definicji i ogólnego rozumienia terminu „orkiestra symfoniczna”, a o takim zespole tutaj mowa, jeśli używamy określenia ogólnego „orkiestra”. Stąd zapewne powszechnie używane określanie wielkich form wokально-instrumentalnymi, a nie wokально-orkiestrowymi czy chóralno-orkiestrowymi jeszcze ze względu na udział solistów wokalistów, a nie samego chóru. Istnieje tutaj również aspekt roli wokalnej i instrumentalnej w sensie równorzędności lub podporządkowania jednego z tych aparatów współwykonujących dzieło wokально-instrumentalne. Można to zdefiniować przez określenie roli akompaniamentu, który dotyczy zwykle zespołu instrumentalnego. *Akompaniament* ma tę właśnie cechę, że jest tylko podpórką i towarzyszeniem, o czym nawet świadczy etymologiczna konotacja tego słowa. Orkiestra ukształtowała się dopiero w tzw. okresie *manheimskim*, a więc we wczesnym *klasycyzmie*. Zatem o akompaniamencie orkiestry można mówić raczej w odniesieniu do faktury *homofonicznej*. Oczywiście że w dalszych okresach, takich jak: *romantyzm*, *neoromantyzm* czy muzyka XX

wieku mamy także do czynienia z pastiszami i stylizacjami *współczesnymi* muzyki dawnej, co nie zmienia podstawowego i ogólnego podziału na powyższe historycznie ukształtowane style i kierunki.

Realizacja wykonawcza dzieła napotyka najpierw na podstawową potrzebę identyfikacji utworu z jego własnym podłożem niejako stylistyczno-historycznym, obowiązującej wszystkie utwory z danej epoki – w pierwszej płaszczyźnie, a następnie wydobyć indywidualnych cech charakterystycznych tylko dla tego jednego utworu – jako płaszczyźnie interpretacyjnej niepowtarzalnej dla jakiegokolwiek innego utworu.

Po tych ogólnych dywagacjach, dotyczących różnic stylistycznych w różnych epokach, przejdźmy do praktyki specyficznej dla zespołów wokально-instrumentalnych, temu poświęcam następujący podrozdział, traktujący oddzielnie o sprawach zespołowo-instrumentalnych, a problemach wokalnych związanych ze śpiewem czy realizacją treści werbalnej.

1. Różnice i podobieństwa w problemach wykonawczych muzyki dawnej, klasycznej i romantycznej

Aparat wykonawczy. W recenzjach prasowych koncertów poza krytyką bywa także zawarta pewna doza dydaktyki, a więc pouczenia wykonawców o wadach i walorach realizacji artystycznej. Dotyczy to w niektórych przypadkach w ogóle doboru repertuaru, a więc krytyki gustu stylistycznego, a także jakości interpretacji – od stylu po techniczno-wykonawcze detale. Jako przykład zacytuję tego typu recenzję: „Gustaw Mahler, [...] opracował na orkiestrę smyczkową [...] *Kwartet f-moll op. 93* [Beethovena – przyp. J.S.]. Tą właśnie orkiestrą wersją rozpoczął się koncert *Deutsches Kammerorchester Berlin*. Wielbię Mahlera, ale zgadzam się z tymi, którzy orkiestrą wersję *Kwartetu f-moll* uważali za chybioną. Współdziałanie czterech pojedynczych instrumentów [...] jest czymś zupełnie innym niż współdziałanie grup instrumentalnych. A utwór Beethovena ma zdecydowanie kwartetową fakturę. To, co wspaniale brzmi w kwartecie, jest dysonansem w orkiestrze [...], chromatyczne pochody skrzypiec brzmiały po prostu nieczysto [...], obecność i interwencja dyrygenta niweczyła intymność kameralnego muzykowania *rec. A. Woźniakowskiej, Juwenilia, Wielkanocny Festiwal Beethovenowski* „Dziennik Polski” nr 95, s. 5, 21 IV 2000 r.

Analogizując sytuację, można skrytykować tych dyrygentów, którzy realizują dzieła oratoryjno-kantatowe J. S. Bacha z dużymi chórami, a nie z kameralnymi zespołami wokalnymi, jakimi zaledwie dysponował ten lipski kantor. Podobnie można dziś krytykować funkcję współczesnego dyrygenta w tychże utworach Bacha w kontekście historycznych ról kierowania ówczesnymi wykonaniami od organów czy z *cembalo*. Utwierdza nas w takim przekonaniu wiedza już nie tyle odkrywana, co wtórnie przekazywana na ten temat na różnych sympozjach, a także m.in. mnie osobiście podczas uczestnictwa w Międzynarodowej Konferen-

cji Naukowej nt. „Z zagadnień twórczości J. S. Bacha” zorganizowanej 13–14 kwietnia 2000 r. w WSP w Kielcach. Mianowicie prof. Thomas Kramer przypomniał, że obecnie mamy do czynienia z powrotem do źródeł barokowej praktyki wykonawczej. Popularność tej tezy wzmacniają dziś obiegowe, bo prasowe wypowiedzi na ten temat, a mianowicie: „...nadal nic byśmy nie wiedzieli o bachowskich pasjach, gdyby nie Feliks Mendelssohn. Wykonanie *Pasji wg św. Mateusza* siłami berlińskiej Singakademie w 1829 r. uświadomiło światu doskonałość sztuki Bacha [...], a pojawienie się w Lipsku Bacha było równocześnie syntezą tradycji i nowoczesności”, (cyt. za A. Ginał, która jest autorką artykułu *Męka Pańska według Bacha*, zamieszczonego w „Gazecie Krakowskiej” 21 IV 2000 r., s. 21.).

Podają to różne źródła, a ja za jednym z nich przypomnę, że J. S. Bach do *Pasji wg św. Mateusza* oprócz podstawowej obsady instrumentalnej zapotrzebował w „Podaniu do Rady Miasta Lipsk [...] chór chłopięcy z każdego głosu dwóch lub trzech chórzystów – czyli liczba członków chóru obejmująca od około 10 do 12 śpiewaków, więcej nie!” (cyt. z tłumaczenia referatu *Muzyka Bacha w historycznej interpretacji XX wieku* – źródło: konferencja naukowa). Ciekawe będzie przytoczenie składu chóru krańcowo odmiennego, bo aż 360-osobowego potrzebnego do wykonania *Requiem Hektora Berlioz*a (podają za *Małą encyklopedią muzyczną*, s. 727). Taką bombastyczność chóru usprawiedliwia jeszcze większy skład orkiestry do tego utworu. Ale nie tylko liczebność orkiestry i monumentalizm charakteru muzyki ma tutaj znaczenie, bo przecież w beethovenowskiej *Missa solemnis* czy w *IX Symfonii* chór musi być liczebnie dwukrotnie większy niż np. w *Requiem Mozarta*, mimo że obaj kompozytorzy należą do tego samego okresu i stylu *klasyków wiedeńskich*. Choćby już na podstawie tych krańcowych faktów można pokusić się o sformułowanie tezy, że obsada chóru może zależeć nie tylko od stylu i epoki, ale także od indywidualnego charakteru dzieła. W przypadku wykonania *Requiem* Verdiego lepiej połączyć dwa chóry, jak np. 5 kwietnia 2001 r. w Filharmonii Świętokrzyskiej – Polskiego Radia Kraków i Filharmonia w Kielcach, liczące po 45 osób, niż np. ryzykować wykonanie jednym z nich przy tak dużej i rozbudowanej orkiestrze.

Tekst. Istnieje niewątpliwie problem wyboru, czy tekst, a bezpośrednio jego nośnik, jakim jest dykcja w dziełach oratoryjno-kantatowych, może być na drugim planie w stosunku do bardzo ciemnej barwy stosowanej przez niektóre chóry. Chyba bowiem nikogo tu nie trzeba przekonywać, że stosowanie w śpiewie bardzo ciemnej barwy utrudnia emitowanie tekstu, zwłaszcza w odniesieniu do spółgłosek. Tymczasem nie można np. za pomocą jasnej barwy oddać żalu jako środka ekspresji i wyrazu artystycznego niezbędnego w wykonaniu jakiegokolwiek *Requiem*, nie mówiąc już o *Pasji Męki Pańskiej*. Zbiorowe – chóralne wykonanie tego typu utworów jest pod tym względem trudniejsze niż w partiach solistów, dlatego że w chórze zacierza się czytelność artykulacji, a rozjaśnienie barwy jest praktycznym sposobem stosowanym np. przez recytatorów i aktorów.

W istniejącej na ten temat literaturze można natknąć się na różne podejście do znaczenia dykcji w wykonaniach chóralnych. Antoni Szaliński w pracy *Problemy wykonawcze współczesnej muzyki chóralnej* (COMUK 1974, s. 72) stwierdza, że „sprawa znaczenia tekstu słownego w utworze muzycznym budziła zawsze różnego rodzaju niepokoje, wahania i dyskusje wśród kompozytorów, wykonawców i słuchaczy. Jeszcze większe spory wybuchały na tle sposobu traktowania słowa i jego stosunku do muzyki. [...] Zresztą dbałość o wyrazistość tekstu nie u wszystkich jest jednakowa, dotyczy to również wykonawców”. Ułatwieniem zrozumienia tekstu, dodaje A. Szaliński, jest wykorzystanie znanych hymnów, psalmów i sekwencji w języku łacińskim, np. *Stabat Mater* Palestriny, Pergolesiego, Gounoda, Rossiniego, Verdiego, Dvoraka, Poulenca oraz kompozytorów polskich: m.in. Szymanowskiego, Sikorskiego, Pendereckiego. Następnym przykładem wielokrotnego wykorzystania przez kompozytorów różnych epok jest MSZA i oparte na jej formie tekstowej wielkie dzieła wokально-instrumentalne z udziałem głosów solowych u takich kompozytorów, jak np.: Bach, Mozart, Beethoven, Liszt, Bruckner, Janacek, Martinu, Strawiński. To samo dotyczy odrębnego typu mszy – za zmarłych, tj. REQUIEM, którego formę do doskonałości doprowadzili tacy twórcy, jak: Mozart, Brahms i Verdi, a dalej rozwinęli: Britten, Martin i Penderecki. Zresztą ten ostatni wiąże się bliżej z innym formalno-tekstowym typem dzieła na głosy solo, chór i orkiestrę, jakim jest PASJA. Utwór muzyczny, którego podstawę stanowi tekst jednego z czterech ewangelistów. Za *Małą encyklopedią muzyczną* (s. 752) przypomnę, że pasje z udziałem chóru wielogłosowego tworzyli już w XVI w. m.in. O. di Lasso, da Vittoria, Obrecht i de Rore. W XVII w. ukształtowała się forma pasji z recytatywami, ariami i chóralnymi psalmami opartymi na nowym tekście. Ten typ pasji reprezentują utwory Schutza, Bacha i Telemana. W XX w. pasję wskrzesił Penderecki, wykorzystując tekst łaciński w brzmieniu:

PASSIO ET MORS DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI SECUNDUM LUCAM, co znaczy – Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa wg św. Łukasza. Drugie dzieło pasyjne Pendereckiego jest oparte na tekstach starocerkiewnych, łacińskich i greckich i nosi tytuł UTRENIJA, tzn. JUTRZNIA, i składa się z dwu głównych części: 1. Złożenie Chrystusa do grobu, 2. Zmartwychwstanie (Pascha).

Posługując się retoryką, przyjętą w już wyżej cytowanej książce A. Szalińskiego, należy skonstatować, że „utwory religijne i świeckie pisane do tekstów łacińskich lub innych, dawnych, stanowią pierwszy wielki dział muzyki wokalnej i wokально-instrumentalnej. Można tu włączyć utwory z tekstami tłumaczonymi z łaciny lub tworzonymi na wzór dawnych hymnów i pieśni, od *Bogurodzicy* i *Melodii na Psalterz Polski* Mikołaja Gomółki – do pięknych tekstów Jana Kochanowskiego (przekład *Psalmów Dawidowych*) – na chór mieszany *a cappella*, do *Egzorty* Tadeusza Bairda – na głos recytujący, chór mieszany i orkiestrę z tekstem starohebrajskim [...]”. Inne pozycje muzyki kościelnej znajdujące się w repertuarze większych chórów filharmonicznych, to: TE DEUM, VENI CREATOR. Dru-

gi dział wg A. Szalińskiego stanowią utwory, w których tekst literacki (poezja lub proza) bywa użyty w partiach wokalnych niektórych symfonii, np. w IX SYMFONII Beethovena, czy III SYMFONII Szymanowskiego. Niesposób nie wspomnieć choćby o specyfice tekstów w ORATORIUM. *Mała encyklopedia muzyczna*, na s. 715 podaje dwa typy istniejące na przełomie XVI i XVII w. we Włoszech: 1) łacińskie – *oratorio latino*, które cechowała przewaga partii chóralnych, 2) ludowe – *oratorio volgare* o przewadze partii solowych. Następnie Carrissimi w XVII-wiecznej Wenecji przyjął zasadę 2-częściowości i zastosował środki wykształcone na gruncie opery, jak: recytatywy, arie, duety, chóry, partie instrumentalne. Później ta praktyka przeniknęła do szkoły rzymskiej, gdzie zyskały supremację fragmenty chóralne, np. u Scarlattiiego i Hassego, a wczesne oratoria Haendla, m.in. *La Resurrezione*, wykazują wpływy opery neapolitańskiej, czego wyrazem są licznie wyodrębniające się partie solowe. Oprócz tekstów włoskich i łacińskich najwięcej jest oratoriów niemieckojęzycznych, a to za przyczyną takich twórców, jak: Bach, Haendel, Haydn, Beethoven, Mendelsohn i inni. Oczywiście używano również innych języków, np. francuskiego – Berlioz, Franc, a także narodowych języków, m.in. polskiego w *Stabat Mater* Szymanowskiego, alternatywnie używanego z łaciną.

KANTATA – cytuję za *Małą encyklopedię muzyczną* (s. 475) – „od opery i oratorium różni się mniejszymi rozmiarami i większą różnorodnością tekstów, na które składają się utwory liryczne, epickie, dramatyczne, mitologiczne, religijne [...]. Forma ta wchłonęła elementy motetu, koncertu wokalnego i chorału protestanckiego”. Komentując tę konstatację, można chyba bez ryzyka stwierdzić, parafrazując ww. cytat, że z kolei kantatę wchłonęło oratorium, bo z jakichże większych części składają się oratoria Bacha, jak nie z kantat? W ten sposób, traktując o tekście, nie uniknąłem szerszej dywagacji na temat form muzycznych, które, jak ustalono, są elementem wtórnym w stosunku do tekstu, bo na nich kompozytorzy opierali i nadal opierają koncepcję artystyczną całego dzieła wokально-instrumentalnego od piosenki po cykliczne dzieło oratoryjno-kantatowe.

Szersze omówienia form wokально-instrumentalnych wykraczałyby tutaj poza tytułowe znaczenie tekstu w tego rodzaju muzyce. Zatem nie tu miejsce, aby dokładniej opowiadać historię form chóralno-orkestrowych. Tyle bowiem, co zostało tutaj na ten temat powiedziane, chyba wystarczy w kontekście wyjaśniania roli tekstu w utworach chóralnych. Ważność treści literackiej każdego utworu literacko-muzycznego jednoznacznie uzasadnia szacunek realizacji wykonawstwa z właściwą dykcją, dającą szansę słuchaczowi pełnej percepcji tekstowej i muzycznej. Stąd niesłuszne są tendencje ignorowania elementu literackiego na rzekomą korzyść w wyrazie muzycznym.

Problem samej wymowy wiąże się także z tradycją wykonawczą, np. łacina w *Requiem* Verdiego bywa wymawiana w niektórych słowach po włosku. Dotyczy to zwykle następujących słów: *requiem* – wymawiane jako *rekliem* (zapis wg fonetyki w języku polskim) zamiast łacińskiej wymowy *rekwiem*, *decet* = *deczet*

zamiast *decet*, *resurget* = *resurdżet* zamiast *resurget*, *coeli* = *czeli* zamiast *celi*, *quando* = *klando* zamiast *kwando*, *luceat* = *luczeat* zamiast *luceat*, *parce* = *parcze* zamiast *parce*, *quam* = *klam* zam. *kwam*, *Christe* = *Kriste* zamiast *Christe*. Natomiast w *Requiem* Fauree, łacińskie słowo *Jerusalem* jest często wymawiane po hebrajsku jako *Jeruszałajm*.

Agogika. Tempo wykonywanych utworów na próbach roboczych różni się od tempa koncertowego, tzn. artystycznie właściwego. Tempa ćwiczebne są uzależnione od stopnia trudności utworu i poziomu artystycznego oraz zaawansowania muzycznego zespołu. Natomiast tempo koncertowe, oprócz niewątpliwej wyżej wymienionej ostatniej zależności, dotyczy także estetycznego i wyrazowego elementu wykonania, a więc interpretacji. Tutaj warto poruszyć dwa współcześnie istotne aspekty czasu trwania utworów dawnych epok. Pierwszy, kiedy utwór, w którym zawarty jest spory ładunek motoryczny, czyli dużo rytmów rozdrobionych, uważa się za efektywny wtedy, kiedy jest wykonany w ekstremalnie szybkim tempie. Daje to wrażenie dużej sprawności technicznej zespołu, odwagi dyrygenta i tzw. „postępu cywilizacyjno-kulturowego w sztuce”. Drugi aspekt, gdy szybkie tempo wykonania utworu wiąże się z czasem trwania utworu. Tempo dzisiejszego życia i wielorakość zadań zawodowych i egzystencjalnych spowodowała swoistą niecierpliwość, nie pozwalającą na słuchanie muzyki na koncertach przekraczających np. dwie i więcej godzin, jak np. *Pasja wg św. Mateusza* J. S. Bacha.

Pozostaje oczywiście pytanie, czy takie podejście interpretacyjne jest dobre, tzn. czy odpowiada rygorom stylistycznym i estetycznym, a także **zwykłej prawdzie historycznej, związanej z tzw. tradycją wykonawczą?** Na pewno nie, jeśli idzie o miejsce koncertu, jakim jest kościół w przypadku muzyki religijnej. Jak wiadomo akustyka kościelna nie zawsze, a raczej rzadko sprzyja szybkim tempom, gdyż wszechobecny pogłos nie daje szans usłyszenia choćby jednej frazy, bez nakładanej na nią w pogłosie fraz poprzednich. Zwłaszcza w muzyce polifonicznej *baroku* technika imitacji jest przez pogłos redukowana do poziomu chaosu dźwiękowego. Z jednej więc strony i wybór kościoła ze względu na pogłos, a także dostosowanie tempa wykonania utworu powinny umożliwiać realizację artystyczną adekwatną do jej pierwotnego przeznaczenia – w przypadku muzyki kościelnej decyduje jej modlitewny i liturgiczny charakter, a nie motywacyjna tendencja do zyskania łatwego poklasku za szybkość, sprawność techniczno-wykonawczą i brawurę obcą temu stylowi. Niecierpliwość słuchaczy także w takim przypadku musi być wystawiona na próbę!

Dynamika. Kontrasty dynamiczne, bo do takiej relacji w istocie rzeczy sprowadza się zagadnienie proporcji głośności poszczególnych części, cząstek i cząsteczek w utworze muzycznym. Truizmem będzie, jeśli przypomnę, że w muzyce dawnej, tj. *średniowiecznej*, *renansansowej* i *barokowej* nie stosuje się większego *crescendo*, *diminuendo* niż w ramach tzw. *frazowania* i to w ściśle określonej kategorii *piano* lub *forte*. Dopiero stopniowo w okresie *klasycyzmu* dochodzi

pianissimo, *mezzopiano*, *mezzoforte* i *fortissimo*. Natomiast okres romantyzmu i współczesny pozwala wykonawcy na stosowanie szerokiego asortymentu dynamicznego – od pięciu *ppppp* do tyłuż *fffff*, a także *crescendo* – *diminuendo* między nimi. Warto jeszcze przypomnieć tę popularną maksymę, że najogólniej ujmując w utworach polifonicznych, a w szczególności w *fugach* dynamikę różnicuje się w zależności od tematu i kontrapunktu. Temat powinien być wyeksponowany, a kontrapunkt nie może tematu zagłuszyć. Do tradycji wykonawczej w obrębie omawianej dynamiki można w muzyce dawnej także zaliczyć *frazowanie*, tj. wypuklanie niektórych drobniejszych części frazy muzycznej jako naturalnej ekspresji wykonawczej. Oczywiście w muzyce dawnej nie może być mowy o jakichś punktach kulminacyjnych bardzo eksponowanych, to dopiero stało się manierą *romantyczną*. Koncepcja dynamiczna w utworze zresztą powinna opierać się na indywidualnym charakterze utworu. Na przykład w *Requiem* Mozarta, gdy chór żeński śpiewa bardzo spokojną sekwencję, nie może być mowy o tzw. „wybrzuszaniu” frazy, co zakłóciłoby spokojny i modlitewny nastrój tego momentu.

Artykulacja. Podobnie jak dynamika, również artykulacja dźwięku jest tematem, który można uczynić w odniesieniu do różnych stylów i kierunków muzycznych samodzielny, pogłębionym tematem dywagacji muzykologicznych bądź teoretyczno-muzycznych. I znów truizmem będzie, jeśli przypomnę o wszech obowiązującym *portato*, *non legato*, *marcato*, *leggiero* itp. kategoriach charakterystycznych dla muzyki dawnej. Oczywiście każdy z kompozytorów w okresach składających się na ten rodzaj muzyki ma indywidualne przypadłości, o których się „ani filozofom, ani muzykologom, ani teoretykom muzycznym nie śniło”. Na przykład jeśli idzie o artykulację w muzyce bachowskiej, to sądzę, że poza przypisywanymi jej przez ekspertów cechami, zawarty w tej muzyce potencjał *artykulacyjno-dźwiękowy* powinien wzmacniać charakterystyczną dla niej pulsację rytmiczną, pozwalającą jednocześnie na synchronizację polifonicznych przebiegów rytmiczno-melodycznych. Bez takiego podejścia niemożliwe jest poprawne wykonanie np. 5-głosowej fugi *Credo*, a także *Confiteor* wraz z *Et expecto resurrectionem* z *Mszy h-moll*.

Z kolei w specyficznych dziełach, zwłaszcza o charakterze ilustracyjnym, artykulacja może mieć kluczowe znaczenie. Jako przykład *Juże* z oratorium *Cztery pory roku* – *Józefa Haydna* słyszałem na kanale TV „3 Sat” wykonane absolutnie *non legato* z tendencją *sforzato*, co podkreśliło krewki charakter haydnowskiej wizji jesieni. Natomiast u tego samego kompozytora we wstępie do oratorium *Stworzenie świata*, nad którym już pracowałem, na tekście: *Und der Geist Gottes schwebte auf der Flache der Waser*, co w wolnym przekładzie znaczy *W mroku tym Boży Duch unosił się nad wodami* – chór śpiewa *sotto voce*, by nagle na słowa *und es ward Licht / I stało się światło* lub jak kto woli *I nastał dzień* zabrzmiało *subito forte*. Mamy tu więc z najlepszym przykładem ilustracji artykulacyjnej i dynamicznej zarazem, gdyż w realizacjach muzycznych o charakterze ilustracyj-

nym zwykle jeden środek, tzn. sama dynamika bez wsparcia artykulacyjnego nie wystarcza do osiągnięcia całkowitego efektu artystycznego.

2. Interpretacja utworów współczesnych

Muzyka współczesna, najogólniej ujmując, zaczęła się od kierunku zwanego ekspresjonizmem u klasyków wiedeńskich nowej muzyki XX w.: Berga, Schonberga i Weberna. Ale o jaki ekspresjonizm w muzyce współczesnej chodzi? Czy o taki związany z ekspresją odtwórczą osobowości artystycznej dyrygenta? Też, ale głównie w nowej muzyce chodzi o ekspresję zaprojektowaną w technice kompozytorskiej, jak dodekafonia, aleatoryzm, serializm, punktualizm, a także nowatorskiej sonorystyce, harmonii czy instrumentacji lub innych, np. wokalnych środkach wyrazowych. Ale także postawa i sam stosunek emocjonalny czy intelektualny dyrygenta może uwspółcześnić lub zarchaizować interpretację partytury. Rozpatrzmy jednak te dwie opcje po kolei. Twórczemu dyrygentowi dziś nie wystarczy partytura i zawarte w niej elementy muzyczne. Może on dotrzeć do motywu powstawania dzieła i jego drogi twórczej dzięki coraz to nowelizowanej i weryfikowanej wiedzy muzykologicznej. Pogłębiona interpretacja oparta jest na analizie intencji kompozytora przed i podczas aktu tworzenia. Wiedzą podstawową jest ogólniejsza orientacja na temat stylu i kierunku w sztuce, natomiast szczegóły i innowacje muzykologiczne stanowią ostry dodatek zwieńczający dzieło. Pełna interpretacja wykorzystuje nie tylko wprost zmysłowe byty, tj. nuty i dźwięki, jako immanentne cechy tworu, ale także ich transcendentalną resztę, czyli ducha twórczości, który tkwi w wyobraźni i wrażliwości estetycznej dyrygenta. Zresztą nie dotyczy to wyłącznie zmiennych elementów muzycznych decydujących o wyrazie artystycznym utworu, takich, jak: agogika, dynamika, artykulacja czy barwa dźwięku oraz sonorystyka. To coś się nie daje ani spostrzec, ani zdefiniować materialnymi cechami. To się daje wyczuwać już od pierwszej właściwie pod tym kątem prowadzonej próby. W niektórych poradnikach dla dyrygentów mówi się o tym, że to jest magia sztuki dyrygenckiej. Tymczasem nie chodzi tutaj o psychofizyczny czar czy charyzmę dyrygenta, lecz o ducha epoki, który jest obecny w kreowanej muzyce od pierwszego do ostatniego taktu. Tym bardziej w przypadku nowej muzyki dyrygent jest współtwórcą dzieła, gdyż najnowsze notacje, to nie są tradycyjne nuty, lecz bardziej idiomatyczne znaki graficzne, które można zidentyfikować mniej lub bardziej trafnie z intencją kompozytora. Wprawdzie w partiach chóralnych daje się to nowatorstwo ograniczyć do dodekafonii, nowego modalizmu czy bitonalności, a nowatorstwo ogranicza się do tricków tekstowo-fonematycznych oraz dynamicznych, artykulacyjnych i emisyjnych. Jednakże te klastery, portamenta, zawodzenia, chichy i przeraźliwe jęki i krzyki bardziej są dodatkiem do normalnych sformułowań na miarę tradycyjnej już dziś atonalności. Zresztą współczesna muzyka religijna w realizacjach z udziałem chóru choćby w utworach Józefa Świdra czy Henryka Mikołaja Górec-

kiego absolutnie są tonalne z elementami jej modalnego czy chromatycznego rozszerzenia, co czynili już wcześniej impresjoniści. Można także pomarzyć, aby utwory z udziałem chóru mogły być np. oparte o stylistykę pastiszową, z wykorzystaniem heterofonicznych tradycji kultury wokalnejszakazkiej, niż miałyby to być ich specjalny współczesny język wokalny-muzyczny – chyba że będzie stworzony sztucznie za pomocą komputera, bo człowiek z krwi i kości w chórze powinien śpiewać, a jeśli np. stęka i jęczy, to przestaje być wokalistą i chórzystą. Stąd postawa kreatywna dyrygenta wydaje się mieć tutaj duże znaczenie, by nawet najśmielsze inicjatywy z pogranicza efekciarstwa wokálnego sprowadzić do poziomu wokalny-muzycznego, o ile ogólnie utwór jest tego wart.

Jeśli idzie o tę właśnie drugą, twórczą możliwość elementu nowatorstwa we współczesnych kompozycjach chóralnych, to zobaczymy, co na ten temat myślą autorytety. Bogusław Schaffer w pracy *Nowa muzyka* (s. 25) systematyzuje te enigmatyczne jednak zjawiska i twierdza, że „muzyka współczesna – jest pod wieloma względami bezspornie rezultatem ewolucji muzyki, lecz w istocie rzeczy bardziej jest zaprzeczeniem dawnej muzyki, odwróceniem się od dawnych stylów niż nowym stylem, zamkniętym w nowych kategoriach technicznych, dźwiękowych i formalnych. [...]”. Dalej autor dywaguje i systematyzuje współczesną twórczość, powołując się na Adorno i innych znawców zagadnienia. Samo wyłożenie tych klasyfikacji i zdefiniowanie procesów twórczych, technik kompozytorskich, nowych środków wyrazu artystycznego i jeszcze innych zjawisk, do których określenia trzeba by zastosować kolejną serię definicji przy użyciu nowej aparatury pojęciowej, gdyż tradycyjne pojęcia teorii muzyki nie są tu adekwatne. Myślę, że powyższe uzasadnienie niemożności precyzyjnego i zarazem trafnego ustalenia konotacji terminu „muzyka współczesna” najtrafniej ilustruje jej istotę i sedno. Toteż każde wykonanie utworu współczesnego powinno mieć bardzo indywidualną i niepowtarzalną interpretację w przeciwieństwie do utworów tradycyjnych, gdzie obowiązuje tzw. tradycja wykonawcza. Zdarza się, że życie niektórych utworów współczesnych jest do tego stopnia niepowtarzalne i oryginalne, że odbywa się to jedyne wykonanie, gdyż zaczęło i skończyło się na prawykonaniu. Niekoniecznie staje się tak dlatego, że jest to utwór mało interesujący czy słaby. Bywa, że słaba jest jego promocja, co w muzyce poważnej, komponowanej przez współczesnych kompozytorów, jest smutną normalnością. Z pewnością mogłyby pomóc nagrania, a koncerty byłyby tylko formą promocyjną. Muzyka rozrywkowa w tym zakresie wyprzedziła swoją starszą i poważniejszą siostrę. Trzeba jeszcze dodać, że nagrywanie chóru z repertuarem współczesnym jest najtrudniejszym zadaniem artystycznym zarówno dla dyrygenta, chórzystów, jak i realizatorów i reżyserów dźwięku. Wydaje się jednak, że i tego sposobu prezentacji muzyki chóralnej każdy szanujący się zespół powinien się nauczyć, a muzyka współczesna jest bardziej predestynowana do nagrania niż do prezentacji na żywo podczas koncertu. Natomiast muzyka dawna odwrotnie, gdyż była tworzona z przeznaczeniem do prezentacji przed publicznością.

II. CZYNNIKI WARUNKUJĄCE POZIOM ARTYSTYCZNY ZESPOŁU

1. Predyspozycje chóralne członków zespołu a kształcenie wokalne i muzyczne w chórze

W swojej publikacji *Podstawowe uwagi dla dyrygentów chórowych* Stanisław Wiechowicz stwierdza trywialną prawdę, że w chórze powinni śpiewać ludzie obdarzeni: słuchem muzycznym, poczuciem rytmu, warunkami głosowymi. Jeśli dodać, że w filharmonii nie da się pracować z osobami nie znającymi nut w ogóle, to mamy komplet wymagań wobec kandydatów na chórzystów filharmonijnych.

Podstawowym sprawdzianem podczas rekrutacji do chóru jest badanie kandydatów pod względem powyższych wymagań, dotyczących przecież podstawowych zdolności ogólnomuzycznych, predyspozycji wokalnych i umiejętności czytania solfeżu przy choćby minimum wiedzy wykonawczo-muzycznej, jak znajomość podziałów rytmicznych wartości nut i pauz oraz podstawowych zasad muzyki użytecznych w chórze. Do najczęstszych wad badanych kandydatów do chóru – podaję wyniki badań własnych – należą: nierozróżnianie zmiany trybu melodii i trójdźwięku, trudności bądź niemożliwość zaśpiewania składników zagranego na fortepianie trójdźwięku tonalnego, trudności w odtworzeniu przez wyklaskanie bądź wystukanie zadanego rytmu, a także wąski ambitus skali głosowej w obrębie oktawy i undecymy. Z braku lepszych kandydatów tacy są przyjmowani, co obliuguje chórmistrza do podjęcia z takimi członkami chóru pracy kształceniowej. Józef Karol Lasocki w swojej pionierskiej jak na lata pięćdziesiąte pracy *Kształcenie wokalne w zespołach*, w latach sześćdziesiątych wydanej już poważnej PWM-owskiej pozycji edytorskiej zatytułowanej *Chór* zalecał to, co do dziś nie straciło na aktualności prowadzenia w zespołach systematycznego kształcenia wokального i muzycznego. Punktem wyjścia w kwalifikowaniu członków do chóru jest więc przede wszystkim ich dyspozycyjność wokalna oraz zdolności muzyczne, natomiast na naukę solfeżu i podstawową wiedzę opartą na zasadach muzyki – nigdy nie jest za późno ani nie jest wstyd, że w filharmonii dopiero się uczymy nut i emisji głosu.

Nie jest celem niniejszego artykułu referowanie założeń procesu nauczania zasad muzyki czy kształcenia słuchu, do której to dyscypliny dydaktycznej należy solfeż. Niemniej na nieco odmiennych prawach postrzegam dziedzinę wokalną, jaką jest *emisja głosu* oraz jej chóralna odmiana zwana *zbiorową emisją głosu*.

2. Stosowanie zasad pedagogicznych w procesie prowadzenia chóru

Stopniowo im bardziej zaawansowana będzie praca nad utworem, tym dokładniej musimy realizować detale wykonawczo-muzyczne. Istnieje ewentualnie dylemat, czy mankamenty mogą wyrównać poszczególni członkowie w ramach

pracy samodzielnej w domu? Tak, jeśli odpowiednio dyrygent oddziałuje na ich uświadomienie co do materii artystycznej. Dyrygent, który pracuje tylko nad mankamentami w ćwiczonim utworze, ciągle tkwi na granicy wykonalności dzieła. W sztuce chóralnej jednak chodzi o pracę nad najlepszym z możliwych wykonań, co udaje się w wyniku tzw. równania w górę, a nie w dół.

Jeśli chodzi o elementy pedagogiczne w pracy z chórem mam na uwadze zasady nauczania. Jedną z nich jest stopniowanie trudności, np. części trudniejsze powinny być ćwiczone w szczególnym trybie: 1) w zwolnionym tempie – wysokie partie ewentualnie można śpiewać w celach dydaktycznych oktawę niżej, powracając do szybkiego tempa po opanowaniu takiego wątku muzycznego; 2) częściej ćwiczone powinny być miejsca sprawiające trudności wykonawcze; 3) takie trudne miejsca należy ćwiczyć w rozdzieleniu tekstu od melodii – recytując rytmicznie osobno i śpiewając melodię na fonemach, np. „no, no, no” lub solmizacją; 4) trudniejsze miejsca harmoniczne można ćwiczyć chorałowo, tzn. zatrzymując trudne akordy na fermatach; 5) należy najpierw śpiewać a cappella, mimo że utwór jest przeznaczony do wykonania z orkiestrą. Oczywiście każdy dyrygent w zależności od indywidualnej charakterystyki chóru powinien tworzyć własne metody pracy nad trudnymi częściami utworu, stosując przy tym ćwiczenia pomocnicze.

Chyba niesłusznie niektórzy dyrygenci ignorują dykcję w dziełach oratoryjno-kantatowych lub operowych, nastawiając się tylko na ciemną „nietekstową” barwę głosów chóralnych. Ciemna barwa osłabia dykcję, a niektóre spółgłoski fizjologicznie w języku polskim są do wydobycia wyłącznie na rezonatorach i fonacjach jasno brzmiących. Można oczywiście zastanawiać się, na ile aktualne są treści i ekspresja osobowości współczesnego człowieka w zakresie artystycznego wyrażania niektórych uczuć, co wiąże się oczywiście również z barwą głosu. Uczucie żalu czy smutku wyrażane w *Requiem* może tu być przykładem. Jednak sam wyraz muzyczny nie jest pełny, jeśli nie wyartykułujemy tekstu, *notabene* który jest pierwotny, a muzyka wtórna, bo pod jego wpływem skomponowana. Natomiast romantyzujące tendencje w wykonaniach dzieł klasycznych, np. mozartowskich powodują zacieranie różnic stylistycznych i należy się głęboko zastanowić przed takim traktowaniem interpretacji z dużym potencjałem ekspresji w muzyce dawnej wykonywanej dziś. Postawmy przysłowiową „kropkę nad i” – barwa ciemna tak, ale z zachowaniem pełnego asortymentu rezonatorów (głowych, piersiowych i in.) oraz nieskazitelna dykcja, bez zbitek wyrazowych, „zjadania” końcówek, seplenienia i ignorowania spółgłosek śródwyrazowych etc.

Współczesne tendencje w realizacji muzyki historycznej powinny być precyzyjnie rozważone w kategoriach i odniesieniu do takich elementów dzieła muzycznego, jak: tempo wykonywanych utworów, ozdobniki i zasady ich realizacji, barwa głosów chóralnych, dynamika i kontrasty dynamiczne, wibracja w głosach poszczególnych chórzystów itp.

3. Techniczne środki i pomoce dydaktyczne stosowane lub mogące być użyte w działalności chóru

Magnetofon. Najbardziej dostępną pomocą dydaktyczną w nauczaniu muzyki jest *magnetofon*. Toteż podczas etapu przyswajania poszczególnych partii głosowych oprócz tradycyjnego sposobu nauczania w głosach podczas prób, można wykorzystać formę samokształcenia. Niedocenianą w tradycyjnej metodyce prowadzenia chóru pomocą okazuje się po prostu *magnetofon*, na który wystarczy nagrać poszczególne partie głosowe, posługując się monodyczną techniką gry na jakimś instrumencie. Jeśli istnieje możliwość, można nagrać wokalistę, wtedy słyhać również tekst, ale praktyka wykazała, że czytelniejsza jest linia melodyczna z samego instrumentu. Idealem więc jest następująca kolejność na kasecie: melodia zagrana na instrumencie, zaśpiewana z instrumentem monodycznie, nagranie całego chóru ewentualnie już odtworzone poszczególne części z profesjonalnego nagrania. Sięganie po taką metodę wydaje się najbardziej uzasadnione w pracy nad utworami polifonicznymi i skierowane jest przede wszystkim do członków chóru, którzy nie czytają nut bądź czytają słabo. Jeśli chodzi o tekst, to należy nad nim najpierw popracować oddzielnie z zespołem przed rozpoczęciem jakichkolwiek prób „śpiewanych”. Na przykład *Weinachts Oratorium Bacha*, jako niemiecko-języczne wymaga od polskich chórzystów generalnie większej koncentracji na tekstowym wyrazie śpiewu niż np. *Msza h-moll Bacha* po łacinie z tego względu, że do pewnego czasu w Polsce nie preferowano wykonań w językach oryginalnych, zwłaszcza *Oratorium na Boże Narodzenie* wypadało śpiewać po polsku. Jeszcze język włoski był w nadzwyczajnych łaskach, jako lepiej wyrażający styl *bel canto*.

O wyrazowym traktowaniu tekstu będzie mowa w miejscu dotyczącym interpretacji. Tutaj dywagacja na temat tekstu ma intencję zwrócenia uwagi na możliwości nauczania słów śpiewanego utworu chóralnego poprzez posiłkowanie się nagraniem poszczególnych partii głosowych na magnetofon. Do celów indywidualnego korzystania z nagrania wzorcowego należy nagrać przede wszystkim melodię na instrumencie. Ale wskazane jest również równoczesne z nim nagranie głosu z tekstem, czyli po prostu śpiewu. Najlepiej jeśli każda partia głosowa będzie nagrana co najmniej w dwu tempach – wolniejszym od normalnego i koncertowym. Tempo wolniejsze jest potrzebne w pierwszym kontakcie uczącego się z nagraniem, a tempo koncertowe nadaje właściwy charakter śpiewanemu fragmentowi utworu. Jest tutaj mowa wyłącznie o samodzielnej pracy chórzystów w domu. Nie zwalnia to jednak chórmistrza z obowiązku rutynowego uczenia poszczególnych głosów na próbach dzielonych, a następnie etapowego łączenia ich w całość chóralną. Jednak przed poleceniem samodzielnej uczenia się z taśmy, każda grupa głosowa powinna mieć lekcje właściwego czytania tekstu obcojęzycznego oraz naukę partii głosowych. Magnetofon jest tylko środkiem pomocniczym i powinien być stosowany w korelacji z tradycyjnymi próbami. Nie zastępuje

je on korepetytorów i chórmistrza, lecz może stać się pomocny w utrwaleniu i usprawnieniu procesu dydaktycznego, jakim niewątpliwie jest uczenie śpiewu, a takim z pewnością jest praca artystyczna w chórze.

Rzutnik. Ten niemuzyczny przyrząd pozornie tylko może wydawać się nieprzydatny w działalności chóru. Otóż po wysłuchaniu koncertu chóru i orkiestry Filharmonii Śląskiej z *Pasją wg św. Mateusza* Bacha część słuchaczy zwróciła się do mnie z następującym pytaniem: „Dlaczego śpiewana po niemiecku akcja werbalna w utworze nie była w trakcie wykonania synchronicznie tłumaczona na język polski za pomocą rzutnika, którego zwyczajnie w kościele używa się do wyświetlania tekstów pieśni śpiewanych podczas nabożeństw?” Przyznałem w tamtym momencie, że pytanie to wydało mi się uzasadnioną pretensją. Chociaż po odreagowaniu i przemyśleniu całego problemu nie znalazłem potwierdzenia w znanej przeze mnie praktyce artystycznej. Jeśli nawet ktoś, gdzieś stosował rzutnik do podobnych celów, to i tak wykorzystywanie go w koncertach chóralnych będzie zabiegiem w tej dziedzinie nowatorskim, biorąc choćby pod uwagę całe wieki słuchania chórów bez rzutnika.

Syntezytor. Innym środkiem technicznym możliwym do wykorzystania podczas etapu połączeń części chóralnych z orkiestrowymi jest *syntezytor*. Jest to instrument elektroniczny, w który można wgrać ważniejsze partie instrumentalne orkiestry. Jego użycie w pracy z chórem wydaje się przydatne na etapie, kiedy chór potrafi już zaśpiewać *a cappella* oraz z akompaniamentem fortepianu, który owszem wystarczy w zakresie intonacyjnego podparcia, ale syntezytor lepiej imituje brzmienie orkiestry. Stąd też w pauzach chóralnych z syntezytora słychać poszczególne partie instrumentalne, np. oboje czy trąbki, tak charakterystyczne w dziełach Bacha. Ponadto imitacje instrumentów smyczkowych i perkusyjnych nadają akompaniamentowi odpowiedni charakter, właściwy orkiestrze. W takim kształcie akompaniamentu chórzyci łatwiej odnajdują wątki instrumentacyjne, w odniesieniu do których mogą wyraźniej wyobrazić sobie dźwięki tzw. wejść głosowych, a to w dużym stopniu decyduje o prawidłowej relacji wykonawczej i współdziałaniem chóru i orkiestry w dziełach oratoryjno-kantatowych. Bo czyż jest poważniejszy problem niż trafianie w początek melodii po pauzach chóralnych, w których gra orkiestra, co zresztą nie jest ujęte w nutach chóru. Ponadto syntezytor może dynamicznie uwypuklać i eksponować przez to wątki instrumentalne, które dla chórzystów w danym miejscu utworu są jedynym punktem orientacyjnym w znalezieniu pierwszego dźwięku po dłuższej pauzie. Brzmieniowa znajomość partii orkiestry przez chórzystów jest jednym z warunków poprawnej realizacji śpiewu chóralnego. Takich momentów w utworach chóralno-orkiestrowych jest tyle, ile jest wykonywanych dzieł na temu podobny aparat wykonawczy. Należy jednak pamiętać, że stosowanie syntezytora jest metodą uzupełniającą, a nie alternatywną i nie może zastąpić tradycyjnych prac w grupach głosowych przy fortepianie, a później prób z orkiestrą. Ponadto używany do tych celów syntezytor musi być najwyższej jakości oraz jego brzmienie powinno być emito-

wane z użyciem wzmacniacza i głośników o rozszerzonych parametrach – wolumenu, dynamiki i barwy emitowanych dźwięków z syntezy. Absolutnie nie wchodzi tu w rachubę używanie zwykłego keyboardu, który zamiast barw samplingowych, czyli naturalnych próbek instrumentalnych ma zaledwie syntetycznie preparowane ich imitacje. Tutaj należy sobie zdawać sprawę z nietypowego środka proponowanego przeze mnie do pracy z chórem, jakim jest na ogół nieznan przez chórmistrzów starszej generacji, wykształconych na tradycyjnym – niekomputerowym instrumentarium muzycznym. Podobnie rzecz ma się z kamerą wideofoniczną.

Kamera video. Dzięki technice videofonicznej dyrygenci mają szansę kontrolowania swojego warsztatu artystycznego. Nie zawsze bowiem domniemywana przez dyrygenta reakcja zespołu na własne gesty jest odbiciem przekazywanych techniką dyrygencką informacji i intencji związanych z realizacją elementów dzieła muzycznego. Dotyczy to zarówno chórmistrzów prowadzących wykonania chóralskie z orkiestrą metodą *senza batuta*, jak też dyrygentów symfonicznych dyrygujących dziełami oratoryjno-kantatowymi. W obu przypadkach mamy do czynienia z działaniem dyrygenta na częściowo obcym gruncie. I tak kamera oddaje bezwzględny obraz odpowiedniości techniki manualnej w konkretnych sytuacjach. Utwierdza mnie w tym przekonaniu obejrzenie w programie TV MUZZIK (IV 2000) motetów J. S. Bacha na dwa chóry i zespół instrumentalny. Nie tylko zresztą można było podziwiać czytelność wskazywania przez dyrygenta wejść głosów chóralskich, nie pomijając oczywiście *tutti*. Zwykle technika symfonicznego dyrygowania faworyzuje jego stronę wyrazową, a mniejsze znaczenie przywiązuje do pojedynczych wejść głosowych. Tymczasem w polifonii chóralskiej liczy się każde, czasem najdrobniejsze wejście po krótkiej pauzie. Zatem tradycyjne lustro, w którym można oczywiście dyrygencką technikę podpatrywać w trakcie jej wykonywania *en face*, co nie daje możliwości oglądania się w różnym czasie i ustawieniach przestrzennych jak na video. Kamera ponadto wykazuje stopień synchronizacji wykonania zespołu muzycznego, jako reakcję na gesty dyrygenta.

Kserograf. Podczas pracy na próbach, a także na koncercie chórzyci lepiej i pewniej wykonują z zapisu partytury chóralskiej niż z pojedynczych głosów rozpisanych oddzielnie na sopran, alty, tenory i basy. W szczególności w takich utworach, gdzie mamy do czynienia np. z podziałem na tzw. *divisi*, gdzie w ramach jednej grupy głosowej mamy do czynienia z podziałem na I i II głos w ramach tej samej grupy głosowej. Można tutaj powołać się na choćby taki przykład, jak *Wielka msza h-moll – J. S. Bacha*, gdzie głosy II, np. sopran II, miejscami krzyżują się z sopranami I, śpiewając od nich wyżej. Natomiast poszczególne melodie w głosach chóralskich prowadzone są polifonicznie i śpiewanie z własnej grupy głosowej nie daje możliwości orientowania się według innych głosów. Jedynie korzystanie przez chórzystów z partytur całego chóru pomaga w pełnej orientacji podczas pracy na próbach i koncertach. Niestety gotowe nuty wypożyczane w

Centralnej Bibliotece Nutowej mają formę pojedynczych głosów. Zatem jedynym ratunkiem jest tutaj kserograf, za pomocą którego można kopiować partyturę chóralną w całości z wyciągu fortepianowego.

4. Lokalowe i akustyczne warunki pracy zespołów

Nie wszystkie kościoły są dobrym miejscem koncertów muzycznych. Złe warunki dotyczą dużego pogłosu, a także wąskiego miejsca, np. przed ołtarzem na pomieszczenie oraz prawidłowe ustawienie głosów chóralnych i orkiestry.

Duże sale koncertowe jednak nie we wszystkich przypadkach mają naturalną dobrą akustykę, nadającą się do wykonywania dzieł muzyki dawnej. Dla prawidłowego odbioru muzyki oratoryjno-kantatowej musi być adekwatne miejsce jej prezentacji, bo inaczej nawet najlepiej przygotowane wykonanie może stracić na poziomie artystycznym ze względów lokalowych i akustycznych.

Ks. Henryk Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, ss. 527.

Odważnym i niełatwym przedsięwzięciem jest przygotowanie nowego podręcznika, a to ze względu na konieczność legitymowania się autora znacznym doświadczeniem dydaktycznym, jak i umiejętnością doboru zagadnień, ich systematyzacji oraz czytelnej prezentacji. Potrzeba podręcznika do teologii fundamentalnej rodzimego autora nie ulegała wątpliwości, od czasu bowiem ukazania się *Apologetyki* E. Kopcia (1974) czy *Zarysu apologetyki* W. Hładowskiego (1980) minęło sporo lat. Niewystarczająca jest, z racji swojej skromnej objętości i skryptowego charakteru *Teologia fundamentalna* T. Rosy (1994) czy *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej* J. Kulisza (1995), rozpoczęta zaś w 1997 r. publikacja podręcznika autorstwa wykładowców PAT z Krakowa nie została jeszcze ukończona i obecnie do dyspozycji są tylko trzy z planowanych pięciu części. Można oczywiście sięgać do przekładu monumentalnej pozycji emerytowanego już dzisiaj teologa i religioлога H. Waldenfelsa *O Bogu, Chrystusie i Kościele dziś* (1993), nie sposób jednak nie liczyć się z okolicznością, że jest to podręcznik przygotowany z myślą o czytelniku niemieckim i prezentuje on dobór i ujęcie zagadnień właściwe jego specyfice – niemieckiej umysłowości i realiom życiowym. W związku z tym propozycja H. Seweryniaka zasługuje na baczną uwagę i to tym bardziej, że sama osoba autora – kierownika Katedry Teologii Fundamentalnej UKSW i wieloletniego wykładowcy WSD w Płocku, teologia znanego z licznych publikacji oraz referatów na sympozjach – budzi w czytelniku niemałe oczekiwania.

Struktura podręcznika oparta jest na tradycyjnym trzyczęściowym podziale tematyki: o Objawieniu (*demonstratio religiosa*), o Jezusie Chrystusie (*demonstratio christiana*) i o Kościele (*demonstratio catholica*). Pierwszą część rozpoczyna historyczny zarys rozwoju dziedziny, obejmujący także najnowsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego na jej temat. Określenie dziedziny i jej celów przedstawiono na podstawie ujęcia częściowego, tzn. w aspekcie przedmiotu, rozumu, sensu, adresatów i naukowości. Omówiono też pojmowanie wiarygodności, metody jej uzasadniania, aktualnie uprawiane nurty oraz etos współczesnego teologa fundamentalnego. Rozdział ten, podobnie jak i każdy następny, autor kończy propozycją ćwiczeń dla studenta, które jak wolno się domyślać, są owocem wieloletniej pracy dydaktycznej.

W dalszej kolejności nakreślona została szeroka panorama prądów określających mentalność i postępowanie dzisiejszego adresata Ewangelii, czyli kontekst wiary chrześcijańskiej dziś. Omówione są więc: wpływ oświecenia **wyrażający się** w zwrocie człowieka ku sobie samemu; indywidualizm, który jako pochodna liberalizmu obiecuje rynkowe zaspokojenie wszelkich potrzeb człowieka; konkretyzujący się w komunizmie z jego „błędem antropologicznym” kolektywizm; sekularyzm zmierzający do możliwie najdalej posuniętej autonomii człowieka, w tym także autonomii od Boga, a wreszcie postmodernizm, z jego ambicją demitologizacji religii, oświeceniowej wiary w nieograniczone możliwości rozumu oraz możliwość osiągnięcia przez człowieka pełnej wolności. Tak zdiagnozowany kontekst istnienia wiary pozwala na określenie szczegółowych pól działania i zadań teologa fundamentalnego (s. 53–72). W związku z szeroko rozpowszechnionym sceptycyzmem i relatywizmem, które redukują człowieka do doczesności, autor przypomina o „najgłębszej właściwości ludzkiego ducha”, jaką jest dążność do przekraczania siebie i poszukiwania sensu, czyli zdolność do autotranscendencji

oraz o tzw. „przedsionkach wiary”, czyli podstawowej i powszechnej otwartości człowieka na Boga (*Capax Dei*). Pomimo bowiem trwania pooświeceniowej tendencji traktowania religii jako objawu niedojrzałości człowieka czy ulegania iluzji, nie milkną w nim pytania i pragnienia o charakterze transcendentnym, dotyczące szczęścia, prawdy, sensu, istnienia, zaufania, sumienia, miłości czy śmierci. Człowiek staje zatem wobec fundamentalnego wyboru: uznać te pragnienia i pójść za nimi, zwracając się ku Bogu albo odrzucić je, i to nawet bez jakiegokolwiek uzasadniania swojej decyzji (s. 77–86).

Akceptacja tej podstawowej otwartości na Boga (*Capax Dei*) prowadzi konsekwentnie do pytań o osobę Boga, Jego stosunek do człowieka oraz sposoby poznania Go, a zatem o Objawienie. Na podstawie dokumentów nauczania Kościoła (KO, KKK, DI) autor ukazuje tożsamość i oryginalność chrześcijańskiego Objawienia, szerzej omawiając jego konstytutywne wymiary, jak: personalizizm, sponsoryjność, historiozbawczość, chrystocentryzm oraz ostateczność. W tym kontekście porusza on zagadnienie jego przekazu, ogniskując się na kwestii wzajemnych relacji słowa Bożego i tradycji, a w dalszej mierze także objawień prywatnych (s. 89–110).

Pierwszą część podręcznika kończy dość obszerne przedstawienie istoty chrześcijańskiego orędzia w ujęciu historiozbawczym. Bóg więc, jako autonomiczny Stwórca, który pragnie obdarzać swoje stworzenie życiem w celu nawiązania z nim zbawczego dialogu – ryzykując możliwość odrzucenia Go – wkracza w historię człowieka, objawiając Mu siebie oraz swoje zamysły. Szczytem planów Bożych jest posłanie własnego Syna, który objawia tajemnicę życia Trójcy Świętej, do której powołany jest każdy człowiek. To dzięki Objawieniu może on rozpoznać swoją prawdziwą godność oraz odnaleźć światło w odpowiedzi na pytanie o obecność zła, cierpienia i śmierci, we wspólnocie zaś Kościoła otwiera się przed nim trwały dostęp do objawionej prawdy oraz do środków zbawienia (s. 111–128).

Drugą część podręcznika – omawiającą „chrystologię fundamentalną” – rozpoczyna przegląd niekościelnych wizerunków osoby Jezusa, które przewartościowując jakiś aspekt albo bezpodstawnie przypisując Mu jakieś historyczne rysy czy wydarzenia, deformują prawdę Jego osoby. Omówiony jest więc nurt „biograficzny” tzw. *Leben-Jesu-Forschung* (Reimarus, Lessing, Renan), redukcja osoby Jezusa do postaci mitycznej (Strauss, Bauer, Drews, Drewerman), uznawanie w Nim pierwszego bojownika o prawa ludu i modelowego socjalisty (Kutsky, Garaudy, Bloch, Kołakowski), dopatrywanie się esseńskiego pochodzenia (Lehmann, Beignet, Leight), przypisywanie Mu pobytu w Indiach (Kersten, Korabiewicz, Lewis), sprowadzanie Go do postaci wybitnego rabbiego czy „starszego brata” (Klausner, Buber, Ben-Chorin, Krajski), albo też wybitnego charyzmatyka i filozofa (Crossan, Meier, Sanders, Theissen). Każde z powyższych stanowisk opatruje autor stosowną krytyką (s. 139–160).

Po takim szerszym wprowadzeniu autor przechodzi do problematyki historyczności Jezusa oraz źródeł poznania Go. Tradycyjną prezentację świadectw niechrześcijańskich (Flawiusz, Pliniusz Młodszy, Tacyt, Talmud...) poszerza o wyniki wykopalisk archeologicznych w Palestynie oraz studiów nad Całunem Turyńskim. Opierając się na aktualnych badaniach nauk biblijnych, omawia pierwotne świadectwa chrześcijańskie, jakimi są w pierwszym rzędzie Ewangelie kanoniczne, koncentruje się na takich zagadnieniach, jak oryginalność literackiego gatunku ewangelii, ich geneza i krytyka zewnętrzna, wewnętrzna krytyka tekstu i jego rekonstrukcja oraz apokryfy (s. 163–185).

Rdzeń tezy chrystologicznej, a mianowicie Boska tożsamość Jezusa, przedstawiony został w siedmiu kolejnych rozdziałach poświęconych istotnym przejawom tej boskości i uwzględnia zarówno przewodnie idee historii zbawienia, jak i wniesioną przez Jezusa nowość i oryginalność. Omówiona zostaje więc relacja Jezusa z Bogiem i Jego odniesienia do ludzi, uwyraźniono elementy samookreślenia zawarte w orędziu o Królestwie Bożym i w nauczaniu etycznym, wykazano szczególne znaczenie tytułu „Syn Człowieczy” oraz rozwinięto aspekt wiarygodności misterium krzyża. Dużo miejsca, bo ponad 50 stron poświęcone zostało zmartwychwstaniu Jezusa, zwłaszcza jego apologetycznej wartości. Tym samym korzystnie zostają poszerzone dotychczasowe ujęcia, ograniczające się w przeważającej mierze do omówienia mesjańskich tytułów Jezusa, cudów oraz zmartwychwstania (s. 221–392).

Trzecią część podręcznika rozpoczyna wprowadzenie we współczesne rozumienie Kościoła, przez wskazanie jego istotnych elementów i wymiarów. W świetle ostatnich wypowiedzi nauczania Magisterium ukazane zostały eklezjotwórcze akty Chrystusa, jak: zapowiedź Kościoła w zainaugurowa-

niu Królestwa Bożego, przygotowanie go przez ustanowienie i postanie Dwunastu oraz wybór Piotra, zapoczątkowanie Kościoła w słowach i czynach Jezusa, zwłaszcza podczas Ostatniej Wieczerzy, urzeczywistnienie go w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania, a wreszcie objawienie go jako misterium zbawienia – w mocy Ducha. Strukturalne elementy Kościoła, jakimi jest grono Dwunastu i prymat Piotra oraz z ich sukcesja, omówione zostały na podstawie wnikliwej analizy danych biblijnych i świadectw Tradycji oraz ostatnich wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego, w tekstach ćwiczeń zaś podano do rozważenia stanowisko przedstawicieli innych Kościołów dotyczące kwestii prymatu. W prezentacji znamion, zwyczajowo ujmowanych w teologii katolickiej jako kryteria odróżnienia prawdziwego Kościoła chcianego przez Chrystusa od Kościoła fałszywego (*via notarum*), autor sięgnął do ich pierwotnego sensu, a mianowicie widzenia w nich istotnych rysów Kościoła i jego misji, czyli elementów wyznania wiary w Kościół – czym on jest i czym winien się stać. Konsekwentnie w każdym z nich wskazano potrójny wymiar: daru, widzialnego znaku Kościoła i jego misji, oraz zadania (s. 393–484).

Zagadnienie zbawienia niechrześcijan omówiono w trzech etapach: miejsce Kościoła w dziejach zbawienia, dawniejsze i współczesne nauczanie o zbawieniu niechrześcijan oraz poprawna hermeneutyka cyprianowej formuły *Extra ecclesiam nulla salus*. W rozjaśnieniu tej kwestii odwołano się zwłaszcza do najnowszych wypowiedzi Magisterium, jak dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996), *Redemptoris Missio* oraz *Dominus Iesus*. Stanowisko zajęte reprezentowane przez autora, podkreślające wartość przynależności do Kościoła i niezbywalność misyjnego wymiaru jego tożsamości, cechuje eklezjocentryzm i trynitarność (s. 485–497).

Ostatnia z podejmowanych kwestii to sposób spełniania przez Kościół misji stróża i tradenta zbawczej prawdy. Realizacja tego zadania oparta jest na szczególnej obecności i pomocy Ducha Świętego, który całej wspólnoty udziela daru trwania w zbawczej prawdzie. Dar ten realizuje się na dwa sposoby: w zmyśle wiary wiernych, którzy przez chrzest włączeni są w prorocką misję Chrystusa, oraz przez działalność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, konkretyzującą się w nauczaniu Kolegium Biskupów i Papieża. Podkreślono, że trudny do przyjęcia przez niekatolików przywilej nieomyślności, ma za swój podmiot cały Kościół, a powoływanie się na niego określają konkretne kryteria (s. 499–513).

Przechodząc do zaopiniowania podręcznika, należy przede wszystkim podkreślić sam fakt pojawienia się takiej publikacji, która z racji swojej obszerności (527 stron) wydaje się wyczerpująco prezentować stan badań teologii fundamentalnej. Ze wszech miar cenne jest formułowanie i rozwijanie tematyki opartej na wypowiedzi *Magisterium Ecclesie* – zwłaszcza z uwzględnieniem tych najnowszych, jak np. *Dominus Iesus* (2000). Poszczególne zagadnienia przedstawione są z uwzględnieniem zarówno historycznego łańcucha ich powstawania, jak i znaczenia dla wiary czytelnika. Znakomita znajomość tematyki idzie u autora w parze ze czytelnością języka, wolnego od specjalistycznych pojęć, utrudniających lekturę niewprawnemu czytelnikowi. Jak przystało na podręcznik z prawdziwego zdarzenia zawiera on istotne elementy metodologiczne specyfikujące dziedzinę. Autor uwzględnił ekumeniczne aspekty zagadnień, zwłaszcza w kwestiach eklezjalnych, jak np. Objawienie czy prymat papieża, oraz gdy przywołuje w ćwiczeniach postaci i wypowiedzi ewangelickiego męczennika H. J. von Moltke (s. 267–268) czy F. Dostojewskiego (s. 252 n.). Problematyka dziedziny została rozłożona przejrzysto, każdy rozdział opatrzone stosownymi wprowadzeniami oraz propozycjami ćwiczeń, które zapewne okażą się sporą pomocą w pogłębieniu poznanego materiału oraz w kształtowaniu umiejętności samodzielnej analizy. Przywoływana przez autora literatura to w większości teksty teologów „zachodnich”, które pojawiły się w ostatnim dziesięcioleciu.

Podręcznik obszernie i wnikliwie prezentuje teorię Objawienia opartą na nauczaniu Magisterium (KO, FeR, DI). Gruntownie opracowana została kwestia zewnętrznej krytyki źródeł Ewangelii, a związane z nią ćwiczenia ujęto w formę dysputy: zarzut – wyjaśnienie. Docenić należy wprowadzenie zagadnienia krzyża jako znaku wiarygodności chrześcijaństwa wraz z hermeneutyką kluczowej kategorii religijnej, jaką jest „zbawienie”, zwłaszcza że uwyraźniono w niej aspekty antropologiczne. Tematykę zmartwychwstania pogłębiono o niedostrzegany dotąd związek z Eucharystią oraz świadectwem. Warte zauważenia jest odmienny od tradycyjnego porządek omówienia tytułów chrystopologicznych: tytuł *Syn Człowieczy* opracowano – zgodnie z danymi egzegezy – jako własny, używa-

ny przez Jezusa tytuł i poświęcono mu oddzielny rozdział jako elementowi Jego samookreślenia się, pozostałe zaś trzy podstawowe tytuły jak *Chrystus*, *Syn Boży* i *Pan* poddano analizie w kontekście omawiania chrystologii popaschalnej w związku ze zmartwychwstaniem. W omawianiu prymatu autor odchodzi od polemicznego nastawienia, a przywilej nieomyślności papieskiej sytuuje w szerszym kontekście przywileju danego całemu Kościołowi, dołączając w ćwiczeniach wypowiedzi przedstawicieli wspólnot prawosławnej i reformowanych. Liczne passusy podręcznika, poruszające aktualne problemy, nadają mu perspektywę pastoralną i egzystencjalną, jak np. stosunek rozumu i wiary, cud a charyzmatyczne uzdrowienia, reinkarnacja a zmartwychwstanie, porównanie Jezusa Chrystusa z Buddą (s. 242 n.), testament umęczonego w 1996 r. w Algierze trapisty (s. 48) czy poruszające świadectwo siostry S. L. Vetruse (s. 108–109). Odnosząc się do związku zmysłu wiary wiernych z przepowiadaniem Ewangelii, autor podaje zarówno pozytywne tego przykłady, jak i możliwe nieporozumienia (s. 501 n.).

Nielatwo pisać o ewentualnych usterkach tak ambitnej pozycji, choćby z racji na tkwiące u jej podstaw wieloletnie doświadczenie dydaktyczne autora oraz mnogość publikacji dowodzących znakomitej znajomości teologii fundamentalnej. Jednak, tak jak każde dzieło ludzkie, i to nie jest wolne od słabszych stron i może zostać udoskonalone. Poniższe spostrzeżenia są więc raczej sugestiami do wzięcia pod ewentualną rozważkę przy przygotowywaniu następnych wydań. Wydaje się, że byłoby pożyteczne ukazanie także innych niż klasyczne ujęć wiarygodności, które już funkcjonują w literaturze (semejotyczne, martyriologiczne, aksjologiczne...) i mają własny sposób uzasadniania. W związku z prezentacją krzyża jako znaku wiarygodności chrześcijaństwa nasuwa się pytanie o inne znaki boskiego posłannictwa Jezusa, jak agapetologiczny, kulturotwórczy czy dziejotwórczy, o których wspomina *Ratio* (s. 171), oraz o znaki wiarygodności Kościoła, których obszerny przegląd zaprezentował autor podręcznika w swoim referacie na sympozjum wykładowców teologii fundamentalnej w 1997 r. w Kamieniu Śląskim. Wydaje się, że brakuje w cytowanej literaturze artykułów publikowanych w RTK, z. 2, czy w rozdziale o cudzie choćby wzmianki o podstawowych dla tematyki publikacji, jak *Cud w myśli chrześcijańskiej czy Funkcja motywacyjna cudu* M. Ruseckiego. Autor kilkakrotnie odsyła do podręcznika J. Werbicka (2000), nie odwołuje się jednak do najnowszego, gruntownie przepracowanego wydania *Handbuch der Fundamentaltheologie* (2000), które zarówno ze względu na obszerność, jak i zbiorowego autora wydaje się zasługiwać na baczną uwagę. Dużą pomocą dla czytelnika byłoby też podanie po każdym rozdziale, tak, jak to jest we wprowadzeniu do każdej części podręcznika (s. 12, 138, 399) czy we wstępie do rozdziału o zmartwychwstaniu (s. 329) literatury poszerzającej zagadnienie, zwłaszcza polskojęzycznej, w której autor ma zapewne niemałe rozeznanie.

Chyba nieuniknione są nieco nużące passusy, wynikające z dużej ilości szczegółowych informacji, jak to jest przy badaniu historycznej wartości Ewangelii, skrupulatnej analizie świadectw o zmartwychwstaniu, czy też omawianiu spraw dzisiaj oczywistych i niekwestionowanych, jak historyczne istnienie Jezusa Chrystusa czy Jego śmierć, których nieodzowność wynika z racji merytorycznych. W celu bardziej przekonującego ukazania egzystencjalnego waloru objawionej prawdy oraz uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa mogłoby być pożyteczne poświęcenie więcej miejsca takim kwestiom, jak obecność objawienia w religiach niechrześcijańskich, zwłaszcza w kontekście coraz powszechniejszego pluralizmu religijnego, wspomniane jedynie dziedzictwo grzechu w religiach niechrześcijańskich (s. 495), niewystarczalność racjonalizmu czy napomkniętej w ćwiczeniach (s. 498) potrzebie i sensie przynależności do wspólnoty Kościoła, zwłaszcza w społeczeństwie pluralistycznym. Ponieważ współczesny adresat Ewangelii to człowiek w znacznej mierze związany z nią w sposób zewnętrzny i naskórkowy, można by oczekiwać liczniejszych akcentów ewangelizacyjnych. O dojrzałym podejściu autora niech świadczy choćby odwołanie się do wymowy rzeźby na okładce (s. 486), stosowanie przez autora powiększających czytelność wyróżnień kluczowych myśli czy sformułowań w tekście. Książka została starannie wydana, w twardej oprawie, strony zszyto, co pozwoli na dłuższe korzystanie z niej. Jej ukazanie się wypełnia lukę w zakresie rodzimych publikacji dydaktycznych i dla niejednego studenta okaże się zapewne nieocenioną pomocą w zgłębianiu wiary.

Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap. i inni, *Kościół a spirytyzm*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, ss. 277.

Wiara w możliwość spotkania z istotami spoza wymiaru fizycznego to jeden z nurtów współczesnej ekspansji okultyzmu. Spragnieni niezwykłości uczą się nawiązywania kontaktu z „duchowymi przewodnikami” przez rozmaite techniki medytacji wschodniej, jak medytacja transcendentna, metoda Silvy, kursy dynamiki umysłu. Wśród osobliwości składających się na okultystyczną falę we współczesnej kulturze można również dostrzec nurt związany z usiłowaniami nawiązania kontaktu ze zmarłymi. Pragnienie komunikacji ze zmarłymi istniało już w najdawniejszych czasach, potwierdzają to etnologowie, religioznawcy, archeologowie. Od XIX w. jednak mamy do czynienia z rozpowszechnieniem się spirytyzmu, który w niektórych środowiskach stał się zjawiskiem masowym. Na przykład w Brazylii miliony ludzi uczestniczą w seansach wywoływania duchów, przy czym wielu z nich uznaje tego rodzaju doświadczenia za podstawę swego spojrzenia na życie, śmierć oraz sens istnienia ludzkiego w ogóle. Wymienione powyżej zjawiska i ich obecność we współczesnej kulturze domagają się refleksji nie tylko odpowiedzialnych za konkretną wspólnotę religijną, ale również każdego człowieka, który pyta o sens swego życia, cierpienia i śmierci. Ponieważ spirytyzm i inne postacie okultyzmu z nim spokrewnione stanowią istotny element rozległego archipelagu nowych zjawisk duchowych, które pojawiły się w Polsce w ostatnich latach, dlatego nakazem chwili jest uzyskanie odpowiedniej wiedzy w celu uzyskania orientacji w tym religijno-kulturowym galimatiasie. Wielką pomocą w realizacji tego celu może być wydana niedawno przez wydawnictwo „M” w Krakowie publikacja *Kościół a spirytyzm*. Jest to praca zbiorowa, której autorami są o. Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap., ks. Andrzej Zwoliński, Henryk Cisowski OFM Cap., oraz Adam Regiewicz, należący do interdyscyplinarnej grupy naukowej, która powstała w 1999 r. przy sekcji filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Czym w swojej istocie jest spirytyzm, jak przejawiał się w historii ludzkości, jak jest oceniany w Piśmie Świętym – na te pytania odpowiada w rozdziale zatytułowanym *Seans z widokiem na raj* o. Śliwiński OFM Cap., dr filozofii, religioznawca, koordynator grupy „Przestrzeń Słowa”. Autor ukazuje dzieje spirytyzmu w czasach współczesnych od Franza Mesmera i Allana Kardeca aż po tzw. nowe ruchy magiczne i „kościółce postspirytystyczne”. Ukazuje także związane ze spirytyzmem „nowe objawienia” oraz „channeling”, odgrywający wielką rolę w New Age. Czytelnika niewątpliwie zainteresuje opis związanych ze spirytyzmem sekt „ufologicznych” (np. raelianie), wykorzystywanie przez zwolenników spirytyzmu środków technicznych (radio, magnetofon i in.). Jednak najbardziej cenne są prezentowane przez Autora oceny teologiczne oraz prezentacja hipotez na temat spirytyzmu z dziedziny psychologii i antropologii.

Autorem innego tekstu, który przynosi omawiana książka jest ks. prof. dr Andrzej Zwoliński, wybitny znawca problematyki okultyzmu, autor licznych prac z tej dziedziny. W niezwykle bogatym w informacje artykule pt. *Spirytyzm w Polsce* ukazuje zawiłe meandry historii spirytyzmu w Polsce. Prezentuje wiele postaci. Jednak dla czytelnika chyba najbardziej interesujące są informacje, które ukazują aktualne zagrożenia i wyzwania duchowe związane z propagandą spirytyzmu i okultyzmu na łamach bardzo wielu czasopism przez najrozmaitsze ośrodki antychrześcijańskie. Autor pisze m.in. „Z. Herbert napisał: sztuczneraje, sztucznepiekła sprzedawane są na rogu ulicy. Słowa te stają się powoli rzeczywistością. W Polsce »nowość« oferują nie tylko plakaty i ulotki, ale także liczne stoiska z kadzidłami, książkami, wahałkami, amuletami itp. Łatwo zauważalne są kolorowe szyldy otwieranych coraz częściej »biur« wróżek, astrologów, »doradców duchowych«, spirytystów i bioenergoterapeutów. Zachęcają do kupna rewelacyjnych »piramidek zdrowia« (z atestem Laboratorium Polskiego Towarzystwa Psychotonicznego), przeróżnych przyrządów i aparatów radiestezyjnych (np. regeneratorów aury lub kwantowych aktywizatorów jasnowidzenia); proponują kursy i warsztaty (relaksacyjne, wizualizacyjne, mediacyjne, doskonalenia umysłu, otwarcia »trzeciego oka«, postrzegania aury itd.), »wczasy radiestezyjne«, »wczasy z wróżbitą – jasnowidzem«, »wczasy

sy antystresowe« (połączone z kursami »doskonalenia duchowego«). Odbiorcy przywykli już do obecności w kioskach i księgarniach literatury okultystycznej, ogłoszeń o horoskopach przez telefon czy magicznych gier komputerowych, szybko rosnących w liczbę przeróżnych Centrów Ezoterycznych, Centrów Doskonalenia Człowieka, Wiedzy i działań Komplementarnych, Medycyny Niekonwencjonalnej, Towarzystw Psychotronicznych i Ezoterycznych... Coraz częściej też organizowane są zjazdy, festiwale, spotkania i pokazy”.

O *Pokusie wyprawy do Endor* pisze o. Henryk Cisowski OFM Cap., doktorant bibliistyki na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie. Ukazuje sens i znaczenie niezwyklej historii opisanej w *Pierwszej księdze Samuela* o spotkaniu króla Saula ze zmarłym prorokiem Samuelem. W świetle głębokich analiz i wyjaśnień o. Cisowskiego staje się jasne, jak wielkim zagrożeniem jest grzech nekromancji, polegającej na odwróceniu się od Boga, a szukaniu pomocy w kontaktowaniu się ze zmarłymi, co uprawiały już narody pogańskie. W świetle wyjaśnień Autora, to, co zdarzyło się w Endor, to nie seans spirytystyczny, ale niczym nie przymuszona interwencja proroka, który po raz ostatni przyszedł napomnieć i zdemaskować grzech Saula. Spirytyzm, podobnie jak ofiary z ludzi i wszelkiego rodzaju praktyki magiczne, jest obcy prawdziwej religii i jest obrzydliwością w oczach Bożych. Ten, kto radzi się zmarłych ten się plugawi (por. Kpł 19, 31).

Zadziwiająca przygodę spirytyzmu we współczesnym filmie ukazuje dr Adam Regiewicz w rozdziale *Duchy pracują nieustannie*. Świat filmu to prawdziwy *Delomelanikon* (tytuł legendarnej książki opisującej przywoływanie złych mocy). Buszują w nim najrozmaitsze upiory, błakają się wampiry, wilkołaki, strzygi, topielce, demony, leśne duchy i gnomy. Niespodziewanie we współczesnych filmach pojawiły się także anioły. Regiewicz systematyzuje mieszkańców zamieszkujących krainę masowej wyobraźni. Ekran staje się zwierciadłem, w którym odbijają się niepokoje współczesnego człowieka. Co się odbija w tym zwierciadle? Czy tylko gra między wiarą a niedowiarstwem, próba poszukiwania i tęsknota za nieśmiertelnością, fascynacja tym, co budzi lęk i grozę? Warto się zastanowić nad diagnozą badacza kultury: „Ten charakterystyczny dla postmodernizmu chaos interpretacyjny, wielość odmienności, które mieszczą się w otwartym pluralistycznym worku współczesnej kultury, spowodowały wymieszanie najważniejszych pojęć i odpowiedzi na pytanie o »drugi brzeg«, postawiły na jednej szali katolicką wiarę w nieśmiertelność duszy z filipińskimi kłáwtami mumii za naruszanie spokoju zmarłym. Jesteśmy świadkami zmierzchu idei duszy. W kulturze popularnej nastąpiło ujednoczenie duchowości ze spirytyzmem, a ostatnio z umysłem. [...] Z greckiego tchnienia duszy pozostał zaledwie podmuch wiatru w często tandetnych horrorach o duchach z *physics* kościotrupów”.

Cennym uzupełnieniem książki jest Nota duszpasterska Konferencji Episkopatu Emilii-Romanii *Kościół a życie pozagrobowe*. Wprowadzenie do Noty zatytułowane *Nadzieja Ewangelii* jest dziełem o. P. Śliwińskiego. Autor wykazuje niewystarczalność refleksji ograniczonej jedynie do perspektywy immanentnej. Pisze m.in.: „Nową odpowiedź na pytanie o los zmarłych, o sens śmierci przyniosło chrześcijaństwo. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako dowód Jego zwycięstwa nad śmiercią i zapowiedź powszechnego zmartwychwstania wniosły blask wiary i stały się podstawą, na której oparła się teologia chrześcijańska w swej refleksji nad śmiercią człowieka i jego życiem po śmierci, i z której czerpała zarówno liturgia, jak i cała kultura chrześcijańska w swym odniesieniu do zmarłych. Wspomniana już Nota prezentuje stanowisko Kościoła oraz stanowi próbę całościowego wyjaśnienia niepokojących zjawisk. Popularność idei i praktyk okultystycznych wiąże się, zdaniem Biskupów, z rozpowszechnieniem postaw krytycznych wobec chrześcijaństwa (eschatologia immanentna), postawą horyzontalizmu, prowadzącą w istocie do radykalnej sekularyzacji, pokrywaniem milczeniem tajemnicy życia pozagrobowego. Wobec tych trudności chrześcijanie powołani są do życia autentyczną ludzką nadzieją, której fundamentem jest prawda o Zmartwychwstaniu Chrystusa. Wiara chrześcijańska nas poucza, że między żywymi i zmarłymi istnieje rzeczywista wspólnota, znajdująca konkretny wyraz w wymianie dóbr duchowych. Jednak szukanie pomocy w modlitwie za zmarłych, podobnie jak wzywianie świętych, to coś zupełnie innego niż wywoływanie duchów. Nota duszpasterska wszechstronnie opisuje sytuację współczesnego człowieka, będącego

świadkiem nagłych śmierci, nieraz w młodym wieku, w wyniku wypadków drogowych, narkomanii, samobójstw młodocianych. „Sens śmierci, pewność istnienia życia po śmierci – i to nie tylko samej duszy, ale po ostatecznym zmartwychwstaniu, również i ciała, jak też pociecha w przypadku śmierci drogowej osoby, dla chrześcijanina mają źródło w słowie Bożym; stanowią akt wiary w Tego, który »nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych« (Łk 20, 38)”. W publikacji znajdziemy także liczne teksty nauki Kościoła na temat życia wiecznego.

Przedstawiona tutaj książka, niezwykle potrzebna ze względu na istniejące zagrożenia wiary i rozpowszechnione błędy, powinna trafić do jak najszerszych środowisk.

ks. Waldemar Kulbat

Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap., kard. Christoph Schoenborn OP, bp Hans Ludvig Martensen, *Kościół a reinkarnacja*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, ss. 133.

Reinkarnacja to przekonanie, że duch człowieka wciela się po śmierci powtórnie oraz że ten proces może się wielokrotnie powtarzać. Truizmem staje się pogląd, że wiara w reinkarnację staje się coraz powszechniejszym elementem współczesnej kultury. Prawie 1/4 mieszkańców Europy wierzy w reinkarnację. Ideę reinkarnacji popularyzuje ogromna liczba książek, artykułów, audycji i wykładów. Nawet niektórzy chrześcijanie ulegają idei reinkarnacji, błędnie sądząc, że jest ona do pogodzenia z zasadami ich wiary. Rozpowszechnienie tych błędnych idei uzasadnia konieczność refleksji nad zagadnieniem wiary w reinkarnację, przyczynami jej popularności we współczesnym społeczeństwie. Wyjaśnieniu zagadnień związanych z wiarą w reinkarnację jest poświęcona niedawno wydana przez wydawnictwo „M” książka *Kościół a reinkarnacja*. Jej autorami są: o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap., z Krakowa, kard. Christoph Schoenborn OP z Wiednia, profesor teologii, oraz teolog bp Hans Ludvig Martensen z Kopenhagi.

Ojciec Śliwiński w artykule *Reinkarnacja pragmatyczna z perspektywy antropologii i religioznawstwa* analizuje reinkarnację jako element kultury świata zachodniego. Najpierw ukazuje źródła wiary w reinkarnację w cywilizacji zachodniej. Należy do nich m.in. hinduizm, buddyzm, starożytna Grecja, a w czasach nowożytnych kręgi spirytystyczne, okultystyczne oraz współcześnie New Age. Bardzo interesująco został przedstawiony rozwój idei reinkarnacji w nowych ruchach religijnych i psychoterapeutycznych, a także uwarunkowania i współczesny kontekst reinkarnacji w ramach współczesnego społeczeństwa jako „społeczeństwa doznań”, społeczeństwa konsumpcji. Ten nowy typ społeczeństwa charakteryzuje rozwój różnego rodzaju substytutów religii. Chrześcijanie zaangażowani w sprawę nowej ewangelizacji powinni zapoznać się zwłaszcza ze skutkami przyjęcia idei reinkarnacji przez chrześcijan. Ojciec Śliwiński ukazuje, jak wiara w reinkarnację okalecza człowieczeństwo poszczególnego człowieka, niszcząc jego osobowość.

Teksty kard. Ch. Schoenborna i bpa H. Martensena zawierają teologiczną ocenę wiary w reinkarnację. W artykule *Reinkarnacja a wiara chrześcijańska* kard. Ch. Schoenborn konfrontuje ideę reinkarnacji z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa. Fundamentalna prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa jest nie do pogodzenia z ideą kolejnych wcieleń człowieka w ramach reinkarnacji. Kardynał stara się odpowiedzieć na następujące pytania: Jakie stanowisko wobec reinkarnacji zajmował Kościół starożytny? Dlaczego Kościół odrzucał zawsze wiarę w wędrówkę dusz? Odpowiadając na te pytania przedstawia stanowisko wielkich Ojców Kościoła: Orygenes, św. Grzegorza z Nyssy, Ireneusza z Lyonu, którzy przeciwstawiali się błędom gnostyków. Bardzo interesujące są refleksje Kardynała na temat współczesnych kłopotów z ideą reinkarnacji. Omawia m.in. publikacje, które przedstawiają rzekome empiryczne dowody reinkarnacji. Stwierdza stanowczo, że w chrześcijaństwie nie ma miejsca na reinkarnację, ponieważ życie w Chrystusie jest już celem ostatecznym.

Czegóż można jeszcze szukać, jeśli się Jego znalazło? To podstawowe doświadczenie chrześcijaństwa, które wyklucza reinkarnację.

Biskup Hans Ludvig Martensen rozważa ideę reinkarnacji w świetle wypowiedzi Pisma Świętego. Demaskuje reinkarnację jako złudzenie, iluzję, fałszywą pociechę wobec prawdziwej nadziei, jaką przynosi wiara chrześcijańska. To nie, zdają się mówić wyznawcy reinkarnacji, na miejsce unicestwionej osoby pojawiają się inne formy istnienia i życia. A jednak tylko Bóg ma moc zachowania przy życiu tych, których umiłował.

Książkę wieńczy fragment z adhortacji *Tertio millennio adveniente* Jana Pawła II, poświęcony zagadnieniu reinkarnacji. Mimo iż reinkarnacja nie jest głównym tematem tego dokumentu, jednak w rozdziale II, nr 9 znajdujemy ważną wypowiedź na ten temat. Jest tam mowa, iż Objawienie chrześcijańskie wyklucza reinkarnację i mówi o spełnieniu, do którego powołany jest człowiek w czasie jedyne go życia ziemskiego. To doskonale spełnienie człowiek znajduje w Bogu i tę prawdę objawia Chrystus – mówi Ojciec Święty.

Tą wartościową i bardzo potrzebną książką powinni się zainteresować studenci teologii, religioznawstwa, w ogóle humanistyki oraz wszyscy, którzy pragną poznać przyczyny popularności wiary w reinkarnację oraz uzasadnienie chrześcijańskiej nadziei i wiary.

ks. Waldemar Kulbat

Ks. Piotr Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Academica, Tarnów 2000, ss. 412.

Kanoniczne prawo małżeńskie, ze względu na praktyczne jego zastosowanie w działalności kościelnych trybunałów jest bez wątpienia jedną z najważniejszych dziedzin prawa kanonicznego. W związku z powyższym doczekało się ono wielu opracowań w okresie następującym po promulgacji nowego Kodeksu prawa kanonicznego w 1983 r. Dokonujący się jednak rozwój nauki prawa małżeńskiego i zmieniające się spojrzenie na poszczególne kwestie, będące wynikiem osiągnięć psychologii i psychiatrii, jak również wydawane w poszczególnych Kościołach partykularnych normy wymagają nieustannej rewizji zawartych w Kodeksie ustaleń prawnych. Jedną z prób wyjścia naprzeciw wspomnianym potrzebom jest najnowsza książka ks. Piotra Gajdy zatytułowana *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*. Pozycja ta zdaje się niezwykle istotna, zwłaszcza w sytuacji najnowszych rozstrzygnięć konkordatowych, na których mocy małżeństwo kanoniczne osiąga skutki przewidziane cywilnym prawem polskim. Odniesienia autora do Kodeksu Kościołów Wschodnich z 1990 r., choć potraktowane dość marginalnie, jak i Instrukcji wydanych przez Konferencję Episkopatu Polski w latach 1986, 1987 i 1998 oraz Odpowiedzi Papieskiej Rady do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych nadają bez wątpienia nowe światło przedstawionemu wykładowi prawa kanonicznego, czyniąc z niego niezwykle bogate opracowanie kwestii związanych z małżeństwem kanonicznym.

Omawiana książka składa się z dziesięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera wprowadzenie w podstawowe pojęcia i zasady dotyczące małżeństwa ze zwróceniem szczególnej uwagi na nierozdzielność umowy małżeńskiej od sakramentalnej godności, na cele i przymioty małżeństwa oraz na zgodę małżeńską jako przyczynę sprawczą samego małżeństwa. W drugim rozdziale autor zamieścił normy dotyczące kanoniczno-duszpasterskiego przygotowania do małżeństwa. Trzeci i czwarty rozdział, połączone z sobą merytorycznie, podejmują problematykę przeszkód małżeńskich. W trzecim rozdziale autor podaje ogólne zasady dotyczące definicji przeszkód małżeńskich oraz zasad dyspensowania, natomiast w czwartym rozdziale omawia poszczególne przeszkody zrywające, w kolejności przedstawionej przez Kodeks. Rozdział piąty jest omówieniem kwestii dotyczących zgody małżeńskiej i jej wad. Szósty podejmuje kwestię formy prawnej zawarcia małżeństwa. W rozdziale siódmym autor omawia problematykę dotyczącą małżeństw mieszanych i im podobnych, w ósmym podejmuje kwestię małżeństw zawieranych tajnie oraz skutków zawarcia małżeństwa

kanonicznego. Rozdział dziewiąty dotyczy zagadnień rozłączenia małżonków, a więc dyspensy od małżeństwa niedopełnionego, rozwiązywania małżeństwa na korzyść wiary oraz separacji podczas trwania węzła małżeńskiego i rozwodu cywilnego. Rozdział dziesiąty i ostatni podejmuje problematykę uważnienia małżeństwa w formie zwykłej i w związku.

Oprócz dziesięciu przedstawionych rozdziałów opracowanie zawiera ponadto pięć aneksów: I – *Kanony 1055-1165 KPK z 1983 r.*; II – *Wykaz dyspens i zezwoleń wymaganych przez Kodeks prawa kanonicznego do ważnego lub godziwego zawarcia małżeństwa*; III – *Orzeczenie nieważności małżeństwa kościelnego*; IV – *Kościół wobec niektórych sytuacji nieprawidłowych wśród katolików*; V – *Formularze i wzory pism kancelaryjnych*. Ponadto, na zakończenie autor zamieszcza alfabetyczny indeks rzeczowy oraz bibliografię.

Pomijając niektóre nieścisłości autora, dotyczące chociażby liczby kanonów zawartych w Kodeksie dotyczących prawa małżeńskiego, których według autora jest 110 zamiast 111, jak i niektóre braki dotyczące poszczególnych dokumentów, jak się wydaje ważnych w materii, jak np. Pismo okólne Kongregacji Sakramentów z 1986 r. należy stwierdzić, że opracowanie to jest niezwykle bogate i szczegółowe. Na uwagę zasługuje przede wszystkim uwzględnienie najnowszych dokumentów Kościoła powszechnego i partykularnego w Polsce, jak i dokumentów cywilnego prawodawstwa polskiego, np. o zmianie w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym. Bardzo pozytywne wydaje się bardzo szczegółowe opracowanie zawarcia małżeństwa konkordatowego z podaniem poszczególnych wzorów pism wymaganych w tej kwestii. Bardzo ważne jest ponadto podjęcie problematyki małżeństw mieszanych, zwłaszcza w odniesieniu do osób, które deklarują się jako niewierzące, czy wręcz formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego.

Wątpliwość budzi natomiast umiejscowienie w jednym podrozdziale o tytule „niezdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej” wszystkich przewidzianych przez Kodeks wad zgody małżeńskiej. Jakkolwiek bowiem nie ulega wątpliwości, iż niezdolnymi do wyrażenia małżeńskiej zgody w sposób ważny są wymienieni w kan. 1095 KPK, to wątpliwość pojawia się, gdy jako niezdolnych uważa się np. tych, którzy symulują małżeństwo. Jeśli bowiem powodem symulacji byłyby kwestie dotyczące zaburzeń osobowości, taka kwestia jest do obronienia, jeśli natomiast powodem symulacji jest czysta intencja wykluczająca małżeństwo, trudno mówić w tym miejscu o niezdolności. W każdym razie wydaje się, że nazywanie każdej wady zgody małżeńskiej „niezdolnością” jest niewłaściwe. Ponadto, niezwykle pozytywne podanie przez autora przepisów dotyczących orzekania nieważności małżeństwa (aneks III) zostało potraktowane dość powierzchownie. Choć należy zdawać sobie sprawę z tego, iż podręcznik prawa małżeńskiego nie ma obowiązku przedstawiać w sposób dogłębny i obszerny wykładu prawa procesowego, gdyż nie taka jest jego rola. Nie oznacza to jednak, że obszerniejsze potraktowanie problemów procesowych, zwłaszcza z uwzględnieniem bogatszej literatury, byłoby o wiele bardziej użyteczne.

Przedstawione przez ks. Piotra Gajdę *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego* zasługuje niewątpliwie na uznanie i pozytywną ocenę. Pozycja ta bez wątpienia może posłużyć jako obszerny podręcznik, będący wykładnią obecnie obowiązującego prawa kościelnego w materii małżeńskiej.

ks. Grzegorz Leszczyński

Ks. Wojciech G ó r a l s k i, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Polskie Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 2000, ss. 178.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., którego niewątpliwą inspiracją stała się odnowa dokonana przez Sobór Watykański II. Sobór, określając małżeństwo, używa terminu *foedus*, znajduje bezpośrednie nawiązanie do biblijnej teologii przymierza. Spojrzenie na instytucję małżeństwa – rozumianego już nie jako *contractus* – zgodnie z definicją Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. – ale jako *intima comunitas vitae et amoris coniugalis* – zgodnie z określeniem soborowym – zosta-

je zaprezentowane w nowym Kodeksie w wielu nowych, czy też odnowionych unormowaniach prawnych. W perspektywie podkreślenia przez nowy Kodeks interpersonalnego charakteru więzi małżeńskiej, niezwykle istotne stają się odnowione unormowania dotyczące zgody małżeńskiej, jako przyczyny sprawczej małżeństwa. Inaczej niż w Kodeksie z 1917 r. przedstawiają się też główne cele małżeństwa, pośród których uznane w tradycji kanonicznej *ius in corpus* zostaje postawione na równi z innym celem, jakim jest *bonum coniugum*, czyli dobro małżonków.

Książka ks. prof. zw. dr. hab. Wojciecha Góralskiego, zatytułowana *Kanoniczne prawo małżeńskie*, jest zwięzłym komentarzem norm zawartych w kanonach dotyczących sakramentu małżeństwa Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. Pozycja ta pomyślana – zgodnie z intencją Autora – jako podręcznik kanonicznego prawa małżeńskiego dla studentów uczelni polskich, w których – jak pisze Autor we wstępie – materia ta znajduje swoje miejsce w programach, nauczania wydaje się niezwykle użyteczna, zwłaszcza w dobie Konkordatu zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, co zresztą Autor podkreślił, poświęcając jeden z rozdziałów zawarciu małżeństwa konkordatowego w Polsce, jak i przeszkodom w prawie polskim, z pominięciem – zdaniem Autora – mniej istotnych fragmentów kanonicznego prawa małżeńskiego materialnego.

Autor przedstawił swój wykład prawa małżeńskiego w 17 rozdziałach.

Wstępem do rozważań szczegółowych materii małżeństwa staje się w pierwszym rozdziale komentarz dotyczący jurysdykcji Kościoła nad małżeństwem – komentarz niezwykle istotny ze względu na przedstawione w nim rozwiązania konkordatowe oraz rozdzielnosc między jurysdykcją kościelną i jurysdykcją państwa.

Po krótkim syntetycznym rozdziale dotyczącym przedmiotu prawa małżeńskiego, w rozdziale trzecim Autor przedstawia pojęcie małżeństwa oparte na źródłach biblijnych i prawie dawnym, w sposób szczegółowy komentując rozwiązania Kodeksu z 1917 r., a zwłaszcza nowego Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.

W rozdziale czwartym zostają przedstawione dwa istotne przymioty małżeństwa, a mianowicie jedność i nierozzerwalność, dwa kolejne rozdziały to zwięzły wykład, przedstawiający rolę, naturę i przedmiot zgody małżeńskiej w powstawaniu małżeństwa. Interesujące wydaje się poświęcenie kilku stron zagadnieniu rozróżnienia między miłością małżeńską a zgodą małżeńską. Rozróżnienie to jest niezwykle istotne, gdyż bardzo często akt miłości, poprzez błędną interpretację Konstytucji *Gaudium et spes*, utożsamiany jest z aktem konsensu małżeńskiego, czyli z aktem woli. W ten sposób *amor coniugalis* rozumiany jest jako przyczyna sprawcza małżeństwa. Natomiast – co podkreśla Autor – jedynie akt woli, choćby nawet uznać, że w nim zawiera się *amor coniugalis* jest przyczyną sprawczą małżeństwa.

Po krótkim rozdziale siódmym poświęconym zaręczynom, w trzech kolejnych rozdziałach Autor omawia przepisy dotyczące przeszkód małżeńskich. Warto podkreślenia jest jednak to, że wykład ten został uzupełniony przez Autora zestawieniem przeszkód istniejących w prawie kanonicznym i w prawie polskim, z odpowiednim komentarzem obrazującym zarówno zbieżności, jak i różnice. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż prawo kanoniczne, pod względem liczby przeszkód małżeńskich, jest bardziej obszerne od prawa polskiego, warto jednak zaznaczyć, iż niektóre przepisy ujęte przez prawo polskie w kategorii przeszkód znajdują swoje odniesienia w prawie kanonicznym jako wady zgody małżeńskiej.

Najobszerniejszy rozdział książki ks. Wojciecha Góralskiego poświęcony jest zgodzie małżeńskiej, a konkretnie jej wadom. Bardzo szczegółowo zostały w nim omówione zagadnienia dotyczące przepisów zawartych w kan. 1095 KPK, z wyszczególnieniem poszczególnych chorób i anomalii psychicznych, które czynią podmiot niezdolny do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej.

Dwa kolejne rozdziały poświęcone są sposobowi oraz formie zawarcia małżeństwa, z podkreśleniem przepisów o charakterze praktycznym, dotyczących sposobu dokonania wpisu o zawartym małżeństwie do ksiąg parafialnych.

Nowością w stosunku do innych od prezentowanego podręczników prawa małżeńskiego jest rozdział czternasty, zawierający przepisy dotyczące zawarcia małżeństwa „konkordatowego” w

Polsce. Rozdział ten, z racji na nowość przedstawionych w nim przepisów jest nie tylko wartościowym wykładem w sensie teoretycznym, ale ma przede wszystkim istotną wartość praktyczną dla tych, którzy na co dzień przepisy takie znać powinni, jak i dla tych, którzy posługują się nimi, pełniąc posługę duszpasterską w różnych parafiach Kościoła w Polsce.

Po dwóch kolejnych rozdziałach dotyczących małżeństw mieszanych oraz rozwiązania małżeństwa niedopełnionego i separacji, Autor prezentuje, wykraczając poza schemat wykładu małżeńskiego prawa kanonicznego materialnego, zwięzłe kompendium przepisów dotyczących postępowania sądowego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Ta część wykładu odnosząca się do kanonicznego prawa procesowego, podkreślająca różnicę w interpretacji pojęcia rozwodu w prawie polskim oraz stwierdzenia nieważności małżeństwa w prawie kanonicznym, jest zbiorem informacji ogólnych o charakterze praktycznym, istotnym zwłaszcza dla tych, którzy nie zetknęli się w swojej praktyce z działalnością trybunałów kościelnych.

Mając na uwadze niezwykłą zwięzłość wykładu prawa małżeńskiego, dokonaną przez Autora, jak zasób przepisów ułożonych w sposób jasny i precyzyjny, a ponadto praktyczny wymiar komentarzy zamieszczonych w książce ks. Wojciecha Góralskiego, należy uznać, iż pozycja ta wydaje się bardzo pomocna, zwłaszcza dla tych, którzy nie pragnąc podjąć obszernych studiów prawa małżeńskiego Kościoła, w zaprezentowanym podręczniku znajdą esencję wiedzy o małżeńskie kanonicznym. Zresztą, taki był zamiar Autora, skoro na okładce sam stwierdza, iż jest ona przeznaczona przede wszystkim dla studentów prawa i administracji, jak i dla tych, którzy na co dzień posługują się prawem polskim i dzięki niej będą mieli możliwość bliższego zapoznania się „z odrębnym od państwowego, oryginalnym, a przy tym uniwersalnym porządkiem prawnym w odniesieniu do instytucji, której znaczenie trudno przecenić zarówno w społeczności państwowej, jak i kościelnej”.

ks. Grzegorz Leszczyński

Ks. Aleksander Sobczak, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, „Scriptor”, Gniezno 2001, ss. 193.

Kanoniczne prawo procesowe stanowi niezwykle istotną materię dla tych, którzy na co dzień pracują w trybunałach kościelnych, pełniąc w nich różne urzędy, stają przed problemem orzeczenia, czy małżeństwo, w sprawie którego toczy się proces, było zawarte ważne, czy też nie. Zadanie to jest o tyle trudne, iż nie zawsze mogą oni liczyć na rzetelną i odpowiedzialną przed Bogiem współpracę zarówno stron procesowych, jak i przedstawionych przez nich świadków. Zadanie to nabiera szczególnego wymiaru w obliczu świadomości, iż podejmując decyzję o wydaniu konkretnego wyroku, sędziowie są odpowiedzialni przed samym Bogiem. Co nie jest jednak bez znaczenia, oczywiście nie w sensie merytorycznym, decydują oni w sprawach, które dla ludzi wnoszących pozew do trybunału kościelnego są niezwykle istotne. Dlatego też od pracowników sądów kościelnych należy wymagać przede wszystkim rzetelnej wiedzy o prawie małżeńskim Kościoła, jak i znajomości procedury, która umożliwi sprawiedliwe wykonanie wyroku.

Współczesny człowiek, żyjący w świecie, w którym rozwody cywilne stają zjawiskiem coraz bardziej powszechnym, trwa jednocześnie w przekonaniu, iż małżeństwo zawarte w Kościele nie może być żadną ludzką decyzją rozwiązane. I tak jest w zasadzie, choć nie wszyscy mają taką znajomość kanonicznego prawa małżeńskiego, aby wiedzieć, iż sądy kościelne małżeństwa nie rozwiązują, lecz stwierdzają jego nieważność, jeśli rzeczywiście z jakiegoś tytułu zostało zawarte nieważne. Owa niezajomość prawa, zresztą wytłumaczalna, bardzo często może powodować, iż osoby, mające podstawy do ubiegania się o stwierdzenie nieważności ich małżeństwa, nie czynią tego z powodu braku wiedzy na ten temat.

Przedstawiona przez ks. Aleksandra Sobczaka pozycja zatytułowana *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa* jest próbą wyjścia naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka, doko-

nuje syntezy kanonicznego prawa procesowego w jego części odnoszącej się do procedury. Jak stwierdza Autor we *Wstępie* – ma ona pomóc duszpasterzom w tych przypadkach, w których podejrzewają nieważność jakiegoś małżeństwa, oraz samym zainteresowanym, jeśli ich małżeństwo się rozpadło i istnieją uzasadnione racje przemawiające na jego nieważność. Wydaje się, iż cel, który określił sobie Autor, nadał charakter zaprezentowanej pozycji, gdyż trzeba przyznać, iż jest ona wykładem bardzo zwięzłym, pozbawionym jakiegokolwiek komentarza i odniesień do dokumentów Kościoła. Jest w praktyce przeniesieniem w formie syntetycznej norm zawartych w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. w części dotyczącej procedury procesowej.

Publikacja ks. Aleksandra Sobczaka składa się z krótkiej prezentacji Autora oraz dwóch części. Pierwsza część ma charakter wykładu procedury procesowej, podzielonego na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich podaje przepisy dotyczące wprowadzenia sprawy. Po krótkim podaniu przyczyn nieważności małżeństwa kanonicznego Autor przedstawia procedurę obowiązującą w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, począwszy od złożenia skargi powodowej aż do zawiązania sporu, z możliwością umorzenia lub zrzeczenia się instancji. Drugi rozdział jest podaniem przepisów dotyczących instrukcji sprawy aż do zamknięcia postępowania dowodowego. W tym rozdziale znajdziemy zatem przepisy odnoszące się do poszczególnych środków dowodowych istniejących w kanonicznym prawie procesowym. Rozdział trzeci dotyczy przepisów związanych z dyskusją sprawy, a rozdział czwarty wydania wyroku. Rozdział piąty podaje przepisy dotyczące zaskarżenia wyroku, a szósty wykonania wyroku.

Trzeba przyznać, iż trudno w tym miejscu omawiać w szczegółach kolejne rozdziały, gdyż jak wspomnieliśmy nie prezentują one żadnych komentarzy autorskich ani odniesień źródłowych, przedstawiają jedynie wykład przepisów kodeksowych.

Bardzo interesująca natomiast z punktu widzenia praktycznego wydaje się część druga, zawierająca adresy, wzory pism procesowych i formularze. Dlatego może być pomocna nie tylko dla duszpasterzy i samych zainteresowanych wniesieniem sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa do sądu kościelnego, lecz również pracowników sądów kościelnych, gdyż część druga z znakomitej większości (poza adresami trybunałów) prezentuje szczegółowy przegląd przykładowych dokumentów używanych w procesie.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż zaprezentowana przez ks. Aleksandra Sobczaka książka *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego* zasługuje niewątpliwie na pozytywną ocenę, przy założeniu jednak, iż Autor nie tyle chciał przedstawić obszerny wykład na temat prawa procesowego, ile raczej podręczny zbiór przepisów kodeksowych dotyczący procedury w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa w trybunałach kościelnych.

ks. Grzegorz Leszczyński

Ks. Henryk Stawniak SDB, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, ss. 407.

Jedną z wielu przeszkód do ważnego zawarcia małżeństwa jest niemoc płciowa nupturienta, zwana inaczej impotencją. Przeszkoda ta, która w rozumieniu *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r. określana była w sposób jednoznaczny jako przeszkoda pochodząca z prawa naturalnego, w okresie następującym po wydaniu nowego Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. stała się przedmiotem wielu dyskusji zarówno w Jurisprudencji rotalnej, jak i doktrynie. Książka zatytułowana *Niemoc płciowa jako przeszkoda małżeńska* autorstwa ks. Henryka Stawniaka SDB jest bardzo rzetelną próbą określenia natury przeszkody i umiejscowieniem jej we współczesnym prawodawstwie kościelnym. Jest ponadto próbą odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie: czy natura małżeństwa

określana jako wspólnota całego życia, w myśl Vaticanum II i Kodeksu Jana Pawła II, uzasadnia istnienie przeszkody niemocy płciowej? Czy jest to wystarczające umotywowanie od strony rzeczywistej natury małżeństwa, a w kontekście nie podlegającego dyskusji naturalnego uprawnienia osób do zawarcia małżeństwa? Odpowiedź, którą podaje Autor w swojej publikacji, jest negatywna. W sposób niezwykle odważny stwierdza bowiem, iż opierając się na dokonaniach Soboru Watykańskiego II, jak i niezwykle personalistycznej koncepcji małżeństwa, zaprezentowanej w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r., istnienie przeszkody impotencji pośród przeszkód zrywających małżeństwo jest nieuzasadnione i co za tym idzie proponuje umiejscowienie impotencji jako jednej z wad zgody małżeńskiej, konkretnie błędu. Na poparcie swojej propozycji Autor przedstawia zbieżne głosy niektórych członków Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Kodeksu, poglądy św. Tomasza i Piotra Lombarda oraz opinie niektórych współczesnych uczonych. Teza ta wydaje się do zaakceptowania zwłaszcza w kontekście współczesnego rozumienia natury małżeństwa jako relacji międzyosobowej, czyli wspólnoty życia dwojga osób, dla której impotencja stanowi bez wątpienia element uniemożliwiający jej pełną realizację. Ponieważ jednak Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. umiejscawia impotencję pośród przeszkód małżeńskich, nie zaś pośród wad zgody małżeńskiej, stąd teza ta jakkolwiek logiczna musi być rozumiana jako propozycja interpretacyjna Autora, będąca bez wątpienia znaczącym głosem w procesie dokonujących się w rozumieniu prawa zmian.

Pozycja ks. H. Stawniaka składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych spisem treści, wykazem skrótów oraz wstępem. Na zakończenie swojej publikacji Autor podaje niezwykle bogatą bibliografię w materii oraz streszczenie w j. włoskim.

W pierwszym rozdziale Autor, opierając się na źródłach prawa rzymskiego, żydowskiego i kanonicznego, przedstawia proces kształtowania się pojęcia „niemocy płciowej” na przestrzeni wieków. Bardzo dużo uwagi poświęca breve *Cum frequenter* papieża Sykstusa V z 1587 r., a zwłaszcza interpretacji terminu *verum semen*. Ostatnia część pierwszego rozdziału zostaje poświęcona koncepcji niemocy płciowej ujętej w Kodeksie z 1917 r., ze zwróceniem szczególnej uwagi na cechy przeszkody i rodzaje impotencji, jej pochodzenie oraz na wzajemne relacje i zależność omawianej przeszkody od *ius in corpus* i celów małżeństwa.

Drugi rozdział jest prezentacją i analizą kluczowego w omawianym zagadnieniu Dekretu Kongregacji Nauki Wiary z 1977 r. Autor wskazuje najpierw na genezę dokumentu, omawiając różne opinie prezentowane zarówno w doktrynie, jak i w Jurisprudencji rotalnej, wskazując na stanowisko Papieża Piusa XII, Kongregacji oraz Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji Kodeksu co do niezdolności do małżeństwa osób dotkniętych wasektomią. W następnej części rozdziału, po uprzednim przedstawieniu treści dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, dokonuje jego szczegółowej analizy. Zwraca przy tym uwagę na kilka podstawowych zagadnień: na naturę dokumentu, jego skutki i aplikację. Przedstawiając różne opinie dotyczące interpretacji dokumentu, Autor nie wskazuje jednoznacznie, czy ma on charakter deklaracji prawa naturalnego, prawa pozytywnego kościelnego, czy też charakter mieszany. Formułuje natomiast wniosek, iż dekret ten jest dowodem ewolucji ujęcia przeszkody impotencji, nie zaś zmianą jej koncepcji.

Rozdział trzeci jest, jak sam Autor stwierdza, próbą współczesnej interpretacji kanonu 1084 KPK z 1983 r. Dokonując analizy porównawczej normy zawartej w Kodeksie z 1917 r. i Kodeksie z 1983 r., stawia pytanie, czy przeszkoda impotencji rzeczywiście, jak twierdzi większość współczesnych Autorów, pochodzi z prawa naturalnego, czy też być może jedynie z prawa kościelnego. Jakkolwiek jednoznaczna odpowiedź nie pada, z przedstawionych wniosków można przypuszczać, iż Autor opowiada się raczej za drugą koncepcją, zdecydowanie umniejszając doniosłość pojęcia małżeńskiego we współczesnym rozumieniu małżeństwa jako wspólnoty dwojga osób.

Rozdział czwarty podejmuje problemy pozostające w wewnętrznej relacji do przeszkody niemocy płciowej. W sposób niezwykle interesujący zestawia z sobą impotencję fizyczną oraz niezdolność natury psychicznej. Stara się w ten sposób ustalić relacje zachodzące między kan. 1084 i 1095 KPK. Bardzo pożyteczne dla współczesnej kanonistyki zdają się poruszone w dalszej części kwestie

dotyczące niektórych anomalii psychoseksualnych. W końcowej części rozdziału omawia znaczenia terapii medycznych przeprowadzanych u osób z impotencją fizyczną.

Rozdział piąty i ostatni jest odpowiedzią na pytanie: czy współczesna koncepcja niemocy płciowej, która jest motywowana naturą małżeństwa, jest w zgodzie z nauką soborową oraz nowym Kodeksem prawa małżeńskiego, co w praktyce sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: czy natura małżeństwa uzasadnia istnienie przeszkody niemocy płciowej? Odpowiedź na postawione pytanie zostaje przez Autora jasno sformułowana. Opierając się na analizie prezentowanych dokumentów i opiniach doktrynalnych, Autor dochodzi do wniosku, iż akt małżeński nie należy do istoty małżeństwa, a co za tym idzie natura małżeństwa nie uzasadnia istnienia przeszkody niemocy płciowej. Wydaje się, że wniosek Autora jest jak najbardziej słuszny, o ile przyjmiemy za prawdziwą przesłankę, na której się opiera, tzn. że akt małżeński nie należy do istoty małżeństwa. Taka przesłanka nie jest chyba poparta ani rozwiązaniami kodeksowymi, pośród których zrodzenie i wychowanie potomstwa pozostaje jednym z dwóch istotnych celów małżeństwa, ani tym bardziej opinią przeważającej większości Autorów.

W końcowej części rozdziału Autor przedstawia swoją propozycję interpretowania niemocy płciowej jako wady zgody małżeńskiej oraz dodania paragrafu 3 do kan. 1097 KPK, na mocy którego istniałaby możliwość uważnienia małżeństwa w przypadku powstania impotencji za zgodą drugiej strony.

Należy podkreślić, iż publikacja ks. Henryka Stawniaka, podejmująca problem niemocy płciowej w sposób niezwykle nowatorski i odważny, staje się bardzo ważnym głosem w toczącej się dyskusji na temat natury i pochodzenia przeszkody impotencji. Podjęcie tematu w sposób tak głęboki i obszerny posłuży z pewnością do jasnego sprecyzowania omawianego zagadnienia w przyszłości.

ks. Grzegorz Leszczyński

Polacy w Gruzji, pod red. ks. Edwarda Walewandra, Biblioteka Polonii, t. XXIII, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Lublin 2002, ss. 406.

W ślad za *Polakami w Armenii* (omówionymi w ŁST, 9) i wcześniejszymi publikacjami podobnego typu Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL wydał w ostatnim czasie tom poświęcony Polakom w Gruzji i historii kontaktów polsko-gruzińskich, jako plon sympozjum odbytego 21 i 22 maja 2001 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tom dedykowany prof. Andrzejowi Stelmachowskiemu, prezesowi „Wspólnoty Polskiej”, został przeznaczony „na odbiorcę szerszych kręgów”, jak dowiadujemy się z *Wprowadzenia* (s. 19). Zapewne dlatego spora część autorów powtarza swoje dawniejsze lub cudze ustalenia, ogłaszane w specjalistycznych wydawnictwach. Odkrywczy charakter ma natomiast praca Marka Ingłota SI, *Misje jezuitów polskich i francuskich od połowy XVII w. do początku XIX w. w Gruzji i Azerbejdżanie*. Przebywający w Rzymie autor, oparł się głównie na źródłach pochodzących z Archivum Romanum Societatis Iesu, uwzględnił również opracowania trudno w Polsce dostępne (np. A. V. Florovskiego, *Čeští jesuite na Rusi*, Praha 1941), a nawet na znajdującym się dopiero w druku słowniku *Diccionario de la Compañia de Jesus*. Artykuł M. Ingłota jest ozdobą tomu.

Dwie absolwentki Katedry Etnologii i Antropologii Kulturalnej UW badały w Gruzji ludność polskiego pochodzenia, a wyniki przedstawiły – oprócz wcześniejszych publikacji w „Pro Georgia” – w omawianym tomie. Patrycja Prześlakiewicz w artykule *Tworzenie tożsamości przez Polaków z Gruzji południowej*, Justyna Doboszyńska w pracy *Wyobcowanie i drogi odnajdywania korzeni – na przykładzie tbiliskiego środowiska polonijnego*. W tym drugim na uwagę zasługuje konstatacja (zwłaszcza w zestawieniu z omówionym niżej artykułem ks. A. Ochała): „w czasach komunizmu

kościół Świętych Apostołów Piotra i Pawła pozostał miejscem, gdzie można było usłyszeć język polski” (s. 282). Jeden z respondentów J. Doboszyńskiej podczas przeprowadzanego wywiadu wyznał, że język polski zna wyłącznie „przez kościół, [który] zawsze był tutaj centrum wszystkich Polaków...” (s. 283).

Delikatnej materii dotyczącej dwa komunikaty o dziejach i aktualnym położeniu Polaków w Abchazji. Dowiadujemy się, że podczas wojny w 1992 r., wedle Abchazów – wyzwolenczej, według Gruzinów – secesyjnej, siedziba związku „Polonia” w Abchazji została zbombardowana i leży odtąd w gruzach. Blokada Abchazji przez Gruzinów utrudnia naszym rodakom tam mieszkającym kontakty z ojczyzną i nawet z Polakami w Gruzji. Sytuacja Polaków w Abchazji jest bardzo trudna i wymaga większej troskliwości z naszej strony.

O poszukiwaniach form organizacyjnych przez potomków polskich zesłańców i osiedleńców w Gruzji, zakończonych w 1998 r. rejestracją Związku Kulturalno-Oświatowego Polaków w Gruzji, pisze Larysa Metreweli, a Irakli Dżulabaszwili przedstawił działalność kulturalno-naukową tego stowarzyszenia, m.in. organizację Dni Mickiewiczowskich w grudniu 1998 r., koncerty muzyki polskiej i konferencję „200 lat Polaków na Kaukazie”. Należy tylko sprostować pisownię miejscowości wspomnianej w związku ze spektaklem poświęconym Mickiewiczowi; w książce napisano: Tuchanowicze (s. 303), a powinno być: Tuhanowicze.

Z żalem przychodzi mi sprostować pomyłkę w tekście prof. Andrzeja Chodubskiego, *Polski mit Gruzji i Gruzinów*, według którego „z gruzińską grupą dialektów” spokrewniony jest m.in. język „osetyjski” (s. 340). Po pierwsze: w poprawnej polszczyźnie nazywa się on o s e t y j s k i, a po drugie jest to język indoeuropejski, jedyny, jaki pozostał żywy z grupy języków północnoirańskich i z językami kaukaskimi nie ma żadnego związku strukturalnego, a tylko w ciągu wielowiekowego przebywania w otoczeniu ludów kaukaskich przybysze ze stepów, będący gałęzią Sarmatów, zapożyczyli pewną liczbę słów gruzińskich, czeczeńskich i in. Nie znajdują też podstaw utyskiwania prof. Chodubskiego, że jakoby „następstwem posługiwania się informacjami o Kaukazie pozyskiwanymi z Zachodu jest odstępstwo od tradycyjnego polskiego nazewnictwa przestrzennego [tak autor nazywa toponomastykę – R. L.] i kulturowego, m.in. coraz częściej Gruzję określa się mianem Georgia...” (s. 327). Wprawdzie czasopismo wydawane przez Towarzystwo Gruzisko-Polskie otrzymało tytuł „Pro Georgia”, lecz jest to tytuł łaciński, potwierdzony także przez łacińskie motto na początku numeru drugiego i nie jest dowodem wpływów Zachodu na nasze nazewnictwo. Poza owym tytułem nie spotkałem się współcześnie z użyciem słowa *Georgia* na oznaczenie Gruzji, lecz tylko do nazwania jednego ze stanów USA; dane komputerowe mogą tego nie rozróżniać.

W artykule prof. Adama Koseskiego, *Polacy w Gruzji*, niejasne jest zdanie, iż „Abchazowie, pozostający przez stulecia w zażyłych związkach z Gruzinami, mimo że zachowali mowę należącą do rodziny języków kaukaskich, przyswoili sobie zarówno ich kulturę i wiarę, jak też i język” (s. 29). Przeczytawszy to czytelnik, nie wie, czy Abchazowie przyswoili sobie mowę gruzińską, czy też zachowali własną; obie zresztą należą do języków kaukaskich. Drugi to już w recenzowanym tomie autor, po A. Chodubskim, który zaplątał się w kwestiach lingwistycznych.

Trzecim jest prof. Marcei Kosman, który odważnie podjął temat *Recepcji twórczości Henryka Sienkiewicza w Gruzji*, najwidoczniej nie znając zupełnie języka gruzińskiego. Dlatego nie zdołał wyjść poza enumerację wydanych tłumaczeń bez jakiegokolwiek informacji o poziomie przekładów oraz ich kompletności. Niezawodnie, ktoś ze środowiska gruzińskich Polonusów, znając wystarczająco oba języki, poradziłby sobie z tym zadaniem, należało więc przyjąć go na współautora. Mógłby to też być ktoś z mieszkających w Polsce Gruzinów. Najlepiej zaś byłoby, gdyby autor, podejmując taki temat, poduczył się gruzińskiego na tyle, aby samemu odpowiedzieć na pytanie, jakiego Sienkiewicza poznali Gruzini w przekładach i co w nich pozostało z jego arcyzmu. Kilka lat wcześniej, gdy przystąpiłem do tematu *Estońskie przekłady literatury polskiej*, aby go zreferować podczas podobnej konferencji, zorganizowanej przez ks. dyr. E. Walawendra i następnie opublikować w księdze pt. *Polacy w Estonii* w tejże samej „Bibliotece Polonii”, która wydała *Polaków w Gruzji*, nauczyłem się estońskiego

w takim zakresie, aby móc ocenić kompletność i jakość najważniejszych utworów przetłumaczonych z języka polskiego. Od prof. Kosmana nie wymagam niczego więcej niż od siebie.

Na osobną uwagę zasługuje rozmowa, jaką Włodzimierz Osadczy przeprowadził z ks. Janem Śnieżyńskim, który w latach 1970–1995 był duszpasterzem w parafii św. Piotra i Pawła w Tbilisi, oraz informacja napisana przez ks. dra Adama Ochoła, *Duszpasterstwo Polaków w Gruzji dzisiaj*. Obie pozycje, przebogate w treści, ukazują przemiany zachodzące w Kościele katolickim po odzyskaniu przez Gruzję niepodległości. Dowiadujemy się zatem, że „po wizycie kard. Silvestrini, prefekta Kongregacji Kościołów Wschodnich, w 1992 r. językiem zasadniczym w liturgii stał się gruziński” (s. 314). I dalej: „Kościół katolicki był w Gruzji i – jak dawniej służył – nadal chce służyć temu narodowi w jego własnym języku. Inne języki zanikły więc w liturgii niedzielnej Eucharystii. Przybyły w 1993 r. nuncjusz apostolski Jean Paul Gobel polecił pozostawić modlitwy po mszy świętej w różnych językach tylko do prywatnego odmawiania” (tamże). W rezultacie tych zarządzeń „w kościele prawie nie słyszało się języka polskiego; zwłaszcza gdy po proklamacji niepodległości Gruzji władze kościelne wzięły kurs na wprowadzanie języka gruzińskiego do wszystkich nabożeństw. Wtedy nasi Polacy ucichli” (s. 364). Trudno się im dziwić, skoro przez lata przywykli uważać Kościół katolicki w Tbilisi za centrum polszczyzny; nagłą zmianą, i to wprowadzoną po upadku Związku Sowieckiego, poczuli się zaskoczeni i skonfundowani. Niektórzy wystąpili z życzeniem, aby „mieć osobną niedzielą Eucharystię, ale w rozmowie z ks. biskupem doszliśmy do wniosku, że to stałoby się pretekstem dla innych grup narodowych. Trudno byłoby nam wyjaśnić, dlaczego Polacy są uprzywilejowani...” (s. 317). Może dałoby się usprawiedliwić to faktem opublikowanym na sąsiednich stronach, że w Gruzji na 14 duchownych obrządku łacińskiego ośmiu jest Polakami, a prócz nich Polakiem po matce jest wikariusz katedralny, Polakami są też dwaj salezjanie z Ziemi Lwowskiej, pracujący teraz w Gruzji wśród wiernych obrządku ormiańskiego. Książka została opracowana w taki sposób, że czytelnik nabiera przekonania, iż to Polacy byli i są ostoją katolicyzmu w Gruzji.

Informacje o aktualnym miejscu polszczyzny w Kościele katolickim w Gruzji niezupełnie przystają do obrazu kreślonego w pozostałych częściach recenzowanej książki.

Rafał Leszczyński

Ryszard Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, ss. 294.

Emmanuel Lévinas określił kiedyś swoją filozofię jako poszukiwanie sensu człowieczeństwa. W efekcie tych poszukiwań powstała koncepcja człowieka jako podmiotu etycznego, którego podmiotowość sprowadza się do odpowiedzialności za drugiego. Powstaje jednak wątpliwość, czy etyka może być – zgodnie z propozycją Lévinasa – filozofią pierwszą, czy można mówić o działaniu moralnym bez wcześniejszego opisu jego podmiotu na gruncie filozofii bytu. To właśnie pytanie o punkt wyjścia etyki podejmuje w swojej książce ks. Ryszard Moń.

Autor zaczyna od – jak to sam nazywa – „oczyszczenia przedpola”, tzn. od prezentacji podstawowych założeń metodologicznych Lévinasa. Zauważa najpierw, że Lévinas – wykształcony w szkole filozoficznej Husserla i Heideggera – stosuje głównie metody fenomenologiczne i posługuje się heideggeriańskim pojęciem bytu. Niewystarczalność metodologii i aparatu pojęciowego fenomenologii i ontologii do analizy ludzkiego podmiotu, skłania jednak Lévinasa do reinterpretacji podstawowych pojęć filozoficznych i wprowadzenia nowego języka, w którym jasne, lecz nieprzystatne, terminy ontologiczne zastępuje neologizmami i poetyckimi metaforami, bardziej adekwatnymi do wyrażenia tajemnicy człowieka. Następnie Autor wyjaśnia koncepcję doświadczenia mo-

ralnego jako poznania pierwotnego, pojęcia relacji intersubiektywnej (w której dokonuje się doświadczenia etyczne), zmysłowości oraz znaczenia (jako obecności drugiego we mnie). W końcu tego rozdziału Autor wskazuje na odrzucenie przez Lévinasa tradycyjnego rozumienia humanizmu, opartego na kategorii ontologicznie pojętej wolności, oraz propozycję nowego humanizmu, opartego na odpowiedzialności i sprowadzalnego do świętości.

Rozdział drugi przybliża polemikę Lévinasa ze sposobem poznania podmiotu, jaki proponuje fenomenologia. Drugi człowiek nie jest *alter ego*, nie można go poznać, konstruując jego obraz w swojej świadomości na podstawie świadomości siebie samego. Jedyną drogą poznania drugiego jest relacja etyczna. Świadomość moralna poprzedza świadomość poznawczą.

Kolejne rozdziały zawierają próbę określenia ludzkiej podmiotowości, opierając się na relacjach intersubiektywnych. Najpierw zostaje przedstawione zagadnienie pasywności podmiotu: człowiek nie staje się podmiotem dzięki aktywności świadomości poznawczej lub wolnej woli, ale dlatego, że został wybrany do odpowiedzialności za drugiego. Powołanie do bycia dla drugiego jest wcześniejsze od wolności i jest śladem Nieskończoności w człowieku. Aby pełniej zrozumieć podmiotowość, należy ją odnieść do dobra. Obecność drugiego wzywa do dobroci, do miłości. Twarz drugiego pobudza pragnienie metafizyczne, czyli otwarcie na inność, wykraczające daleko poza zakres potrzeb człowieka.

W piątym rozdziale Autor porównuje podmiotowość z innymi relacjami człowieka. W śmierci człowiek wchodzi w relację z absolutną innością, której nie można w żaden sposób uchwycić poznawczo ani oswoić praktycznie. Następnie Autor decyduje się na rozróżnienie podmiotowości i relacji odpowiedzialności, rozumianej jako substytucja, widząc w niej przejaw Lévinasowskiej koncepcji mesjanizmu.

Najbardziej oryginalną częścią pracy R. Monia są dwa ostatnie rozdziały, w których dokonuje konfrontacji myśli Lévinasa z innymi koncepcjami podmiotowości oraz wskazuje na możliwości i potrzeby uzupełnienia w niektórych punktach propozycji omawianego przezeń filozofa.

Autor dostrzega przede wszystkim różnicę w pojmowaniu doświadczenia przez Lévinasa, którego zalicza do tzw. nurtu etycznego i myślicieli reprezentujących nurt epistemologiczny, np. hermeneutykę. Doświadczenie jest dla Lévinasa nie tylko sposobem postrzegania, ale „współobecnością [podmiotu] w tym, czego się doświadcza” (s. 184). Zarzuca on hermeneutyce, że narracyjno-historyczna koncepcja kształtowania podmiotu zatracza niepowtarzalny charakter osoby i nie uwzględnia jej otwarcia na drugiego człowieka. R. Moñ przyznaje jednak rację Ricoeurowi, którego interpretację wymiaru historycznego egzystencji oraz roli opowiadanych historii w rozwoju podmiotowości i relacji międzypersonalnych (np. życia społeczno-politycznego) uznaje za bliższą rzeczywistości. Na uwagę zasługuje analiza różnic w pojęciu inności u Ricoeura i Lévinasa.

Autor dostrzega natomiast pokrewieństwo między Lévinasa filozofią twarzy a psychoanalizą, przy czym „wspólnym przodkiem” ma być starotestamentowe pojęcie oblicza. Z Jankélévitchem i Jonasem dzieli Lévinas pojęcie odpowiedzialności, ale pierwszy uznaje metafizykę za niezbędną bazę etyki, drugi natomiast koncentruje się na odpowiedzialności za wszystkich, a nie tylko za pojedynczego bliźniego.

Moñ widzi możliwości uzupełnienia teorii Lévinasa głównie w odniesieniu do pojęcia bierności oraz koncepcji doświadczenia moralnego. Przeprowadza w związku z tym wnikliwe analizy dotyczące strony biernej czasowników i jej użyteczności dla filozofii oraz zarzuca Lévinasowi niedostateczne wykorzystanie bogatego dorobku filozofii starożytnej w tym zakresie. Z kolei biblijna koncepcja pasywności, odnosząca się do faktu stworzenia i do zależności ludzkiego podmiotu od Boga, zawiera element aktywnej akceptacji, którego Lévinas zdaje się nie dostrzegać. Zdaniem Autora zastosowanie pojęcia możliwości aktywnej uczyniłoby podmiot bardziej realnym i pozwoliło uniknąć trudności z określeniem konkretnych zadań wynikających z odpowiedzialności. Trudności te uważa za największą słabość teorii Lévinasa.

Poszerzenia wymaga również, proponowany przez Lévinasa, opis doświadczenia moralnego. Spotkanie z „twarzą” drugiego jest pojmowane zbyt abstrakcyjnie, bez uwzględnienia różnorodno-

ści sytuacji moralnych, w jakich staje człowiek. Zobowiązanie moralne nie musi przytłaczać, lecz może być podjęte z radością. Autor zarzuca też Lévinasowi niedostrzeganie wzajemności w relacji etycznej, przychylając się w ten sposób do stanowiska Bubera. Lévinas nie bierze również pod uwagę wewnętrznego głosu sumienia jako źródła zobowiązań moralnych. Trudności sprawia także próba przełożenia teorii Lévinasa na praktykę życia społecznego.

W końcu Autor przechodzi do odpowiedzi na zasadnicze pytanie o podstawy etyki. Przyznaje rację Lévinasowi, że tez etyki nie da się wyprowadzić z metafizyki, ale zauważa, że bezwzględność zobowiązań moralnych wynika stąd, że „osadzone są w Absolutie jako ostatecznej racji istnienia i godności osoby” (s. 260). Zobowiązujący charakter doświadczenia moralnego domaga się uzasadnienia, etyka jest więc metafizyką moralności.

Książka zawiera bibliografię obejmującą pozycje książkowe i artykuły Lévinasa związane z omawianym tematem, bogaty wykaz opracowań oraz najważniejsze polskie przekłady dzieł Lévinasa.

Rozprawa ks. Ryszarda Monia powstała w efekcie głębokiego i rzetelnego namysłu nad filozofią Emmanuela Lévinasa, namysłu nie unikającego trudnych pytań i wątpliwości w odniesieniu do podstawowych pojęć i tez omawianego autora oraz ich konfrontacji z myślą licznego grona współczesnych filozofów. Wnikliwa refleksja świadczy o daleko idącej zażyłości z myślą niełatwego przecież w interpretacji filozofa. Otrzymujemy więc dzieło, które w sposób solidny i gruntownie przemyślany prezentuje jeden z najważniejszych problemów podejmowanych przez francuskiego myśliciela. W przeważającej mierze analityczny charakter pracy stanowi o jej wartości zarówno dla specjalistów zajmujących się Lévinasem, jak i zainteresowanych filozofią współczesną w ogóle. Jest to niewątpliwie ważna pozycja w dotychczas relatywnie skromnej polskiej literaturze na temat Lévinasa.

ks. Marek Pluta

Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła, red. W. Bołoz, G. Hover, Warszawa 2001, ss. 307.

Problemy integracji europejskiej są w ostatnim dziesięcioleciu coraz częściej podejmowane i analizowane przez uniwersytety katolickie. Liczne sympozja, konferencje i publikacje stanowią znaczący głos Kościoła w dyskusji nad integracją oraz nad miejscem Polski w jednoczącej się Europie. Ważnym niewątpliwie sygnałem do podjęcia tej problematyki jest nauczanie Jana Pawła II, który nie waha się udzielać swojego poparcia, choć przecież nie bezkrytycznym, procesom zjednoczeniowym, wskazując na ich wymiar kulturowy i duchowy i społeczny. Odnosząc się do kwestii miejsca i roli Polski w Europie Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że Polska od początku swojego istnienia stanowi integralną część Europy i ma prawo aktywnie uczestniczyć zarówno w procesach, jakie zachodzą na kontynencie, jak i w strukturach Unii Europejskiej.

Interesującym głosem w toczącej się aktualnie dyskusji jest książka *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*. Artykuły zawarte w tym opracowaniu zostały wygłoszone w formie referatów podczas sympozjów zorganizowanych przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Wydział Teologiczny i Centrum Badań nad Integracją Europejską Uniwersytetu w Bonn¹. Redaktorzy książki we wprowadzeniu uzasadniają konieczność naukowej refleksji, podejmowanej przez te ośrodki, w następujący sposób: „zjednoczenie Europy konfrontuje chrześcijaństwo z jego własnym przesłaniem i domaga się w obliczu złożonych problemów we wszystkich dziedzinach życia wysokiej próby wiary, nadziei i miłości. Próba ta wypadnie dobrze tylko wtedy, gdy – posługując się obrazem Jana Pawła II – Europa będzie oddychać obydwojma częściami płuc, gdy będzie w stanie przyjąć Ducha Jezusa Chrystusa, który zachęca nas do przekroczenia progu nadziei XXI wieku” (s. 10).

¹ Sympozja te odbyły się 22 stycznia 1999 r. w Bonn oraz 17 maja 1999 r. w Warszawie.

Pięć rozdziałów książki prezentuje chrześcijańską refleksję nad problemami integracji z uwzględnieniem uwarunkowań historycznych, kulturowych politycznych ekonomicznych i etycznych. G. Adriani podejmuje zagadnienie dziejów integracji narodów i państw Europy Wschodniej z cywilizacją zachodnią. Odnosząc się do pojęcia „Europa Wschodnia”, stwierdza, że jest ono niedefiniowalne, ponieważ wschodnia część kontynentu europejskiego nigdy nie stanowiła kulturalnej, politycznej i ontycznej jedności, odrębnej od Europy Zachodniej. Integracja narodów Europy Wschodniej z cywilizacją zachodnią dokonała się w średniowieczu dzięki chrześcijaństwu. Autor wskazuje na znaczącą rolę: misjonarzy, którzy przybywali z zachodnioeuropejskich ośrodków życia duchowego, działalność zakonów żebraczych, począwszy od XIII wieku, rozwój szkolnictwa kościelnego i oddziaływanie prawodawstwa cywilnego i kościelnego. Doniosłe znaczenie dla procesów integracji w okresie międzywojennym Autor przypisuje polityce konkordatowej Stolicy Apostolskiej oraz tworzeniu w Rzymie ośrodków kształcących duchowieństwo z Europy Wschodniej. Działania te zapewniały Kościołom lokalnym wolność wypełniania misji oraz ułatwiały kontakty z zachodnią kulturą i myślą teologiczną. Izolacja państw Europy Wschodniej po 1945 r. miała znaczący wpływ na życie religijne i kościelne, ale również na rozwój kultury. Obecne różnice występujące w życiu społecznym są nie do przeczygnięcia bez pomocy krajów Zachodu. Pomoc taka wspiera integrację i ułatwia nawiązywanie wielorakich kontaktów między społeczeństwami i państwami.

Jednym z głównych problemów współczesnych państw europejskich jest narastający kryzys demograficzny, którego przyczyny próbuje wyjaśnić J. Balicki w artykule *Kulturowa tożsamość Europy jako wyzwanie dla Kościoła i państwa w obliczu sekularyzacji i kryzysu demograficznego*. Zdaniem Autora główną przyczyną spadku liczby narodzin jest sekularyzacja. Przytaczając jej określenie zaczerpnięte z listu apostołskiego Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* (nr 36) stwierdza, że odejście od wiary i zasad moralności chrześcijańskiej współcześnie jest najbardziej widoczne w życiu rodzinnym i osobistym. Jedną z cech tożsamości Europy chrześcijańskiej było uznanie małżeństwa i rodziny za wartość najwyższą, czego konsekwencją były wysokie wymagania moralne w dziedzinie życia seksualnego ze względu na dobro rodziny. Sekularyzacja spowodowała odrzucenie chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny, co przejawia się w narastającej liczbie rozwodów, związków nieformalnych, urodzeń pozamałżeńskich, a także w kwestionowaniu świętości i nienaruszalności życia ludzkiego. Zjawiska te są przyczynami kryzysu demograficznego, stanowiącego wyzwanie zarówno dla państwa, jak i dla Kościoła. Kościół powinien nadal popierać politykę prorodziną i kształtować, zgodnie ze swoją misją, postawy prorodzinne i pronatalistyczne. Zadaniem państwa zaś jest prowadzenie polityki poprzez odpowiednie rozwiązania systemowe, wspomagające, zgodnie z zasadą pomocniczości, rodzinę w wypełnianiu jej zadań.

Drugi rozdział prezentowanego opracowania, odnoszący się do relacji między wiarą i kulturą, otwiera, co zdziwić może nieco czytelnika, artykuł U. Nothelle-Wildfeuer omawiający model państwa opiekuńczego i obywatelskiego państwa socjalnego oraz sposoby ich zastosowania we współczesnej Europie. Zdaniem Autorki jednym z najważniejszych problemów Unii Europejskiej, jaki pojawił się podczas sprawowania rządów w państwach członkowskich przez socjalistów i socjaldemokratów, jest funkcjonowanie państwa opiekuńczego, które wciąż rozbudowuje swoje funkcje. Zbyt duża ingerencja w gospodarkę, rozbudowany system opieki społecznej, stanowiący wielkie obciążenie finansów publicznych, wysokie podatki, hamujące rozwój gospodarczy, stawiają pod znakiem zapytania dotychczasowe sposoby funkcjonowania państwa. W pierwszej części artykułu Autorka podejmuje próbę przybliżenia podstawowych pojęć, wskazuje, że państwo opiekuńcze charakteryzuje troska „o zapewnienie większego bezpieczeństwa i sprawiedliwości, niezależnie od tej, jaką gwarantuje państwowa instytucja opiekuńcza, a także dodatkowy podział dochodu przy zasadniczo wolnorynkowej produkcji” (s. 51). Koniecznie należy jednak stosować, o czym przypomina Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (nr 48), zasadę pomocniczości, która stoi na straży autonomii rodziny i grup pośrednich oraz zapobiega nadmiernym wpływom państwa. Dzięki tej zasadzie państwo opiekuńcze może przeobrazić się w obywatelskie państwo socjalne. W części drugiej podjęte zostało zagadnienie sprawiedliwości społecznej w państwie socjalnym. Ponieważ

państwo jest „podmiotem, twórcą i gwarantem sprawiedliwości społecznej”, jego uprawnienia powinny zostać poszerzone, ale tylko dlatego, aby wzmocnieniu uległy prawa jednostki i aby zagwarantować sprawiedliwość społeczną. Sprawiedliwość społeczna jest realizowana przez wyrównanie warunków materialno-bytowych obywateli oraz zapewnienie im podstawowych praw. Państwo socjalne podejmuje działania na rzecz społeczeństwa obywatelskiego, uznając godność osoby ludzkiej, wolność i solidarność. Właśnie społeczeństwo obywatelskie może utworzyć odnowione państwo socjalne, którego potrzebuje współczesna Europa.

Inny autor, I. Bokwa, podejmuje się zadania przedstawienia stanu dyskusji na temat relacji między wiarą a kulturą w społeczeństwie polskim. Wychodząc od definicji pojęć, wskazuje na dwie płaszczyzny, na których wiara spotyka się z kulturą: naród i ojczyznę. W jednoczącej się Europie kultura inspirowana wartościami chrześcijańskimi ma do spełnienia podwójne zadanie: łączyć różne narody, a jednocześnie służyć utrzymaniu narodowej tożsamości i suwerenności. Kultura jest zatem spoiwem Europy. Dlatego, zdaniem Autora, uzasadnione jest twierdzenie, że Europa jest kategorią kulturową, którą cechuje „antropologiczna refleksja nad *ja*, centralna wartość osoby ludzkiej; pewność, że dzieje mają sens; wiara w postęp, także w odniesieniu do samej kultury; nadzieja na sprawiedliwy i solidarny świat; optymizm, że ostatnie słowo nie należy do zła, realizm w urzeczywistnianiu ideałów” (s. 86). Polska, pozostając w nurcie kultury europejskiej, może wnieść do Unii wiele cech pozytywnych: własną inicjatywę, odwagę w obliczu niebezpieczeństw, kreatywność, młodzieńczy dynamizm i poczucie sprawiedliwości społecznej (por. s. 88).

Problem artykułu W. Fursta zawiera się w pytaniu o główne założenia duszpasterstwa we współczesnej Europie. Nowe wyzwania wymagają poszukiwań nowych metod duszpasterstwa, stąd konieczna jest nowa ewangelizacja rozumiana jako ponowne wprowadzenie zasad Ewangelii w życie społeczne i kulturę narodów Europy. Inspiracją nowej ewangelizacji były dwa synody biskupów poświęcone Europie, ale największe znaczenie, zdaniem Autora, ma odkrycie na nowo i upowszechnienie obrazu Kościoła, jaki przyniósł Sobór Watykański II. Jedynie Kościół, który prowadzi dialog i ma strukturę komunii, „będzie w stanie wiarygodnie opowiedzieć się za podstawowymi prawami osoby (prawa człowieka, wolność sumienia i religii), za państwowoprawno-demokratycznymi podstawami wolnej społeczności, partnerskim kształtowaniem stosunków międzynarodowych i ogólnością sprawiedliwości społecznej. Będzie on jednocześnie w stanie realizować i unoczniać zasady katolickiej względnie chrześcijańskiej nauki społecznej (osobowość, solidarność, pomocność) we własnym porządku życia i prawa” (s. 132–133).

Drugą część książki zamyka artykuł R. Sobańskiego, charakteryzujący przemiany religijne w Polsce w perspektywie przystąpienia do Unii Europejskiej. Autor wychodzi od stwierdzenia, że problemy Kościołów i religijności znajdują się poza zasięgiem zainteresowania i działania Unii Europejskiej. Warunkiem przystąpienia do Unii nie jest określony światopogląd czy religia, ale spełnienie odpowiednich kryteriów politycznych i ekonomicznych oraz przyjęcie unijnego prawa tzw. *acquis communautaire*. W tym świetle należy interpretować „klauzulę z Maastricht”, która zobowiązuje państwa Unii do respektowania statusu, jaki mają Kościoły w poszczególnych państwach. Oznacza to, zdaniem Autora, że „respektowanie konstytucyjnej pozycji Kościołów w państwach członkowskich pojmuje się jako wyraz tożsamości państw członkowskich i ich kultur oraz jako wspólne dziedzictwo, które z kolei uchodzi za założenie ważnego dla jedności europejskiej zakorzenienia w tradycji kulturowej” (s. 137). Religia jest zatem traktowana jako integralna część kultury narodowej, a działalność Kościołów, jako zorganizowanych wspólnot wiary, jest o tyle interesująca dla Unii, o ile wpływa na życie społeczeństw europejskich. Autor stawia pytanie, czy katolicyzm polski w perspektywie przystąpienia do Unii „jest w stanie wnieść swój wkład do Europy, konkretnie: czy jest w stanie wspierać jednocześnie się narodów, przyczyniać do burzenia murów i do zapobiegania tworzenia nowych podziałów” (s. 144). Katolicyzm polski nie jest jednakże monolitem, można wyróżnić w nim przynajmniej trzy główne nurty: katolicyzm zamknięty, rozmyty i otwarty. Cechą charakterystyczną katolicyzmu zamkniętego, dominującego zdaniem Autora, jest wysuwanie na pierwszy plan czynnika tożsamości narodowej w miejsce uniwersalnego charakteru

religii, troska o jedność, wskazywanie na wrogów, do których należą również zwolennicy Unii. Cechą katolicyzmu otwartego jest m.in. otwartość na Europę i postrzeganie procesów zjednoczenia w perspektywie religijnej i etycznej. Kościół w Polsce, zdaniem Autora, aby właściwie wypełnić misję w społeczeństwie, które stają się coraz bardziej pluralistyczne, powinien skoncentrować się na głoszeniu Ewangelii i zachować dystans wobec sporów politycznych. „Orędzie Boże trzeba – oczywiście – głosić w konkretnym, bieżącym kontekście historycznym, z tym, że mowa o kontekście nie powinna przesłaniać mowy o Bogu” (s. 149).

Kościół w Europie wypełnia misję w społeczeństwach pluralistycznych, które podlegają głębokim transformacjom kulturowym i społecznym, naznaczonych sekularyzmem i permisywizmem. Co raz częściej jednak – jak twierdzi H. Waldenfels w artykule rozpoczynającym rozdział *Wiara i polityka* – odzywają się, również z kręgów polityków, głosy mówiące o Europie jako „wspólnocie wartości”, która ma religijne korzenie. „Wspólnota wartości” pozwala budować w Europie jedność, mimo odmienności kulturowych i religijnych poszczególnych narodów. Religia w społeczeństwie pluralistycznym nie może stać się sprawą prywatną. Kościół, głosząc Ewangelię i wynikającą z niej koncepcję człowieka, „jest zarówno instancją krytyczną wobec wszystkich wrogich człowiekowi tendencji pojawiających się wśród ludów i grup społecznych, jak i jest głosem nadziei, która opiera się na wciąż aktualnych obietnicach prawdziwych proroków, ostatecznie na obietnicy Jezusa Chrystusa” (s. 168).

Postępująca integracja ze Wspólnotą Europejską oznacza pewne ograniczenie suwerenności poszczególnych państw. Kultura, która jest spoiwem łączącym Europę, stanowi jednocześnie gwarancję suwerenności poszczególnych narodów w zjednoczonej Europie. H. Juros, stawiając powyższą tezę jako główny problem swojego artykułu, wskazuje na pewne niebezpieczeństwa, w jakich znajduje się kultura. Należą do nich dominacja gospodarki nad kulturą, powodująca ekonomizację kultury, oraz zanik uniwersalności zasad moralnych. Prawa człowieka, ale również prawa narodu do istnienia, do własnej kultury, do kształtowania życia narodu zgodnie z własnymi tradycjami, tworzą „suwerenność duchową” narodu, dzięki której naród trwa, nawet jeśli utraci suwerenność polityczną. „Państwo narodowe ma swą tożsamość kulturową i jako państwo kulturowe jest suwerenne (duchowo i politycznie). To kultura rozstrzyga ostatecznie o suwerenności państwa narodowego” (s. 186).

Następna część publikacji zawiera artykuły odnoszące się do chrześcijańskiej etyki życia gospodarczego. Rozwój gospodarczy i przemiany związane z powstaniem wspólnego rynku państw Unii Europejskiej potrzebują bowiem podstaw etycznych. „Wielu zapomniało, że gospodarka ma coś wspólnego z kulturą, a w związku z tym z etyką” – twierdzi w swoim artykule L. Roos. Zarówno liberalistyczna, jak i socjalistyczna koncepcja gospodarki przypisuje przede wszystkim znaczenie mechanizmom socjotechnicznym. Katolicka nauka społeczna proponuje natomiast określone wartości i zasady etyczne, na których powinna oprzeć się społeczna gospodarka rynkowa. Autor wskazuje na trzy dziedziny, w których zasady etyczne mają szczególne zastosowanie: umowa o pracę regulowana przez prawodawstwo publiczno-prawne, prawo do zrzeszania się oraz opcja na rzecz ubogich. Ostatecznym uzasadnieniem zasad etycznych i konieczności ich realizacji jest „transcendentne ugruntowanie godności ludzkiej. Jego sedno społeczno-teologiczne polega na tym, że każdy człowiek jest widzialnym obrazem Boga niewidzialnego (CA 44,2)” (s. 197). Społeczna gospodarka rynkowa jest modelem, który uwzględnia godność i prawa człowieka. Autor wskazuje na warunki umożliwiające jej wprowadzenie: przywrócenie godności pracy poprzez wprowadzenie obowiązkowego ubezpieczenia społecznego i prawodawstwa chroniącego pracę oraz ochronę rodziny, a szczególnie prawa do życia.

Problem postawiony przez A. Dylus w kolejnym artykule odnosi się do suwerenności gospodarczej państwa w kontekście globalizacji i integracji, której postacią jest Unia Europejska. Zarówno globalizacja, jak i integracja są traktowane jako procesy prowadzące do ograniczenia, a ostatecznie do utraty suwerenności gospodarczej przez państwo. Poszczególne państwa Europy podejmują jednak działania mające na celu utrzymanie suwerenności gospodarczej choćby w pewnym zakresie, zachowując kontrolę nad np. przemysłem zbrojeniowym, wydobywaniem surowców, wspierając niektóre gałęzie rolnictwa, a nawet dokonując renacjonalizacji pewnych dziedzin gospodarki. Działania

te nie podważają jednak systemu międzynarodowych powiązań gospodarczych, a w odniesieniu do Unii Europejskiej nie hamują integracji gospodarczej, która sprawia, że suwerenność państwa poszczególnych państw zostaje zastąpiona „suwerennością zbiorową” państw członkowskich.

Artykuły zawarte w ostatniej części książki odnoszą się do problemów bioetyki. Zagadnienia te nabierają szczególnego znaczenia w świetle godności życia ludzkiego i jego ochrony od poczęcia do naturalnej śmierci oraz rozwijających się badań genetycznych. G. Hover podejmuje próbę definicji pojęcia „bioetyka” i wskazuje na trzy aspekty. Pierwszy to odpowiedzialność człowieka za życie ludzkie oraz za istniejące normy, jest ono wyrazem „uczestniczenia w trosce Boga o jego stworzenie”. Aspekt drugi obejmuje relację osoby do natury, która oznacza, że „każde prawo etyczne musi być w sposób zasadniczy zorientowane na człowieka jako na moralny podmiot i może być rozwinięte jedynie wychodząc od człowieka jako bytu rozumnego i wolnego” (s. 233). Trzeci aspekt wskazuje na optymalizację jako główną zasadę etyczną, oznaczającą konieczność zastosowania, w imię odpowiedzialności, zasad etycznych w konkretnych przejawach życia ludzkiego. Znaczna część artykułu jest poświęcona omówieniu genezy i treści Europejskiej Konwencji Biomedycznej uchwalonej w 1996 r. Dokument, choć zawiera pewne sformułowania niejednoznaczne z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej, wprowadza pojęcie godności osoby ludzkiej do prawodawstwa międzynarodowego, co stanowi nowość w stosunku do innych dokumentów tego typu. Bardziej szczegółowo pozytywne i negatywne strony Konwencji omawia W. Bołoz. Autor próbuje przedstawić również dyskusję społeczną i stan prawodawstwa w odniesieniu do aborcji i transplantacji, które są najbardziej aktualnymi problemami bioetycznymi w Polsce.

Rozwiązania techniczne, odnoszące się do integracji Polski z Unią Europejską wymagają czasu i znacznego wysiłku. Wzbudzają również wiele niepokojów, czego wyrazem jest wyraźny podział na eurosceptyków i euroentuzjastów oraz gorące dyskusje prezentowane przez środki społecznego przekazu. W tej sytuacji głos środowisk katolickich jest tym bardziej konieczny, aby ukazywać kompetentnie i bez ideologicznych uprzedzeń stanowisko Kościoła w tej sprawie, a także problemy wiążące się z integracją oraz niebezpieczeństwa i korzyści zarówno dla Unii Europejskiej, jak i dla państw aspirujących. Kościół bowiem, jak stwierdził Jan Paweł II, „nie może nigdy pozwolić na nadużywanie go do antyeuropejskiej demagogii oraz podsycania antyeuropejskich nastrojów. Dla zjednoczonej Europy nie ma bowiem alternatywy”².

ks. Marek Stępiak

² Jan Paweł II, *Przemówienie do grupy parlamentarzystów austriackich z 23 marca 1997 r.*, w: J. Życkiński, *Europejska Wspólnota Ducha*, Warszawa 1998, s. 218.

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE
REKTORA KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA
NA OTWARCIU ROKU AKADEMICKIEGO 2001/2002
UCZELNI KATOLICKICH

Ekscelencjo, Księżu Arcybiskupie,
Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Szanowni Goście,
Droga Młodzieży Akademicka!

1. Inauguracja obecnego roku akademickiego przypada w nowym stuleciu i nowym tysiącleciu, czego powtarzanie stało się już niemal truizmem. Jednak obiektywnie przypada ona w nowym jakościowo czasie, tyle, że cezurą oddzielającą starą epokę od nowej nie jest przełom lat 2000 i 2001, ale 11 września tego roku, dzień zamachu terrorystycznego na symbol siły i dumy zachodniego świata. Ta data będzie wyznaczać początek schyłku cywilizacji Zachodu lub jej odrodzenia na fundamentalnych wartościach, od których, jak się zdaje, odeszła.

Byliśmy świadkami ataku na świat, który sam siebie postrzegał jako *świat wolności*. Sam akt agresji w ogólnym rozumieniu można określić również jako wolny. Owa nieograniczona wolność, którą powszechnie się postuluje w cywilizacji Zachodu, i to, co wydarzyło się 11 września ujawnia, że świat staje wobec zagrożenia ze strony własnej wolności, że człowieka trzeba bronić dziś **nie** przed Bogiem, który wedle niektórych prądów umysłowych jawi się jako przeszkoda na drodze ku pełni wolności, ale przed **człowiekiem**, którego wolność została doprowadzona do absurdu. Gdy nie ma jasnych kryteriów wyznaczających obszary dostępne działalności człowieka, a uznaje się za właściwe subiektywne normy postępowania, wolność stała się **utopią**. Zagubiła się i zesłała na bezdroża. Możemy tak powiedzieć wobec postulatu „nieskrępowanych” badań naukowych we wszystkich dziedzinach, z genetyką włącznie, kiedy uznaje się, iż nie trzeba się liczyć z moralnymi ich skutkami.

Zamach, pomyślany jako zadanie bólu, był jednocześnie wymierzony w ideę władzy nie niosącej ze sobą jasnego systemu wartości. W tej sytuacji mamy również prawo i obowiązek zapytać, jaka ma być więc w naszym świecie prawdziwa wolność. Owo tragiczne wydarzenie poza wszelką inną wymową było także *sztyderstwem* z dumy Zachodu w odniesieniu do tolerancji, która dla niektórych kultur Wschodu jest znakiem braku uznania obiektywnej prawdy, która niesie ze sobą **zobowiązanie**.

Wolność zatem musi opierać się na dokonywaniu takich wyborów, które odpowiadają ostatecznej prawdzie o człowieku. A zatem, jak powiedział Ojciec Święty do młodzieży zgromadzonej we Lwowie: *Wolność [...] wymaga silnych, odpowiedzialnych i dojrzałych sumień. Wolność jest wymagająca i w pewnym sensie, kosztuje więcej niż niewola* (Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży we Lwowie* 26 VI 2001 r.). Fundamentem wolności jest bezkompromisowe opowiedzenie się po stronie prawdy. Wolność nie może więc nigdy *wyrażać się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu* (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 13).

Ze zgrozą patrzyliśmy na wydarzenie sprzed miesiąca, ale z drugiej strony, czyż nie nosimy w sobie zdumienia i ukrytego *podziwu* dla determinacji tych, którzy działając – w swoim mniemaniu – w imię Boga, poświęcają swoje życie – niestety, w niesłusznej sprawie, co z kolei budzi w nas sprzeciw i odrazę. Czy taka determinacja nie jest dla nas wyzwaniem, abyśmy nasz świat kształtowali w duchu miłości, prawdy i dobra z równie stanowczym opowiedzeniem się po stronie tych najwyższych wartości, które winny być istotnym punktem odniesienia wszelkich naszych działań? Nie łudźmy się – na rzecz terrorystów pracowali i pracują także ludzie nauki. Aby odbudowywać właściwy porządek świata konieczna jest refleksja o charakterze filozoficznym i teologicznym. Jak stwierdza Ojciec Święty, Objawienie wprowadza w historię pewien *punkt odniesienia*, którego człowiek nie może ignorować, jeśli chce pojąć tajemnicę swego istnienia (por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 14). Czy jednak – wedle słów Profesora naszego Seminarium, śp. Księdza Tadeusza Sikorskiego – nauczanie Papieża nie jest **jeremiaszowym krzykiem**, to znaczy krzykiem człowieka, który proroczo ostrzega przed zagrożeniem, lecz wobec lekceważenia jego słów widzi spełnianie się na jego oczach nieszczęścia, które zapowiadał?

Nie sposób nie zauważyć w tym kontekście, że Ojciec Święty w Castel Gandolfo niespełna na dwa tygodnie przed zamachem w Stanach Zjednoczonych, mówiąc o *tajemnicy lęku*, stwierdził na spotkaniu z rektorami wyższych uczelni polskich, że człowiekowi towarzyszy dziś *poczucie stałego zagrożenia ze strony tego, co jest własnym wytworem człowieka [...]. Wydaje się, że dziś, na początku nowego tysiąclecia, to poczucie jeszcze bardziej narasta. Zbyt często zdarza się bowiem, że to, co człowiekowi udaje się wytworzyć, dzięki wciąż nowym możliwościom myśli i techniki, podlega swoistej „alienacji” – jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w jakiejś mierze wymyka się spod kontroli twórcy i skierowuje się przeciw niemu* (por. *Redemptor hominis*, 15). [...] *Doświadczając skutków tej*

„alienacji” dzieła wobec twórcy zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym, ludzkość staje niejako na rozdrożu. Z jednej strony jest jasne, że człowiek został przez Stwórcę wezwany i wyposażony do tego, aby tworzyć [...]. Z drugiej jednak strony ludzkość doznaje lęku, że owoce tego twórczego wysiłku mogą zostać skierowane przeciw niej, a nawet stać się narzędziami zagłady (Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni polskich*, Castel Gandolfo, 30 sierpnia 2001 r.).

W ten jeremiaszowy krzyk Papieża wpisują się również jego słowa z encykliki *Fides et ratio*, przypominające, że *chrześcijańskie Objawienie [...] jest ostatnią daną przez Boga szansą powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie* (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 15). Powtórzmy zatem raz jeszcze: aby odbudować właściwy porządek świata, konieczna jest refleksja o charakterze filozoficznym i teologicznym. W nurt owej refleksji wpisuje się całe 80-lecie istnienia naszego Seminarium Duchownego, bo właśnie **ono** jest miejscem, w którym zasadniczym celem jest formacja oparta na spójnej, całościowej wizji świata, zawierającej **ostateczne** uzasadnienie sensu istnienia człowieka oraz celu, do jakiego dąży. Nie chodzi tu wcale o wciągnięcie religii w służbę ideologii, ale o poszukiwanie prawdy. Nasze Seminarium chciałoby się podzielić dzisiaj tym swoim zadaniem ze wszystkimi uczelniami naszego miasta, których reprezentantów tu gości w osobach ich Rektorów, przypominając znów słowa Ojca Świętego o niezwyklej wadze, *aby uniwersytet i wyższa szkoła nie ograniczały się do przekazywania wiedzy, ale były miejscem kształtowania prawdziwego sumienia* (Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni polskich*, Castel Gandolfo, 30 sierpnia 2001 r., 3).

Czy wobec tego, co się dzieje, mamy popadać w pesymizm? W żadnym razie! Chrystus daje dość siły. I my ją mamy. Jezus mówi do nas wprost: *Wy jesteście solą ziemi [...] Wy jesteście światłem świata* (Mt 5, 13.14). Ale też dodaje: *Beze Mnie nic nie możecie uczynić* (J 15, 5). A zatem: *stary* świecie, **obudź się!**

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH
OD KOŃCA ROKU AKADEMICKIEGO 2000/2001
DO ZJAZDU ALUMNÓW KURSU I W ROKU AKAD. 2001/2002 (15 IX)

2001

15 IX – Zjazd alumnów I roku.

25–30 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego, które prowadził ks. prałat Józef Szczypa, wikariusz biskupi ds. życia konsekrowanego w archidiecezji lubelskiej.

30 IX – Na zakończenie rekolekcji odprawiona została uroczysta msza święta w bazylice archikatedralnej, której przewodniczył biskup Ireneusz Pękałski. Dokonany został obrzęd obłóczyn kleryków III roku.

1 X – Rozpoczęcie wykładów semestru zimowego roku akademickiego 2001/2002. Wspólnota seminaryjna powitała nowego prefekta, ks. mgr Andrzeja Ścieszkę, któremu powierzono zajęcia z zagadnień z wprowadzenia w chrześcijaństwo – części poświęconej celebracji misterium chrześcijańskiego; oraz nowych wykładowców: ks. dra Zbigniewa Tracza, który podjął zajęcia z prawa kanonicznego na III roku; ks. dra Marka Wochnę, wykładowcę historii i geografii biblijnej, wprowadzenia do Pisma Świętego oraz egzegezy Pisma Świętego dla III roku. Pani dr Anetta Gajda podjęła zajęcia fakultatywne z retoryki. Formację rozpoczęło 24 alumnów na I roku – w tym 3 kleryków ze Zgromadzenia Pasjonistów.

7 X – Nowo obłócczeni alumni roku III udali się z pielgrzymką dziękczynną na Jasną Górę.

11 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów*.

13 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2001/2002 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Stanisław Skobel. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Odyseja filozofii. Powstanie, rozwój i upadek filozofii europejskiej*, wygłosił o. prof. dr hab. Mieczysław Albert Krąpiec.

17 X – W nawiązaniu do *Tygodnia Miłosierdzia*, konferencję ascetyczną wygłosił ks. Ireneusz Klesza, dyrektor Caritas Archidiecezji Łódzkiej.

26–28 X – Udział alumnów w sesji *Forum Młodych Archidiecezji Łódzkiej* (gmach WSD i bazylika archikatedralna).

2–3 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył o. Wiesław Łyko, oblat.

4 XI – W Szadku, arcybiskup Władysław Ziółek dokonał poświęcenia pomnika-nagrobka śp. ks. prof. Tadeusza Sikorskiego.

10 XI – Udział alumnów kursów IV, V i VI w konferencji rejonowej na temat: *Drugi Synod Plenarny w Polsce wyzwaniem dla duszpasterzy*.

13 XI – Arcybiskup Łódzki dokonał poświęcenia wyremontowanej seminaryjnej kuchni.

22 XI – Odbyła się sesja naukowa poświęcona śp. ks. prof. Tadeuszowi Sikorskiemu. Program:

Wprowadzenie – Arcybiskup Władysław Ziółek; *Byłem kolegą ks. Tadeusza Sikorskiego* – ks. dr Antoni Just; *Główne intuicje teologiczne ks. prof. Tadeusza Sikorskiego* – ks. dr Stanisław Skobel; *ks. prof. Tadeusza Sikorskiego logoteologia* – ks. prof. dr hab. Marian Graczyk.

Świadectwa i wspomnienia: ks. prof. dr hab. Jan Pryszmont; ks. prał. Bogdan Nowacki; ks. mgr Jarosław Fijałkowski; pani mgr Jadwiga Potoczna.

Film – *Do Jerozolimy* – dedykowany śp. ks. prof. Tadeuszowi Sikorskiemu, przygotowany przez redakcję katolicką Łódzkiego Ośrodka Telewizji Polskiej.

Msza święta – przewodniczył Arcybiskup Łódzki, homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Pryszmont.

24, 26–27 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

29 XI – Duszpasterstwo Akademickie „Piątka” i Wyższe Seminarium Duchowne, w ramach Dni Kultury Chrześcijańskiej zorganizowało łódzką premierę filmu Barbary Lorynowicz *Brat Roger – twórca Taizé i rzecznik idei pojednania*. Po projekcji odbyło się spotkanie z autorką.

1–2 XII – Comiesięczne skupienie, któremu przewodniczył ks. prał. Marian Piątkowski.

2002

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Aleksander Janeczek SDB.

26 I – Uroczysta akademie ku czci św. Tomasza. Przemówienie powitalne: ks. Janusz Lewandowicz, rektor WSD. Wystąpienia: *Święty Tomasz z Akwinu w nauczaniu papieży* – alumn Szymon Różycki; *Teologia i filozofia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* – alumn Przemysław Szewczyk; *Kara śmierci – uzurpacja człowieka, czy prawo cywilizacji? Tomaszowe stanowisko wobec najwyższej kary* – alumn Jarosław Magierski; *Poetyckie wyrażenie piękna u św. Tomasza z Akwinu* – alumn Przemysław Janiszewski; *Święty Tomasz z Akwinu jako nauczyciel modlitwy* – alumn Dawid Urbańczyk. Akademię zakończył koncert.

2 II – Udział w VI Światowym Dniu Życia Konsekwowanego (bazylika archikatedralna).

Wieczorem: Asysta biskupia oraz grupa księży i alumnów WSD wzięła udział w urzędowym rozpoczęciu postępowania w sprawie beatyfikacji sługi Bożego ojca Anzelma Gądka, karmelity. Msza święta w kościele Ojców Karmelitów w Łodzi przy ul. Liściastej 9.

11–12 II – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. dr Marek Kaczmarek. Na mszy świętej kończącej skupienie zostali przedstawieni kandydaci do święceń diakonatu i prezbiteratu oraz udzielono posługi akolity alumnowi Arkadiuszowi Lechowskiemu. Liturgii przewodniczył biskup Adam Lapa.

5–10 III – Rekolekcje wielkopostne zostały przeprowadzone przez *Zespół Ewangelizacyjny* pod przewodnictwem ks. Mirosława Cholewy – ojca duchownego Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie oraz ks. prof. Mirosława Nowosielskiego z WSD w Łowiczu. Na zakończenie rekolekcji, podczas mszy świętej, której przewodniczył biskup Ireneusz Pękalski, udzielono posług lektora i akolity.

19 III – Obchody patronalnego święta naszej archidiecezji. Uroczysta wieczorna msza święta w bazylice archikatedralnej sprawowana była w intencji Jana Pawła II w dowód wdzięczności za wizytę Papieża w Łodzi w 1987 r.

24 III – Niedziela Palmowa – udział w *XVII Światowym Dniu Młodzieży* w łączności z Ojcem Świętym.

1 IV – Przebywał w Łodzi arcybiskup Javier Lozano Barragán, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia. O godz. 11⁰⁰ w bazylice archikatedralnej

Dostojny Gość odprawił mszę świętą i wygłosił homilię, a bezpośrednio po Eucharystii w auli seminarium wygłosił konferencję dla łódzkich pracowników służby zdrowia.

13 IV – W auli Seminarium odbyło się sympozjum: „Oblicza Świętości”. Organizatorem było Archidiecezjalne Studium Duchowości Chrześcijańskiej. W referatach ukazano duchowe sylwetki św. s. Faustyny, sługi Bożej Wandy Malczewskiej i sługi Bożego o. Anzelma Gądka.

13–14 IV – Comiesięczne skupienie, które prowadził o. David Sullivan, przełożony domu Zgromadzenia Misjonarzy Afryki (*ojcowie biali*) w Lublinie.

20 IV – Udział wspólnoty seminaryjnej w refleksji nad życiem mistycznym Marty Robin. Organizatorem było *Ognisko Miłości*. Na zakończenie został wyświetlony film ukazujący życie Marty Robin.

30 IV–1 V – Skupienie dla rodziców alumnów.

8–9 V – Comiesięczne skupienia alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Grzegorz Dziewulski.

13–15 V – Uniwersytet Łódzki i Wyższe Seminarium Duchowne było organizatorem Konferencji Naukowej nt. *Autorytety i normy*.

8 VI – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli diakoni:

- Sławomir BOGUSZ COr.,
- Janusz CWIĄKAŁA,
- Józef GŁOWACKI,
- Przemysław GÓRA,
- Arkadiusz LECHOWSKI,
- Paweł OLSZAK,
- Michał PIETRASIK,
- Dariusz RĘBECKI,
- Jacek TYLUŚ,
- Marcin WOJTASIK,
- Jarosław ŻYCKI.

9 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

15 VI – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli klerycy:

- Waldemar BARTOCHA,
- Marcin KOŁACZ,
- Przemysław SZEWCZYK,
- Jacek WOJCIECHOWSKI.

21 VI – Msza święta koncelebrowana na zakończenie roku akademickiego 2001/2002, której przewodniczył Arcybiskup Łódzki.

opracował: *ks. Jan Wolski*

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
W 2001 ROKU

- PIOTR BOROWIEC – *Dzieje parafii św. Mateusza w Pabianicach w latach 1820–1925*
Promotor: ks. dr Piotr Zwoliński
- PIOTR CIĄCIO – *Posługa sakramentu pokuty w świetle polskich synodów diecezjalnych po wydaniu nowego „Ordo Paenitentiae”*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- JAN CZEKALSKI – *Relacje między Kościołem a światem w świetle polskiej posoborowej literatury teologicznej*
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- TOMASZ ESTKOWSKI – *Ksiądz biskup Jan Fondaliński jako ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w latach 1933–1951*
Promotor: ks. dr Aleksander Janeczek
- ROBERT KACZMAREK – *Posługa sakramentalna chorych w świetle polskich synodów diecezjalnych po ogłoszeniu polskiego wydania „Ordo Unctionis Infirmorum”*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- MAREK KOSTRZEWA – *Odpowiedzialność laikatu za misje na łamach dwumiesięcznika Papieskie Intencje Misyjne*
Promotor: bp Adam Lepa
- MARIUSZ KULIGOWSKI – *Koncepcja życia chrześcijańskiego w świetle przemówień Jana Pawła II skierowanych do młodzieży*
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- PAWEŁ KUTYNIA – *Dzieje parafii i kościoła św. Józefa w Łodzi w latach 1888–1939*
Promotor: ks. dr Piotr Zwoliński
- ANDRZEJ MILCZAREK – *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego i Obrzędów Pokuty*
Promotor: bp Ireneusz Pękalski
- WOJCIECH SKÓRA – *Dzieje parafii św. Kazimierza w Łodzi w latach 1911–1939*
Promotor: ks. dr Piotr Zwoliński
- PAWEŁ SOBSTEL – *Współczesna koncepcja państwa w polskojęzycznej literaturze teologicznej*
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel

- ZENON STOCHLA – *Dialog jako metoda realizacji katechezy na podstawie wybranych materiałów do katechizacji młodzieży*
Promotor: ks. dr Włodzimierz Kujawian
- ARTUR TRZNADEL – *Dzieje łódzkiego kościoła katedralnego pod wezwaniem św. Stanisława Kostki w latach 1901–1939*
Promotor: ks. dr Piotr Zwoliński
- MICHAŁ TYSZECKI – *Wpływ grupy satanistycznej na młodzież na podstawie miesięcznika „Wychowawca”*
Promotor: bp Adam Lepa
- PIOTR URBANIAK – *Teologiczno-prawne aspekty celebracji sakramentu święceń w świetle aktualnie obowiązującego prawa*
Promotor: bp Ireneusz Pękalski

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

W PIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI BISKUPA JÓZEFA ROZWADOWSKIEGO

ks. Marek Stępnia k (Łódź), Zadania rodziny chrześcijańskiej w Kościele i społeczeństwie w nauczaniu biskupa Józefa Rozwadowskiego (1968–1986)	5
Wiesław K o n a r s k i (Łódź), Realizacja programu duszpasterstwa rodzin w diecezji łódzkiej w latach posługi pasterskiej biskupa Józefa Rozwadowskiego 1968–1986	15
ks. Roman Ś w i ą t k o w s k i (Łódź), „Domowy Kościół” w misji Kościoła w świetle nauczania biskupa Józefa Rozwadowskiego	27
ks. Piotr Z w o l i ń s k i (Warszawa–Łódź), Górskie pasje biskupa Józefa Rozwadowskiego	41
ks. Marek Stępnia k (Łódź), Nauczanie biskupa Józefa Rozwadowskiego – bibliografia ..	45

* * *

bp Adam L e p a (Warszawa–Łódź), Ewangelizacja a świat iluzji	49
ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i (Łódź), Aborcja i jej aspekty karne	57
ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i (Łódź), Sędzia wobec opinii biegłego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa	67
Katarzyna L e w i c k a (Łódź), Znajomość Biblii wśród młodzieży gimnazjalnej	79
ks. Ryszard K a m i ń s k i (Lublin), Wyniki badań nad religijnością mieszkańców archidiecezji łódzkiej jako wyzwanie dla duszpasterzy	87
ks. Bronisław M i e r z w i ń s k i (Warszawa), Jan Paweł II wobec problemu bezrobocia	99
Jarosław J. M a ć k i e w i c z (Łódź), Zauważyć bezrobotnego	109
ks. Jarosław P a t e r (Łódź), Prawa ludzi pracy w nauczaniu Kościoła	115
ks. Jarosław P a t e r (Łódź), Papieskie przesłanie z Lublinka w świetle nowej ewangelizacji Kościoła	123
ks. Stanisław S k o b e l (Warszawa–Łódź), Prawa człowieka we współczesnym nauczaniu Kościoła katolickiego	131
ks. Waldemar W o ź n i a k (Warszawa–Łódź), Anna Z e m l i k (Łódź), Wybrane teorie wyjaśniające zjawisko patologii społecznej	139
ks. Waldemar W o ź n i a k (Warszawa–Łódź), Źródła przestępczości na przykładzie wychowanków Zakładu Poprawczego w Konstancynie Łódzkiej	145
ks. Waldemar W o ź n i a k (Warszawa–Łódź), Rodzina profilaktyką przestępczości	151

* * *

ks. Stanisław G r a d (Łódź), Powstanie i organizacja parafii w Zelowie	157
ks. Piotr Z w o l i ń s k i (Warszawa–Łódź), Dzieje Kościoła polskiego służbą na rzecz człowieka, rodziny i narodu	167
ks. Piotr Z w o l i ń s k i (Warszawa–Łódź), Działania władz zmierzające do laicyzacji dzieci i młodzieży szkolnej w latach 1945–1949	177

* * *

ks. Ireneusz B o c h e ń s k i (Łódź), Relacje między Bogiem a człowiekiem w obrzędzie błogosławieństwa nowego źródła chrzcielnego. Aspekt trynitarny i antropologiczny	185
ks. Eugeniusz B r z u s k a (Łódź), Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży jako środowisko wychowawcze	209

ks. Andrzej K o c i o ł e k (Łódź), Katecheza formą przepowiadania słowa Bożego w Kościele ..	221
Mariusz L i n k (Łódź), Znaczenie i historia sentencji <i>lex orandi, lex credendi</i>	241

* * *

Urszula M i c h a ł a k ursz. SJK (Łódź), Filozoficzne rozumienie <i>prawa i powinności</i> jako dwóch wymiarów działania specyficznie ludzkiego	249
ks. Sławomir S z c z y r b a (Warszawa–Łódź), Zmysł towarzystwa czy samotność u podstaw religii? Kilka uwag do propozycji Alfreda N. Whiteheada rozumienia genezy religii	261
ks. Sławomir S z c z y r b a (Warszawa–Łódź), Tożsamość religijna czy osobowa? Przyczynek do filozofii dialogu międzyreligijnego i międzywyznaniowego	271
Dariusz B a w o ł (Łódź), O teologii <i>Jezusa z Nazarethu</i> Romana Brandstaettera	287
Agnieszka L i s o w s k a (Łódź), <i>Vanitose, disoneste, spiacevole</i> . Potępienie kobiecej żądzy zbytku w XIV-wiecznych kronikach florenckich	303
Jerzy S z c z y r b a (Kielce), Cykliczne formy muzyki chóralnej i ich sakralne źródła	317

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ks. Grzegorz D z i e w u l s k i: ks. Henryk Seweryniak, <i>Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, ss. 527	333
ks. Waldemar K u l b a t: Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap. i inni, <i>Kościół a spirytyzm</i> , Wydawnictwo „M”, Kraków 2001, ss. 277	337
ks. Waldemar K u l b a t: Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap., kard. Christoph Schoenborn OP, bp Hans Ludvig Martensen, <i>Kościół a reinkarnacja</i> , Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, ss. 133	339
ks. Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: ks. Piotr Gajda, <i>Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego</i> , Academica, Tarnów 2000, ss. 412	340
ks. Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: ks. Wojciech Góralski, <i>Kanoniczne prawo małżeńskie</i> , Polskie Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 2000, ss. 178	341
ks. Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: ks. Aleksander Sobczak, <i>Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego</i> , „Scriptor”, Gniezno 2001, ss. 193	343
ks. Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: ks. Henryk Stawniak SDB, <i>Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa</i> , WUKSW, Warszawa 2000, ss. 407	344
Rafał L e s z c z y Ń s k i: <i>Polacy w Gruzji</i> , pod red. ks. Edwarda Walewandra, Biblioteka Polonii, t. XXIII, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Lublin 2002, ss. 406	346
ks. Marek P l u t a: Ryszard Moń, <i>Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa</i> , Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, ss. 294	348
ks. Marek S t ę p n i a k: <i>Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła</i> , red. W. Bołoz, G. Hover, Warszawa 2001, ss. 307	350

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Przemówienie inauguracyjne rektora ks. dra Janusza Lewandowicza na otwarcie roku akademickiego 2001/2002 uczelni katolickich	355
Diariusz wydarzeń seminaryjnych od końca roku akademickiego 2000/2001 do zjazdu alumnów kursu I w roku akad. 2001/2002 (15 IX)	358
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2001	363

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS ET ARTICLES

A MONSEIGNEUR JOZEF ROZWADOWSKI (1909–1996)

EVEQUE DU DIOCESE DE LODZ 2003-01-08 A L'OCCASION DU V ANNIVERSAIRE
DE SA MORT – IN MEMORIAM

Marek S t ę p n i a k, Les devoirs de la famille chrétienne dans l'Eglise et dans la société dans l'enseignement pastoral de mgr Józef Rozwadowski (1968–1986)	5
Wiesław K o n a r s k i, Réalisation du programme de la mission pastorale en faveur des familles du diocèse de Łódź en période du service pastoral de mgr Józef Rozwadowski (1968–1986)	15
Roman Ś w i ą t k o w s k i, „Domowy kościół“ dans la mission pastorale de l'Eglise dans l'enseignement de mgr Józef Rozwadowski	27
Piotr Z w o l i ń s k i, Mgr Józef Rozwadowski et sa passion pour les montagnes	41
Enseignement pastoral de mgr Józef Rozwadowski – Bibliographie	45

* * *

mgr Adam L e p a, Evangélisation et le monde d'illusions	49
Grzegorz L e s z c z y ń s k i, Avortement et ses aspects pénaux	57
Grzegorz L e s z c z y ń s k i, Attitude du juge envers l'opinion de l'expert dans les procès pour affirmer l'invalidité du mariage	67
Katarzyna L e w i c k a, Connaissance de la Bible parmi les élèves du collège	79
Ryszard K a m i ń s k i, Les résultats des études sur la religiosité des habitants de l'archidiocèse de Łódź en tant que défi pour la mission pastorale	87
Bronisław M i e r z w i ń s k i, Jean Paul II face au problème du chômage	99
Jarosław J. M a ć k i e w i c z, Remarquer un chmur	109
Jarosław P a t e r, Les droits des travailleurs dans l'enseignement de l'Eglise	115
Jarosław P a t e r, Le message du Pape prononcé à Lublinek de Łódź à la lumière de la Nouvelle Evangélisation de l'Eglise	123
Stanisław S k o b e l, Les droits de l'homme dans l'enseignement contemporain de l'Eglise catholique	131
Waldemar W o ź n i a k, Anna Z e m l i k, Les théories choisies visant à expliquer le phénomène de la pathologie sociale	139
Waldemar W o ź n i a k, Les sources de la criminalité d'après l'exemple de certains pensionnaires du foyer de resocialisation à Konstanyńów Łódzki	145
Waldemar W o ź n i a k, Le rôle de la famille dans la prévention de la criminalité	151

* * *

Stanisław G r a d, Fondation et organisation de la paroisse de Zelów	157
Piotr Z w o l i ń s k i, L'Histoire de l'Eglise Polonaise comme service en faveur de l'Homme, de la Famille et de la Nation	167
Piotr Z w o l i ń s k i, Les procédés de laïcisation des enfants et des élèves dans les années 1945–49 pratiqués par le gouvernement	177

* * *

Ireneusz B o c h y ń s k i, Les relations entre Dieu et l'homme dans le rite de la bénédiction de la nouvelle source de baptême (Aspect trinitaire et anthropologique)	185
Eugeniusz B r z u s k a, Association Catholique des Jeunes en tant que milieu éducatif	209

Andrzej K o c i o ł e k, Le catéchisme comme une forme de transmission de la parole divine dans l'Eglise	221
Mariusz L i n k, Signification et histoire de la sentence „lex orandi, lex credendi”	241

* * *

Urszula M i c h a l a k, L'appréhension philosophique du droit et du devoir comme deux dimensions de l'activité proprement humaine	249
Sławomir S z c z y r b a, Le sens de la sociabilité ou la solitude comme fondement de la religion? Quelques remarques sur la proposition de comprendre la genèse de la religion chez Alfred Whitehead	261
Sławomir S z c z y r b a, L'Identité religieuse ou personnelle? Contribution à la philosophie du dialogue entre les religions et les croyances	271
Dariusz B a w o ł, De la théologie de „Jezus z Nazarethu” de Roman Brandstaetter	287
Agnieszka L i s s o w s k a, Vanitose, disoneste, spiacevole. Condamnation de la convoitise du luxe chez les femmes dans les chroniques florentines du XIV s.	303
Jerzy S z c z y r b a, Les formes cycliques de la musique oratoire et leurs sources sacrales	317

COMPTE-RENDUS ET CRITIQUES

Grzegorz D z i e w u l s k i: Henryk Seweryniak, <i>Témoignage et signification. Théologie fondamentale</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, pp.527	333
Waldemar K u l b a t: Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap. et les autres, <i>L'Eglise et le spiritisme</i> , Edition „M”, Cracovie 2001, pp. 277	337
Waldemar K u l b a t: Piotr Jordan Śliwiński OFM Cap., card Christoph Schoenborn OP, mgr Hans Ludvig M a r t e n s e n, <i>L'Eglise et la réincarnation</i> , Edition „M”, Cracovie 2002, pp. 133	339
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Piotr Gajda, <i>Le droit conjugal de l'Eglise catholique</i> , Academica, Tarnów 2000, pp. 412	340
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Wojciech Góralski, <i>Le droit conjugal canonique</i> , Polskie Wydawnictwo Prawnicze, Varsovie 2000, pp. 178	341
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Aleksander Sobczak, <i>Le Procès d'invalidier le mariage sacramental</i> , „Scriptor”, Gniezno 2001, pp. 193	343
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Henryk Stawniak SDB, <i>L'impotence sexuelle comme obstacle au mariage</i> , Edition UKSW, Varsovie 2000, pp. 407	344
Rafał L e s z c z y Ń s k i: <i>Les Polonais en Géorgie</i> , sous la rédaction d'Edward Walewander, Bibliothèque des Emigrés Polonais, t. XXIII, Institut des Recherches sur les Emigrés Polonais KUL, Lublin 2002, pp. 406	346
Marek P l u t a: Ryszard Moń: <i>La responsabilité en tant que fondement de la subjectivité humaine. Besoin et possibilités de la conception d'E. Levinas</i> , Edition de l'Académie de la Théologie Catholique, Varsovie 1999, pp. 294	348
Marek S t ę p n i a k: <i>L'unification de l'Europe comme défi pour l'Eglise</i> , sous la rédaction de W. Bołoz, G. Hover, Varsovie 2001 pp. 307	350

NOUVELLES DU SEMINAIRE

Discours du Recteur du Séminaire à Łódź à l'occasion de l'inauguration de l'année académique 2000/2001	355
Chronologie des événements du Séminaire: juillet 2000 – juin 2001	358
Régistre des mémoires de maîtrise écrits au sein du Séminaire de Łódź en 2001	363