

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

11-12

2002

2003

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

KS. WŁADYSŁAW PRĘŻYNA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

KREOWANIE WŁASNEGO ROZWOJU – ZADANIE I SZANSA*

Życie istot żywych charakteryzuje określony dynamizm, który reguluje ich rozwój. Rozwój ten swój początek znajduje w dwóch źródłach: wrodzonych dyspozycjach oraz oddziaływaniu środowiska. Wzajemne powiązanie tych czynników przebiega w sposób właściwy dla danego gatunku. Na poziomie podstawowym ich powiązanie realizuje się przy udziale tropizmów i reakcji instynktowych; u zwierząt wyższego rzędu powiązanie to może być w znacznym stopniu modyfikowane zbieranym doświadczeniem, a więc zakresem jednostkowego uczenia się. Generalnie omawiany rozwój charakteryzuje się wewnętrznym determinizmem i właśnie on stoi na straży właściwego rozwoju jednostkowego i gatunkowego. Dzięki niemu rozwój ten ma zapewniony właściwy kierunek, a cały organizm właściwą organizację funkcjonowania jednostkowego i zbiorowego. Mechanizm tego funkcjonowania wyczerpująco tłumaczy się w paradygmacie homeostazy.

Wymienione wyżej zasady rozwoju i funkcjonowania są w znacznym zakresie obecne także u człowieka; nie wyczerpują jednak reguł jego rozwoju. Zasady powyższe są w człowieku uzupełnione nową, istotną, jemu tylko właściwą jakością. Pojawia się ona za sprawą poznania intelektualnego, myślenia abstrakcyjnego, zdolności przeżywania temporalności, wreszcie budowania świadomego siebie psychologicznego „ja”. Wszystko to otwiera przed człowiekiem rozległe możliwości uczenia się, gromadzenia doświadczeń, które człowiek indywidualnie i samodzielnie zagospodarowuje. To pozwala mu uwolnić się od determinizmu charakteryzującego funkcjonowanie świata zwierzęcego. Zawieszenie tego determinizmu odsłania pole jego podmiotowej aktywności, wyodrębnia przestrzeń

* Wykład inauguracyjny w roku akademickim 2002/2003 wygłoszony w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

wewnętrznej wolności człowieka i jego samorealizacji. Nie dzieje się to jednak bez określonych kosztów – strat. Pozyskując pole dla wewnętrznej wolności, człowiek gubi szansę zatrzymania owej jedności, wewnętrznego ładu opartego na fundamencie pierwotnego determinizmu. Teraz, ład ten, harmonię własnego funkcjonowania musi wypracować sam zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym. I to jest ta nowa sytuacja, charakterystyczna tylko dla człowieka, wpisana w jego rozwój. Wypracowanie zaś owej harmonii to szansa, ale i zadanie, które stoi przed każdym człowiekiem.

Gordon Allport, ojciec współczesnej psychologii amerykańskiej, wygłosił przed laty tezę „o odpowiedzialności człowieka za własny rozwój”. Współczesna psychologia podstawę tej odpowiedzialności wyraźnie potwierdza i przekonująco objaśnia. Pośrednio wskazuje więc na powinność podjęcia tego zadania. Trzeba jednak przyznać, że jego realizacja nie jest łatwa. Prześledźmy więc pokrótce trudności i szanse w tym zakresie – najpierw na poziomie jednostkowym, w obrębie pojedynczej osobowości.

Podstawowym źródłem trudności w tym zakresie jest fakt, że owa nowa jakość, charakterystyczna tylko człowiekowi, wbudowana jest w podłoże obejmujące obszary porządkowane logiką instynktów oraz presją środowiska. Człowiek więc składa się strukturalnie z elementów zróżnicowanych, jakościowo odmiennych: biologicznych, psychicznych i noetycznych (duchowych). Organizacja tej struktury, jaką jest osobowość człowieka, przebiega z udziałem wielu zróżnicowanych reguł funkcjonujących według odmiennej „logiki”. Znajduje to swój wyraz w różnych, niesprowadzalnych do siebie teoriach osobowości człowieka. Przypomnijmy je pokrótce:

1. Teorie biologizujące (hormizm, socjobiologia) tłumaczą rozwój i funkcjonowanie człowieka aktualizacją popędów i potrzeb (a nawet głębiej – genów) charakteryzujących naturę człowieka. Swoistą odmianą tego kierunku jest psychoanaliza klasyczna, która odwołuje się do nieświadomości. Wpływające z niej impulsy wyznaczają kierunek reakcji człowieka. Na tym poziomie funkcjonowania człowiek jest zorientowany na gratyfikację własnych potrzeb, na uwolnienie się od związanego z nimi napięcia. Głównym zaś elementem jego motywacji jest doświadczenie przyjemności. Natomiast możliwy dla niego program (plan) zachowania się może być tylko pochodnym układu jego potrzeb.

2. Teorie zorientowane społecznie (behawioryzm, neopschoanaliza) podkreślają, że to właśnie oddziaływanie środowiska strukturalizuje osobowość człowieka i wyznacza kierunek jego rozwoju. Człowiek w swym zachowaniu jest zorientowany na przystosowanie się do środowiska, a głównym motywem jego postępowania jest uwolnienie się od lęków i zagrożeń. Natomiast program działania jest wyznaczany przez środowisko.

3. Wreszcie teorie kognitywistyczne sięgają do aktywności poznawczej człowieka, w niej odnajdując podstawowy dla niego dynamizm. Aktywność poznawcza pozwala człowiekowi rozpoznać otaczającą go rzeczywistość, odnaleźć w niej

miejsce dla siebie, zrozumieć samego siebie i na tej drodze budować poczucie własnej odrębności i tożsamości. Podstawowym elementem motywacyjnym tego funkcjonowania jest potrzeba „zrozumienia” i sensu, a właściwy mu program działania jest owocem, rezultatem rozpoznania świata i siebie. Redaktorem tego programu jest on sam. W tym znaczeniu człowiek staje się kreatorem samego siebie.

Każda z wymienionych wyżej teorii i wpisany w nią mechanizm objaśniają inny obszar funkcjonowania człowieka, związane są z innym polem jego osobowości. Wszystkie jednak tak zróżnicowane mechanizmy współuczestniczą w funkcjonowaniu całej struktury osobowości człowieka, stając się w niej podłożem różnych napięć i dysonansów. To na nie wskazuje starożytny poeta, kiedy pisze „widzę lepsze i pochwalam, idę za gorszym” (Owidiusz, *Metamorphoses*, 7, 20); o nich myśli Apostoł, mówiąc, że odczuwa w sobie podwójnego człowieka, zresztą kto nie doświadcza ich w ciągu swojego życia. Tymczasem człowiek w swoim rozwoju winien zmierzać do psychologicznej dojrzałości, której warunkiem jest właśnie harmonijne połączenie tych mechanizmów, wzajemne ich sobie przyporządkowanie. Jest to niezbędne do zbudowania owej wewnętrznej harmonii i ładu w funkcjonowaniu człowieka. Połączenie to jednak nie pojawia się w człowieku spontanicznie, nie wypływa z zasady homeostazy charakteryzującej organizację w świecie zwierząt. Może być osiągnięte tylko w wyniku twórczego wysiłku samego człowieka, twórczej aktywności jego psychologicznego „ja”. Psychologia współczesna wprowadza nowy paradygmat rozwojowy tłumaczący ten właśnie proces – zasadę transgresji. Zgodnie z nią, człowiek musi wpięrcw przyjąć napięcie na poziomie mniej dojrzałym, aby wznieść się na poziom funkcjonowania bardziej dojrzałego i w ten sposób uzyskać równowagę obydwu poziomów¹. Samo napięcie wpisane jest więc w rozwój człowieka i stanowi element pozytywny tego rozwoju. Natomiast stopień dojrzałości organizacji całej osobowości jest pochodnym tego, gdzie, na którym poziomie znajduje się nasze psychologiczne „ja” – „punkt dowodzenia całością”. Jeżeli będzie to poziom potrzeb, „ja” człowieka będzie zniewolone przez ich układ i realizować będzie ich program; jeżeli znajdzie się na drugim poziomie, będzie zdeterminowane przez działające nań bodźce. Dopiero znajdując się na trzecim poziomie, uzyskuje pełną autonomię, a zarazem zdolność kierowania całością, całym obszarem osobowości. Człowiek staje się wówczas świadomym siebie i wewnętrznie wolnym podmiotem. Droga prowadząca do tego celu nie jest łatwa, naznaczona jest wysiłkiem podobnym do tego, z jakim wchodzimy na wysoką górę. Im wyżej jednak wejdzimy, tym horyzont naszego widzenia staje się bardziej rozległy, a piękno oglądanego krajobrazu wynagradza trud wchodzenia. W naszym przypadku tym pięknem jest wewnętrzna harmonia człowieka. Trzeba przy tym dodać, że to wejście na szczyt nie rozwiązuje problemu raz na zawsze; nie uwalnia bowiem człowieka od kolejnych wewnętrznych napięć. Towarzyszyć one będą człowiekowi przez całe życie. Na-

¹ J. Koziellecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987.

tomiast wejście to pozwala mu zdobyć umiejętność ich skutecznego rozwiązywania i przywracania każdorazowo zakłóconej harmonii.

Całokształt rozwoju człowieka na tym jednak nie kończy się. Omówiona dotąd droga to jeden wymiar jego rozwoju – indywidualizacja. Istnieje w tym rozwoju wymiar drugi – socjalizacja. Filozofia człowieka już dawno określiła człowieka jako *animal sociale* – istotę społeczną. Tezę tę zdecydowanie potwierdza teraz psychologia. Człowiek potrzebuje kontekstu społecznego – drugiego człowieka, innych ludzi. Bez ich obecności i ich udziału sam nie rozwinię się, nie uzyska własnej podmiotowości. Drugi człowiek jest mu także potrzebny do zapewnienia dobrego samopoczucia niezbędnego do samorealizacji. Nawet poziom uzyskiwanego poczucia sensu życia w istotny sposób zależny jest od doświadczania przezeń pozytywnych relacji interpersonalnych². Nawiązanie takiej relacji, relacji na linii „ja-ty” także nie jest łatwe. Głównym źródłem trudności w tym zakresie jest podstawowy konflikt istniejący między potrzebą własnej podmiotowości, autonomii własnego „ja” oraz potrzebą przyjęcia, a w konsekwencji uznania autonomii „ty”. Spotkanie się bowiem z „ty” niesie ze sobą poczucie zagrożenia i ograniczenia autonomii „ja”. Dlatego właśnie w polu tego konfliktu tkwi potencjalne źródło większości napięć, patologii charakteryzującej życie człowieka. Postać i zakres tej niedojrzałości wiąże się z jakością podejmowanych prób rozwiązania omawianego konfliktu. Na poszczególnych etapach rozwoju człowieka współobecność obydwu wymiarów (indywidualności i socjalności), zachodząca między nimi relacja może mieć różną postać. Bardzo często relacja ta uzyskuje postać przewagi jednej ze stron. Raz więc w relacji tej dominować będzie „ty”. „Ja” podporządkowuje się wówczas „ty”. Przyjmuje pozycję submisyjną, funkcjonuje z poczuciem niższości, z rezygnacją z własnej podmiotowości. „Ja” czuje się wówczas fragmentem większej silniejszej całości. To prowadzi do poczucia zniewolenia, przyhamowuje i blokuje jego wewnętrzny rozwój. Innym razem odwrotnie, to moje „ja” nie chce uznać autonomii „ty”, nie akceptuje jego praw, dostrzegając tylko obowiązki ciążące na „ty”. Moje „ja” w funkcjonowaniu swoim jest wówczas zorientowane egotycznie. Dąży do instrumentalizacji „ty”. Otóż w jednym i drugim przypadku relacja między „ja” i „ty” jest niedojrzała. Stanowi pole napięć najpierw w obrębie samej relacji, a następnie w całych układach społecznych³.

Czy możliwe jest dojrzałe rozwiązanie tego dylematu? Tak! A dokonuje się to przez przekroczenie (transgresję) własnego „ja” – wyjście z jego obszaru na zewnątrz, na spotkanie z „ty”, bez rezygnacji ze swojego „ja”; przyjęcie zobowiązań z relacji z „ty” bez utraty czegoś ze swojego „ja”.

² W. Prężyna, *Spoleczno-religijne odniesienie poczucia sensu życia i psychoterapii*, w: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996.

³ W psychologii społecznej wyodrębnia się dwie orientacje charakteryzujące układy społeczne: indywidualizm i kolektywizm, które dialektycznie wpisują się w historię stosunków społecznych. Otóż wydaje się, że podstawowym ich źródłem jest właśnie człowiek i niedojrzałe rozwiązanie omawianego konfliktu na poziomie jego osobowości.

Taki proces nie jest możliwy przy funkcjonowaniu człowieka na poziomie potrzeb czy na poziomie reagowania tylko na bodźce. Mechanizm motywacyjny na tych poziomach „rozlicza się ilościowo”. Jeżeli więc coś damy komuś, tym samym tego pozbawiamy siebie. Konflikt pozostaje nadal otwarty, często wzmacnia się.

Dojrzałe funkcjonująca transgresja własnego „ja” jest możliwa na poziomie personalnym. Człowiek potrafi wówczas przekroczyć siebie, oddać się drugiemu bez poczucia zubożenia własnego „ja”. Więcej, doświadcza wtedy własnej godności, wzmacnia poczucie własnej tożsamości, wewnętrznego ubogacenia. Wydaje się, że tak właśnie można z psychologicznego punktu widzenia zasadnie interpretować słowa Ewangelii: „kto chce zachować duszę swoją, straci ją, a kto straci dla drugiego człowieka, odnajdzie ją”.

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad rozwojem człowieka, stwierdzić należy, że rozwój ten przebiega jednocześnie na dwóch wyżej wymienionych drogach – wertykalnej i horyzontalnej, w wymiarze indywidualnym i społecznym (relacyjnym). Ich harmonijna współobecność definiuje dojrzałość osobowości człowieka. I jeżeli tak rozumiana dojrzałość psychologiczna może być miarą człowieczeństwa, to psychologia wskazuje taką właśnie drogę prowadzącą do niego. Droga to niełatwa, wymagająca własnej twórczości, nakładu, świadomej troski i wysiłku. Ale cóż: *In ardua tendit virtus*.

KS. MAREK STĘPNIAK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

LA QUESTION SOCIALE ET LES ESSAIS DE SA RESOLUTION A PARTIR DE *RERUM NOVARUM A CENTESIMUS ANNUS*

Si nous voulons connaître notre époque, il nous faut étudier à fond la question sociale.
Celui qui la comprend connaît les temps actuels, pour celui qui ne la comprend pas,
les temps actuels et futurs demeurent une énigme.

W. E. von Ketteler¹

Le terme *question sociale* est difficile à définir. Appliqué depuis le XIX siècle comme le terme qui apprécie la situation d'un groupe ou d'une classe sociale dans la société globale, il insiste surtout sur la situation économique et les relations d'un groupe ou d'une classe avec les autres sujets de la vie sociale. Cette appréciation souligne deux aspects. Elle indique d'abord les dérivations de la vie sociale et leurs causes (aspect négatif) et ensuite les propositions de solutions des problèmes sociaux, exprimées par les plus importantes principes de la vie sociale – du bien commun, de la subsidiarité, de la solidarité (aspect positif)².

1. *RERUM NOVARUM* DE LÉON XIII (1891)

Les documents sociaux pontificaux, proclamés depuis 1891 contiennent plusieurs interprétations de la question sociale. Léon XIII dans la première encyclique sociale *Rerum novarum* souligne que les relations économique dans la société à la fin du XIX siècle ont provoqué la situation de misère des masses ouvrières, créant le nouveau type d'esclavage. Les conditions de travail ne respectent pas les droits des ouvriers – le juste salaire, le temps de détente, la

¹ M. Schäfers, *Rerum novarum – résultat des mouvements sociaux d'en bas*. »Concilium« 237,1991 p. 23.

² Voir O. V. Nell-Breuning, *Soziale Frage*, in: *Lexicon für Theologie und Kirche*, sous red. J. Höffner, K. Rahner, Freiburg im B., 1964, t. IX, 905–907.

possibilité de réussir la propriété privée et d'accomplir les devoirs envers la famille et envers Dieu. Cette injuste situation divise la société en deux classes: une minorité de riches, qui profitent de la plupart des biens et de tous les droits, et une majorité d'ouvriers, sans moyens d'assouvir leurs besoins principaux. Comme la solution de la question sociale, Léon XIII indique d'abord la nécessité de la coopération de l'Eglise, de l'état et des ouvriers. L'Eglise éduque les sociétés en proclamant l'Évangile et en la pratiquant par l'action charitable. L'état, pour sa part, est obligé, par les institutions sociales et les justes lois, de respecter les droits de la classe ouvrière. Les ouvriers, eux même, ont le droit naturel de s'associer dans les syndicats. Léon XIII conforme la vérité que Dieu a donné la terre en commun aux hommes. La propriété donc comporte une fonction sociale, en même temps qu'individuelle³. L'usage des choses étant commun *c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres –devoir de charité non de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité. Quiconque a reçu de la Divine Bonté une plus grande abondance, soit des biens extérieurs et du corps, soit des bien de l'âme, les a reçus dans le but de les faire servir à son propre perfectionnement et également, comme ministre de la Providence, au soulagement des autres* (RN 19).

2. QUADRAGESIMO ANNO DE PIE XI (1931)

Quarante ans après, le pape Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno* souligne que, malgré le progrès technique et économique qui a changé les conditions de travail et qui a amélioré le niveau de la vie dans certains pays, la question ouvrière, posée par Léon XIII, reste toujours actuelle. L'évolution du système économique et social au détour des années trente est marqué en premier lieu par une atténuation de la misère, par une persistance de l'injustice entre les ouvriers et détenteurs du capital et aussi par l'exacerbation de la concurrence et la dureté des rapports économiques. La dégradation morale de la vie sociale reste le plus danger pour la paix et augmente la misère⁴. La vie économique, dirigée par le principe de la liberté sans limites, crée la situation d'une concurrence qui provoque la lutte économique et la lutte des classes. Le pape propose, comme solution, la réforme de l'état et du système économique libéral. Il indique le principe de subsidiarité comme affirmant la priorité de la personne humaine et de la famille envers la société et l'état, et la priorité des communautés particulières envers la société globale – *ce que les particuliers peuvent faire eux-même, par leurs propres moyens, ne doit pas leurs être enlevé et transféré à la communauté ... Toute activité sociale est de nature subsidiaire, elle doit servir de soutien aux membres du corps social et ne jamais les détruire et les absorber* (QA 79). Le résultat de ce principe,

³ J.Y. Calvez, *L'économie, l'homme, la société*, Desclée de Brouwer, p. 102.

⁴ J. L. Chabot, *La doctrine sociale de l'Eglise*, PUF, p. 98–99.

appliqué dans la vie sociale, est le système corporatif qui, organisant toute la société en corps professionnels, permettrait d'éviter les luttes des classes et d'accélérer le décollage de la classe ouvrière. A cause de la tradition catholique favorable à un pouvoir gouvernemental restreint et à la propriété privée le traitement des deux maux semblables par Pie XI n'était pas très symétrique. „Il désignait le socialisme chrétien comme une contradiction dans les termes et il soutenait que *personne ne peut être, en même temps, catholique sincère et vrai socialiste*. Il ne condamnait pas aussi vigoreusement le capitalisme, mais il ne ménagea pas ses expressions en fustigeant les *principes vacillants et infantiles du libéralisme et ce mal qu'est l'individualisme*”⁵.

3. *MATER ET MAGISTRA* (1961) ET *PACEM IN TERRIS* (1963) DE JEAN XXIII

Le rapide progrès économique et technique après la deuxième guerre mondiale et dans les années soixante, la construction de régimes démocratiques, le développement de l'éducation, de la formation professionnelle, du système d'assurance, ont diminué les problèmes sociaux que l'on entend comme problèmes de la question ouvrière. Mais la question sociale existe toujours et c'est le pape Jean XXIII qui indique dans l'encyclique *Mater et Magistra* ses nouveaux aspects. *Dans les pays économiquement développés, il n'est pas rare que des rétributions élevées, soient accordées à des prestations peu absorbantes ou de valeur discutable, tandis que des catégories entières de citoyens honêtes et travailleurs ne recoivent pour leur activité assidue et féconde que des rémunérations trop infimes, insuffisantes ou, en tout état de cause, disproportionnées à leur apport au bien commun, au rendement de l'entreprise comme au revenu globale de l'économie nationale* (MM 70).

La prospérité économique de certains pays et la pauvreté des autres, sans possibilité de décollage, a divisé le monde entier. Cette division existe aussi dans plusieurs pays, où il y a une grande disproportion entre les classes riches et pauvres et entre les régions du même pays. La croissance des secteurs d'industrie et de service ne correnspond pas à la croissance de l'agriculture, ce que peut provoquer la famine et le sousdéveloppement des régions campagnares.

La solution de la question sociale, vue comme la question mondiale, exige des relations réciproques entre les pays économiquement développés et les paxs en voie de développement. Cette solution est évoquée dans l'encyclique *Pacem in terris*. *La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les Etats. Ce principe s'impose clairement quand on considère que les gouvernants. Lorsqu'ils agissent au nom et pour l'intérêt de leur communauté,*

⁵ M. Novak, *Une étique économique. Les valeurs de l'économie de marché*, Cerf Institut La Boétie, p. 294.

ne peuvent en aucune façon renoncer à leur dignité d'homme, dès lors, il ne leur est absolument pas permis de trahir la loi de leur nature, qui est la loi morale. Ce serait un non-sens que le fait d'être promu à la conduite de la chose publique contraigne les hommes à abdiquer de leur dignité humaine (PT 81).

4. POPULORUM PROGRESSIO DE PAUL VI (1967)

Paul VI dans l'encyclique *Populorum progressio* faisant une profonde analyse des nouvelles injustices, souligne que le principal problème du monde est l'existence des pays non-développés, où la plupart des habitants vivent dans la misère. L'aide économique, technique et culturelle est l'obligation morale des pays riches et aussi la nécessité politique. Car en effet la situation de misère devient le grand danger pour la paix mondiale. Le programme d'amélioration concerne deux aspects: Paul VI propose d'abord l'aide intermédiaire et la plus rapide aux pays touchés par la famine et ensuite le secours technique, culturel, les investissements et la réforme du marché mondial. *Laissé à son seul jeu le mécanisme de l'économie moderne entraîne le monde vers l'aggravation, non l'atténuation, de la disparité des niveaux de vie: les peuples riches jouissent d'une croissance rapide, tandis que les pauvres se développent lentement. Le déséquilibre s'accroît, certains produisent en excédent des denrées alimentaires qui manquent cruellement à d'autres, et ces derniers voient leurs exportations rendues incertaines. En même temps, les conflits sociaux se sont élargis aux dimensions du monde (PP 8–9).* Le pape constate que les pays en voie de développement ne risqueront plus dès lors d'être accablés de dette dont le service absorbe le plus clair de leurs gains (PP 54). Indique aussi que les taux d'intérêt et durée des prêts pourront être aménagés de manière supportable pour les débiteurs. Les débiteurs ont le droit d'exiger qu'on ne s'ingère pas dans leur politique intérieure et qu'on garde la souveraineté des pays. Ce principe d'une égale dignité est nécessaire pour construire un monde contemporain.

5. L'ENSEIGNEMENT DE JEAN PAUL II

Jean Paul II, commençant son discours social par l'encyclique *Laborem exercens* (1981), insiste sur le plus profond aspect de la question sociale – le travail humain – qui est, selon la volonté de Dieu, la vocation et le destin de l'homme. L'homme travaillant, continue l'oeuvre de la création, se joint à l'offrande du Christ au service des autres. Le travail en tant que forme de l'activité humaine et comme fait social doit être réétudié. L'Eglise *dénonce l'idolâtrie de la propriété, devenue pour certains l'ultime finalité de toute activité, la seule valeur d'appréciation de l'homme, un absolu auquel tout doit être ordonné.* Jean Paul II condamne clairement *la position du capitalisme »rigide«*

qui défend le droit exclusif de la propriété privée des moyens de production comme un dogme intangible de la vie économique (LE 14)⁶. Affirmant la priorité du travail contre le capital le pape constate que la première valeur reste toujours l'homme et sa dignité. La libération intérieure de l'homme et en conséquence la libération sociale, seront possibles quand la dignité de l'homme sera acceptée comme la valeur la plus importante de la vie sociale.

Au début de 1987 la commission pontificale *Justice et Paix* a publié le document intitulé *Au service de la communauté humaine: une approche éthique de l'endettement international*⁷, dont la tâche est d'approfondir la réflexion et de proposer des critères de discernement et une méthode d'analyse pour une approche éthique. On indique deux objectifs: *contribuer à éclairer les choix de ceux qui exercent des responsabilités dans ce domaine aujourd'hui privilégié de la solidarité internationale* et de redonner *confiance aux personnes et aux nations les plus démunies*⁸. Le document insiste sur la solidarité au nom de laquelle les diverses nations sont obligées d'accepter leur corresponsabilité de la situation mondiale. L'Eglise souligne l'importance des réformes institutionnelles comme celles du rééchelonnement, de la remise d'intérêts et de l'obligation de rembourser. Ces réformes concernent le domaine de finance et de la monnaie. Quant au commerce on insiste sur un examen attentif des conditions du commerce international (instabilité des prix des matières premières en particulier) qui doit être à nouveau entrepris. Il faut prévaloir les exigences de justice et de solidarité là, où dominent les intérêts nationaux. La responsabilité des pays industrialisés de contribuer à un développement solidaire de l'humanité apparaît en ce qui concerne la réduction du protectionisme, l'abaissement des taux d'intérêt et la valorisation des matières premières⁹. Le document souligne aussi les devoirs des pays en voie de développement et surtout ceux des gouvernements, qui sont responsables d'informer les populations, de créer un consensus sur les ajustements économiques, de répartir les efforts sociaux. Ils ne peuvent pas reporter toutes les responsabilités sur les autres pays et de la sorte de s'expliquer sur leurs propres comportements, erreurs ou même abus.

Le document de la commission pontificale résume les propositions de l'enseignement sociale de l'Eglise en quelques points très importants. Il propose d'abord d'examiner de façon ouverte et adapter à chaque pays en développement les conditions posées par *le Fonds monétaire international* et d'autres organisations créancières pour les prêts et d'encourager de nouveaux capitaux publics et privés à financer les projets prioritaires pour les pays endettés. Le dialogue entre les créanciers et les débiteurs est nécessaire. Son but est un rééchelonnement des dettes et un allègement des montants portant sur une année et si possible plusieurs. Il faut

⁶ J. Rollet, B. Steck, *Des idées chrétiennes pour la société*, Desclée de Brouwer, p. 89.

⁷ Les Editions du Cerf, 1987.

⁸ Au service... p. 20-21.

⁹ Ibid., p. 28-30.

prévoir aussi dans la politique économique des dispositions spéciales venant des catastrophes naturelles, des variations excessives des prix des matières premières comme les matières premières agricoles, énergétiques, minières. La prévision des problèmes nouveaux pour envisager des solutions qui tiennent compte des évolutions très diversifiées des économies nationales, est une responsabilité de tous à l'égard des générations futures. Les organisations économiques internationales doivent veiller au choix et à la formation de tous qui y travaillent et participent aux décisions et à leurs exécutions. Le document insiste sur le danger de rester à l'approche des problèmes et à des solutions théoriques et techniques. Acceptant les analyses économiques il faut considérer les personnes humaines, le développement des peuples et la solidarité entre les nations¹⁰.

La deuxième encyclique sociale de Jean Paul II *Sollicitudo rei socialis* (1987) est comme la continuation de la pensée de Paul VI et du document de la commission *Justice et Paix* sur le développement. Ce problème reste toujours actuel car les disparités entre les pays développés et sous-développés augmentent. *Dans la marche de pays développés et de pays en voie de développement, spécialement les plus pauvres, en arrivant à se trouver dans une situation de retard très grave* (SRS 13). Comme disparités criantes et scandaleuses Jean Paul II indique surtout l'analphabétisme, la difficulté ou l'impossibilité d'accéder aux technologies modernes, l'incapacité de participer à la construction de son propre pays, les diverses formes d'exploitation et d'oppression économiques, sociales, politiques et religieuses.

Mais l'encyclique insiste aussi sur les éléments positifs, dont le premier est le développement de la conscience de la dignité humaine et des droits de l'homme, qui doivent être respectés aussi au niveau de la vie internationale. Le pape indique la conscience des liens pour un destin commun de l'humanité, qui exige de coopérer pour construire le bien commun. L'engagement des organisations internationales qui s'occupent à plusieurs niveaux de la vie sociale, surtout celui de l'écologie, fait que ces relations sont plus larges. Cette coopération de tous les hommes, peuples, nations pour le bien commun, est nommée la solidarité qui garantit la paix dans le monde entier – *opus solidaritatis pax*.

Jean Paul II condamne encore une fois les économies collectivisées. *L'état propriétaire des moyens de production devient une réalité bureaucratique, impersonnelle, incapable de mesurer les aspirations des travailleurs, réduits, dans ce système comme dans le capitalisme sauvage, à n'être plus que des rouages d'un processus qui les dépasse et auquel ils ne sont pas directement intéressés*¹¹. Le pape approfondit sa réflexion en proposant le concept de *structure de péché*. Les péchés individuels créent des systèmes injustes, des structures qui s'imposent à tous. Ces structures sont le fruit d'un désir d'absolutisations du profit et du pouvoir. C'est par une conversion des cœurs et des comportements que l'on pourra changer ces

¹⁰ Ibid., p. 44–46.

¹¹ J. Rollet, B. Steck, *ibid.*, p. 91.

systèmes, en se donnant un autre horizon que le profit et le pouvoir, l'horizon de la solidarité¹². La solidarité pour Jean Paul II est *la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun* (SRS 38). Elle possède un contenu proche de la charité: *elle tend à prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation* (SRS 40).

Centesimus annus (1991) insiste sur un aspect économique de la vie sociale. Expliquant les erreurs du socialisme au niveau de la philosophie et de la pratique sociale, le pape rappelle la juste conception de la personne humaine et propose cette conception de l'économie qui respecte la dignité de l'homme et de son destin comme l'enfant de Dieu, appelé au salut, et comme l'être sociale. Car l'économie n'est pas qu'une branche parmi d'autres des activités humaines. Elle possède en tant que science sa propre autonomie mais en tant que pratique elle est obligée de respecter les droits fondamentaux: l'initiative, la liberté dans la domaine économique, le droit de propriété. Le marché, présenté pour la première fois par le discours social de l'Eglise, est considéré comme l'instrument des échanges pour assurer la répartition des ressources et des produits. Mais le marché exige pour fonctionner normalement et assurer les besoins de toute la société, l'état de droit. Le pape souligne le rôle économique de l'état car aucune activité économique *ne peut se dérouler dans un vide institutionnel, juridique et politique. Elle suppose, au contraire, que soient assurées les garanties des libertés individuelles et de la propriété, sans compter une monnaie stable et services publics efficaces. Le devoir essentiel de l'état est dépendent d'assurer ces garanties* (CA 48). L'Etat a compétence, même si la première responsabilité ne lui revient pas, mais revient aux individus et aux différents groupes ou associations qui composent la société, selon le principe de subsidiarité appelé par Jean Paul II plusieurs fois.

Lisant le texte de cette encyclique on peut supposer que le nouveau aspect de la question sociale d'aujourd'hui est la privation de certaines personnes et aussi de certains groupes sociaux de la participation au marché, au travail et à l'initiative économique. C'est l'alienation de la personne humaine par l'économie qui, comme celle du socialisme et du capitalisme fondé sur la liberté absolue, provoque la situation d'injustice. Reconnaisant que l'Eglise n'a pas de compétence à proposer des modèles techniques Jean Paul II exprime que *la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible, apparaît pleinement dans le mystère du Verbe incarné' est la base de la doctrine sociale de l'Eglise*¹³. La notion de personne est fondamentale pour l'Eglise: l'homme ne se réduit pas à la situation sociale, même s'il est toujours inséré dans l'Histoire, dans une société donnée, un groupe social, des communautés, il reste un être libre et responsable, capable de

¹² *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean Paul II*, sous red. D. Maugenest, Centurion, p. 711.

¹³ *Pour une société digne de l'homme*, Editions di Centurion, p. XIII.

prendre les décisions essentielle qui le concernent¹⁴. Le monde contemporain n'est pas malade d'un excès de marché ou de libertés économiques, mais d'une insuffisance d'éthique. Ce sont les comportements qu'il convient de changer, c'est la liberté qu'il faut éduquer pour qu'elle soit au service de l'homme. C'est parce que l'homme a perdu le sens des valeurs, de la morale la plus élémentaire, que la société a dérivé vers l'économisme. L'économie de marché, faisant appel à la liberté, ne peut exister sans éthique et nécessite de fortes convictions et de puissantes vertus¹⁵.

Les documents sociaux pontificaux soulignent diverses formes d'interprétations de la question sociale. Le discours de l'Eglise indique que les transformations de la vie sociale, provoquées par la révolution technique et augmentées par deux courants intellectuels: le libéralisme et le socialisme ne sont pas identiques dans chaque pays, mais ils dépendent des conditions économiques, politiques, du niveau de développement. Mais à chaque époque ce qui est l'essence de la question sociale c'est l'injuste distribution des biens jusqu'à la prolétarianisation, et la négation de la dignité humaine par la privation des principaux droits de l'homme. Catéchisme de l'Eglise catholique dans le chapitre concernant la justice sociale répète encore une fois que les problèmes sociaux et économiques ne peuvent être résolus qu'avec l'aide de toutes les formes de solidarité: solidarité des pauvres entre eux, des riches et des pauvres, solidarité entre les nations et les peuples, dont dépend la paix du monde (1941).

KWESTIA SPOŁECZNA I PRÓBY JEJ ROZWIĄZANIA OD *RERUM NOVARUM* DO *CENTESIMUS ANNUS*

Streszczenie

Termin kwestia społeczna został wprowadzony w XIX w. jako określenie położenia grupy, klasy lub warstwy społecznej w społeczeństwie globalnym ze szczególnym uwzględnieniem relacji gospodarczych i społecznych, zachodzących między daną grupą a innymi podmiotami życia społecznego. Na przełomie XIX i XX w. kwestia społeczna była utożsamiana z kwestią robotniczą. Współcześnie podkreśla się inne ważne jej aspekty, jak: nieprzystosowanie rolnictwa do poziomu rozwoju społecznego, niedorozwój i nadrozwoj gospodarczy regionów, państw i kontynentów, problemy ekologii, łamanie praw człowieka, zagrożenia pokoju wewnętrznego i zewnętrznego. Istotą kwestii społecznej, bez względu na uwarunkowania, jest niesprawiedliwy podział dóbr materialnych oraz negacja godności człowieka poprzez ograniczenie jego podstawowych praw.

Celem artykułu jest przedstawienie ewolucji nauczania społecznego Kościoła katolickiego na temat kwestii społecznej. Papieże, od Leona XIII do Jan Pawła II, w encyklikach społecznych wskazywali na konieczność reform, których fundamentem są: sprawiedliwość i miłość społeczna. Kryterium oceny systemów politycznych i zjawisk społecznych stanowią zasady dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności.

¹⁴ Voir J. Y. Naudet, *La liberté pour quoi faire. Centesimus annus et l'économie*, Editions Mame 1992, p. 40.

¹⁵ Ibid., p. 112.

KS. ROMAN PIWOWARCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

HISTOIRE DE LA NOTION DE „THEOS” DANS LA THEOLOGIE NATURELLE D’ARISTOTE ET DANS LA TRADITION JUDEO-CHRETIENNE

1. LA NOTION DE *THÉOS* DANS LA PHILOSOPHIE

On constate que le mot *Dieu* est présent dans la pensée religieuse quelles que soient la culture et l’époque auxquelles elle appartient. Cependant, il est difficile, même aujourd’hui, à cause de la grande variété des religions, de définir sa signification exacte. En Europe, la difficulté est moindre parce qu’on l’identifie principalement avec le Dieu des Chrétiens. Dans ce travail, nous voulons réduire la perspective et montrer séparément et son origine philosophique naturelle et sa signification dans l’Eglise catholique.

A propos de l’origine philosophique de ce mot, une remarque s’impose : ce sont les traditions religieuses qui lui ont donné naissance avant que la philosophie ait commencé sa réflexion systématique¹. Le mot *dieu* a aujourd’hui plusieurs équivalents dans les différentes langues; ceux-ci proviennent de traditions religieuses différentes et intéressantes de connaître. Ainsi, l’origine étymologique dépend de la tradition religieuse. Néanmoins, ce n’est que la tradition religieuse grecque qui nous intéresse ici². Il y a au moins deux raisons qui expliquent notre choix. Cette tradition est riche et c’est la plus ancienne de la culture occidentale; c’est dans cette tradition qu’on trouve le premier éveil de la philosophie en quête

¹ Cf. M. D. Philippe, *De l’être à Dieu*, Téqui, Paris 1977, p. 26–27.

² On trouve des mots différents dans les langues indo-européennes pour désigner Dieu. Par ex. : *Deus*, *Dieu*, *Dio*, *Dios* dont l’étymologie est liée au *divinum* (ciel). *God*, est à l’origine proche du mot latin *numen* qui a probablement deux racines: <ce qui est invoqué> et <ce qui est adoré>. On trouve dans les langues slaves encore une autre origine des mots *Boh* (slovaque), *Buh* (tchèque), *Bog* (russe), *Bóg* (polonais) dont la racine est probablement de langue indienne, du mot *bhagas*, celui qui donne ou la richesse ou le bonheur, etc. Voir aussi S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*, Lublin 1993, p. 10, et P. Poupard (dir.): *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984, les articles: *Ahura Mazda* et *Dieu dans la Bible*, *Dieu dans l’hindouisme*, *Dieu dans l’islam*, *Dieu chez les Méso-américains*.

de Dieu, de l'Être absolu et transcendant; cette philosophie est devenue une source de développement et d'inspirations pour toute philosophie occidentale³.

Quelle est l'origine de ce mot chez Aristote, dans sa théologie? On constate que lui-même en tant que philosophe, et d'autres non philosophes, quand ils veulent nommer Dieu et le connaître, doivent avoir l'expérience directe de sa présence. Parce que cela est impossible, Aristote a été obligé d'expliquer et de comprendre l'expérience des traditions religieuses grecques, d'utiliser les données cosmologiques de la conception grecque du monde et aussi réfléchir sur le mystère de l'homme – son âme, sa vie morale. Déjà dans sa vie, on constate aussi bien une étroite relation entre sa religion la vie politique⁴. A l'époque, l'impiété était un argument si important que même des personnages très célèbres pouvaient être exclus de leurs activités ou même condamnés à mort pour cette raison (Socrate en est l'exemple). La religion, la politique et la science ne faisaient qu'un. Sénèque et Cicéron nous montrent qu'Aristote avait des mœurs religieuses⁵. Grâce à Synesius et à Sénèque, nous pouvons supposer qu'Aristote a participé aux initiations religieuses des mystères d'Eleusis⁶. Diogène Laërce montre dans le *Testament d'Aristote* que parmi les dernières volontés d'Aristote l'une d'elles fut de faire ériger plusieurs statues en l'honneur de Zeus et d'Athéna⁷. Nous pouvons donc être persuadés que le Dieu d'Aristote n'est pas seulement un problème au cœur de sa philosophie mais aussi de sa vie.

On peut ajouter ici qu'à cette époque existait aussi la religion des Juifs, mais le Dieu de l'Ancien Testament n'était pas connu de lui.

L'étymologie du mot θεός n'est pas évidente. Chez les Grecs, on trouve plusieurs explications proposées:

Eschyle et Hérodote tirent sa racine du verbe *τίθημι* qui nous indique que Dieu établit l'ordre du monde et gouverne toutes choses.

Platon cherche sa racine dans le *θείν* qui signifie le mouvement des corps célestes qui ne s'arrête jamais⁸. M. D. Philippe explique que Platon veut rattacher *thein* à *éther*, par contre Plutarque montre que θεός provient de *θεατός*

³ „Mais nul n'a marqué autant que lui la philosophie et la science des siècles suivants, peut-être même – et cela jusqu'à nos jours inclusivement – la civilisation qu'il est convenu d'appeler »occidentale«”, P. Aubenque, article: *Aristote*, in *Encyclopedia Universalis*, Paris 1999.

⁴ Cf. Diogene Laerce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris 1933, préface, p. 3.

⁵ Cf. S. Barbellion, *Le principe et le premier des êtres*, Fribourg, 1995, p. 6.

⁶ Voir: Festugiere A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Librairie Lecoffre, Paris 1949, p. 287–288.

⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸ Cf. Platon, „Les premiers habitants de la Grèce croyaient seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beaucoup de Barbares : le soleil, la terre, les astres, et le ciel ; les voyant agités d'un mouvement et d'une course perpétuelle, c'est d'après cette faculté naturelle de courir *θείν* qu'ils les nommèrent dieux *θεούς*”, *Cratyle* 397 d.

et *θεωνόη* c'est-à-dire *contemplé* ou *celui qui court*⁹. Il nous donne d'autres explications¹⁰, mais il suffira ici de n'en citer que les plus importantes. Par exemple, il cite en particulier P. Chantraine qui montre que l'origine du mot *θεός* est inconnue et qu'il n'a aucune relation avec le latin *deus* et le sanscrit *devà*. Certains affirment que le mot *θεός* a comme racine *δα* qui signifie «une apparition manifeste et lumineuse». Selon Benveniste, également cité par M. D. Philippe, il est possible que le mot *θεός*, dont le prototype serait *thesos*, devrait être rattaché au thème *thās-/dhês*. Il désigne probablement «quelque objet ou rite religieux dont nous ne pouvons plus déterminer le sens; en tous cas, il relève de la sphère du sacré»¹¹.

L. Elders propose que *θεός* soit dérivé de *dhes* ce qui pourrait signifier un rite ou un objet utilisé dans un rite religieux¹². S. Kowalczyk cite E. Boisacq qui montre que le mot *θεός* provient du mot indo-européen *dhues* qui veut dire *vivre, respirer*¹³.

L. Brisson nous dit qu'il est impossible de donner une définition univoque de la notion grecque de dieu (*θεός*). Il y a une diversité de sujets auxquels ce terme s'applique en tant que prédicat. „Diversité qui est aussi celle des substantifs que qualifie l'adjectif divin *theios*, ainsi que l'imprécision et la variabilité de la représentation qu'ont pu s'en faire les Grecs au cours de l'histoire”¹⁴. Cependant, on trouve des dimensions communes chez les représentants de cette notion : l'immortalité et aussi la puissance surnaturelle. Leur présentation est souvent anthropomorphique. Il y a plusieurs dieux et chaque divinité est multiple, même plus, il y a diversité de fonctions divines qui peuvent être communes ou tout à fait différentes entre les différents dieux. En remarquant qu'il y a aussi une hiérarchie de dieux, on peut mieux voir quelle est la variété des dieux et repérer les cultes qui sont analogues. Néanmoins, au sommet de cette hiérarchie il y a Zeus – dieu le plus puissant. A côté des dieux, on trouve des êtres inférieurs, héros et démons. Ils sont tous mâles, leur culte est de type funéraire et ils se trouvent entre les dieux et les hommes.

Quant à Aristote, il reprend l'étymologie de cette notion, selon M. D. Philippe, de *αίθήρ* en critiquant Anaxagore qui veut appeler *éter* ce qu'il devrait appeler feu (*πυρός*).

J. Pépin montre qu'Aristote utilise plus souvent l'adjectif *θειος* (divin) que le substantif *θεός* (dieu)¹⁵. Il les utilise simultanément pour décrire les réalités divi-

⁹ Plutarque, *De Iside et Osiride*, trad. Meunier, p. 180.

¹⁰ M. D. Philippe, *De l'être...*, p. 228–231.

¹¹ Ibid., p. 229.

¹² L. Elders, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris 1996, p. 53.

¹³ E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris 1938, p. 399.

¹⁴ Dictionnaire, *Les notions philosophiques* dir. par S. Auroux, P.U.F., Paris 1990, t II, p. 95.

¹⁵ J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 235–236, 241.

nes de différents ordres sans les contredire. Il y a néanmoins une hiérarchie des êtres divins. La divinité suprême n'exclut en rien la divinité subordonnée. Cependant, plusieurs commentateurs le confirment, c'est chez Aristote qu'on trouve, pour la première fois, le remplacement de la notion *Premier Moteur* par *ó θεος* dans la *Métaphysique* Λ 7, 1072 b 24–30 : Dieu est introduit dans la science.

Nous pouvons donc remarquer que l'origine de la notion de *théos* est riche et variée aussi bien dans la tradition religieuse et philosophique grecque. Cependant, Aristote fût tous ses efforts dans l'ensemble de sa théologie pour que le contenu de cette notion forgé par lui-même soit plus riche que toutes les propositions de ses prédécesseurs.

2. L'HISTOIRE DE LA NOTION DE THEOS DANS LA TRADITION JUDEO-CHRETIENNE

Dans cette tradition, où s'enracine aussi partiellement la religion musulmane, et qui forme avec elle la plus grande famille des religions monothéistes, Dieu lui-même prend l'initiative, il se révèle à l'homme. Il veut montrer qu'il est le Dieu unique, Créateur et Sauveur de toute l'humanité et du monde entier, qu'il est la personne, la source de la vie éternelle, de la vérité; que tout existe en lui et que tout trouvera sa plénitude en lui. Il est immatériel, mais utilise les formes de sa manifestation pour être reconnu par notre cœur, notre intelligence et nos sens. Il veut être Dieu avec nous. On le constate tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament mais c'est le Christ qui nous révèle suffisamment bien en quoi consiste la construction de cette unité désirée. Jésus nous montre plusieurs fois que sa puissance divine dépasse infiniment, et à plusieurs niveaux, notre nature humaine et qu'en même temps notre nature est la plus élevée dans le monde créé.

On voit donc que le dialogue entre Dieu et les hommes se noue réellement en un temps et un endroit suffisamment précis et avec un groupe humain préféré, choisi (le Peuple d'Israël) qui doit le connaître progressivement, et par la suite, le faire connaître aux autres. Ainsi, il veut se manifester directement et indirectement.

Le premier nom utilisé par les Patriarches et tous les Sémites pour désigner leur Dieu, parce qu'on croyait qu'il y en avait plusieurs, c'était *Il* ou *El* (le père des dieux ou le dieu suprême). On utilisait plusieurs formes dérivées de ce mot pour élargir la richesse d'expression: *Éloah*, *Élohim*, et *Allah* chez les musulmans; *El Chaddai*, (Dieu Tout-Puissant), *El Elyon* (Dieu Très-Haut) ou uniquement *Elyon* (le Très-Haut). Il faut remarquer que, par exemple le nom *Élohim* désignait aussi les dieux païens ou une idole. Ces noms n'étaient donc pas tout à fait univoques.

C'est le mot *Yahvé* révélé à Moïse par Dieu lui-même¹⁶, qui sera le nom propre du Dieu d'Israël, son nom sacré.

L'étymologie de ce mot vient probablement du verbe *hayah* – ce qui peut signifier *être, devenir, exister, arriver*. Le verbe *être* en hébreu n'existe pas au présent, donc par conséquent on a plusieurs propositions de traduction: »Je suis celui qui suis«, »Je serai celui qui serai«, »Je deviens avec qui je deviens«¹⁷, etc. On constate que ce mot a plusieurs sens. Il ne révèle pas toute la nature de Dieu. C'est Dieu lui-même qui décide de ce qu'il révèle et de la manière de le faire. Toutefois, malgré toutes les difficultés, nous pouvons constater que c'est la Personne qui se révèle¹⁸. On trouve aussi dans l'Ancien Testament le nom *Adonai*, *pluralis maiestatis* de *Adon* – *mon Seigneur*, pour exprimer la souveraineté absolue; on utilise aussi souvent le nom de *Saint*.

Dans le Nouveau Testament, le nom *Adonai* est remplacé par le nom grec *Kyrios*, et le nom *Yahvé*, par *Théos*. Cependant le nom qui est au-dessus de tout nom¹⁹, c'est le nom de *Jésus-Christ*, Dieu incarné, le fils de Dieu, la plénitude de la Révélation de la Trinité, l'accomplissement de toutes les prophéties de l'Ancien Testament. Lui qui était tout à fait conscient de sa divinité, vécut trente trois ans avec nous, pour enseigner, guérir, chasser les esprits mauvais, pénétrer les pensées humaines, obéir souffrir et enfin, vaincre la mort par la Résurrection. Ainsi, il voulait montrer qu'il est capable d'ouvrir les portes du Salut pour tous. Après la Résurrection, il a envoyé son Esprit Saint pour fortifier et diriger son Eglise, fondée par lui-même et nourrie par son Corps et son Sang. Tout ce qu'il a fait et a dit dépasse nos raisonnements et nos désirs. Il avait été annoncé par plusieurs prophètes de l'Ancien Testament, il est venu comme homme, il est présent sous les espèces eucharistiques, et en même temps, il est un Dieu caché, un Dieu qui nous surprend, qui propose d'accepter le chemin de la souffrance. C'est la foi qui nous aide à l'accepter, à le suivre. Par conséquent, on pourrait dire qu'il est plus facile de suivre Jésus-Christ, le Dieu du Nouveau Testament que de le comprendre. La perspective de la volonté domine celle de la raison. Par contre en Dieu, amour et intelligence vont de pair²⁰.

¹⁶ Ex 3, 13–15.

¹⁷ Voir sur les traductions différents de ce passage: S. M. Barbellion, op.cit., p. 27; A.-M. Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989, les articles: YAHVÉ, Dieu, Noms de Dieu. Voir aussi: C. Simon Prado, *Praelectiones biblicae, Vetus testamentum*, Roma 1956, p. 202.

¹⁸ Dt 6, 4–8a. Voir aussi: *Nouveau Commentaire Biblique*, sous la dir. de D. Guthrie, J. A. Motyer, A. M. Stibbs, D. J. Wiseman, Editions Emmaus, Saint-Légier 1987, p. 122.

¹⁹ Cf. Ph 2.

²⁰ Voir: H. Bourgeois, *Revoir nos idées sur Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1975.

HISTORIA POJĘCIA „BÓG” W TEOLOGII NATURALNEJ ARYSTOTELESA I TRADYCJI JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Streszczenie

Słowo *Bóg* jest obecne w każdym języku świata. Jednakże jego etymologia i jego znaczenie nie są zawsze takie same; często jest ono inne w języku filozofów, a inne w języku danej religii. W niniejszym artykule autor pragnie rozwinąć to zagadnienie, biorąc za punkty odniesienia dwie jakże ważne w historii religii i filozofii płaszczyzny : religię chrześcijańską oraz myśl filozoficzną Arystotelesa. Jaka jest historia słowa *Bóg* u chrześcijan, jaka u filozofów greckich, jakie są między nimi podobieństwa i różnice? Po omówieniu tych zagadnień, autor przedstawia również krótki rys historyczny teologii naturalnej, która swe podstawy naukowe zawdzięcza również Arystotelesowi.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa-Łódź

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

WSTĘP

Czy istnieje osobliwe, w stosunku do religijnego¹, doświadczenie chrześcijańskie? Na czym miałyby polegać doświadczenie chrześcijańskie? W jaki sposób człowiek wchodzi w to doświadczenie? Czy człowiek może w jakiś sposób go doświadczać? Co jest jego specyficznym przedmiotem? Czy można zbudować jego teorię? Oto kilka pytań, które nieuchronnie nasuwają się w związku z użyciem określenia „doświadczenie chrześcijańskie”.

Gdy sięgniemy do etymologii polskiego terminu „doświadczenie”, związanej z pierwotną semantyką, zauważamy, że usiłuje się językowo wyrazić świadomość pewnego przyciągania (atrakcyjności), jakie budzi w podmiocie przedmiot, a zarazem świadomość dynamiki pragnień, jaką odkrywa w sobie podmiot, w związku z przedmiotową rzeczywistością. Polski termin „do-świadczenie” w sposób wyraźny wskazuje na „świadczanie” o wyzwolonej w podmiocie „do-”: ‘do-rzeczności’, oraz – uzupełnijmy – świadczanie o dążeniu podmiotu do uchwycenia znaczenia własnego dążenia ku różnym przedmiotom. Innymi słowy, tym, czego człowiek doświadcza, jest jego bycie przyciąganym przez przedmiot oraz własna dynamika pragnień, która ujawnia się w byciu przyciąganym przez przedmiot, której sensu może on być w pełni świadomy. To dzięki tej świadomości jako warunku *sine qua non* (warunku koniecznego, choć niewystarczającego)

¹ Na temat doświadczenia religijnego pewne istotne uwagi poczynił P. Moskal, podejmując zagadnienie uzasadnienia tezy o istnieniu Boga w drodze doświadczenia religijnego. Odsyłam do jego rozprawy habilitacyjnej *Spór o racje religii*, TN KUL, Lublin 2000 oraz do artykułów w „Łódzkich Studiach Teologicznych”, zwłaszcza do rozprawy *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7, 1998, s. 103–131. Doświadczeniu chrześcijańskiemu poświęcony jest cały numer niemiecki i polski Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, zob. „Communio” 25, Mai–Juni 1996; „Communio” nr 5 (95), 1996. Rozważania prezentowanego poniżej artykułu wnoszą zasadniczo inne spojrzenie nt. doświadczenia chrześcijańskiego.

może człowiek przekroczyć próg instynktowności i rozpocząć swoją zmuǳną wędrówkę w poszukiwaniu własnego oblicza.

Każdy z konkretnych przedmiotów, który staje w polu doświadczenia człowieka, wyzwala w podmiocie określone uczucia, a dokładniej mówiąc – emocje. Emocje to zmiany w organizmie, które zachodzą pod wpływem spotkania z przedmiotem. Są one – przynajmniej po części – widoczne dla otoczenia: drżymy, czerwienimy się lub bledniemy. Uczucia to uświadomione reakcje organizmu. Są one, pochodną emocji, powstają po tym – powie neurolog, gdy mózg przeprowadzi analizę zmian fizjologicznych w organizmie. W tym znaczeniu są one rezultatem wewnętrznego procesu całkowicie indywidualnego. O uczuciach możemy dowiedzieć się dopiero z relacji osoby, która ich doświadcza². Emocje pomagają zwierzęciu podjąć automatycznie optymalne działanie (instynktowne działanie) w niebezpiecznych sytuacjach, służą zatem, pomagając w walce o byt, o przetrwanie w trudnych okolicznościach. Człowiek przejmuje kontrolę nad tym automatyzmem. W każdym razie może zdawać sobie z niego sprawę i po części nim kierować.

Można zatem powiedzieć, iż przedmiotem materialnym doświadczenia jest konkretny przedmiot w swej własnej osobliwości, lecz pierwotnym przedmiotem formalnym, czyli aspektem, w jaki sposób jest on dostępny (dany, prezentuje się) podmiotowi, jest fakt bycia przyciąganym przez ów przedmiot³. Bez tego wzbudzonego i zauważonego przyciągania i pójścia za nim, nie tylko nie byłoby możliwe poznanie, zwłaszcza w sensie ujmowania czegoś w jego tożsamości i takowości (czyli wszelkie rozróżnianie i pojęciowe artykułowanie), lecz nie byłoby możliwe samo życie na jego podstawowym poziomie, które suponuje także samo podstawowe poznawanie jako swój warunek.

Wtórny i właściwym zarazem przedmiotem formalnym doświadczenia jest prawda, czyli znaczenie danego przedmiotu jako jego (człowieka) obiektu dążenia w perspektywie ostatecznego sensu jego dążenia. Ważnym pytaniem dla człowieka jest, jaka jest ranga (pozycja) danego konkretnego przedmiotu jego dążenia

² Por. *Próba uczuć. Z światowej sławy neurologiem Antonio Damasio rozmawiają Johann Grolle i Beate Lakotta*, „Der Spiegel” z 1 XII 2003, cyt. za: „Forum” nr 50 (15 XII–21 XII 2003), s. 25–27.

³ Bycie przyciąganym jest faktem podstawowym. Kolejnym doświadczeniem jest doświadczenie bycia przyciąganym w różnym stopniu przez różne przedmioty (różne przedmioty przyciągają mnie w niejednakowym stopniu), które detonuje (a przynajmniej może detonować; wręcz powinno detonować) pytanie o sens w ogóle dążenia człowieka ku przedmiotom, pytania o sens dążenia tylko częściowego zaspokajanego przez dążenie ku konkretnym przedmiotom. Dążenie ku jednym przedmiotom w większym stopniu aniżeli ku innym staje się źródłem ustania dążenia w stosunku do owych konkretnych przedmiotów, czyli ukształtowania się – właśnie drogą doświadczenia – nie dążenia, a z czasem zaś wręcz – unikania pewnych przedmiotów jako w mniejszym stopniu odpowiadającym podstawowemu dążeniu/potrzebie (potrzebom) człowieka. W ten sposób też kształtuje tzw. doświadczenie życiowe, służące egzystencji człowieka, doświadczenie jako nagromadzenie pewnej wiedzy, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

‘widziana’ w perspektywie przedmiotu-celu ostatecznego jego dążenia⁴. Ważnym momentem posilkującym to doświadczenie człowieka jest z jednej strony pewna intuicja istnienia ostatecznego kresu ludzkiego dążenia, uzasadniająca samo owo dążenie (przedziwną tęsknotę człowieka) co do faktu i legitymizująca owo dążenie jako dążenie rozumne, z drugiej strony zaś nie pozwalająca uznać konkretnego przedmiotu celem ostatecznym i czyniąca go za każdym razem (choćby po jakimś czasie) celem względnym⁵. W tym wypadku nie pomagają perswazje (konwencje), aby jakiś konkretny cel-dobro uznać za ostateczny szczyt ludzkich możliwości⁶.

Prawda w powyższym znaczeniu ma wymiar egzystencjalny. Taki jest charakter prawdy, o jakiej mówi się w tradycji biblijnej, w tradycji hebrajskiej, którą wyraża hebrajskie słowo *emet*. Pozostaje ono w pewnym napięciu do greckiego rozumienia prawdy⁷, które wyrażamy za pomocą słowa *aletheia*, oddawanego łacińskim *veritas*.

Prawda w klasycznym rozumieniu, sięgającym ustaleń Arystotelesa, wyeksponowała sam przedmiot w jego treściowej zawartości, pozwalając go odróżnić od innego przedmiotu, (czyli ująć coś w jego istocie) i ująć za pomocą nazwy (w pojęciu) na sposób definicji wyraźnej. W jakimś sensie poznanie pojęciowe, zmierzające do precyzyjnego określenia przedmiotu w jego tożsamości (w tym sensie *obiektywne*) brało w nawias podmiot i ów podstawowy fakt jego dążenia, które aczkolwiek detonowane przez przedmiot i dzięki temu przez podmiot uświadamiane, to jednak nie pozwalające się zamknąć wyłącznie w obrębie rzeczywistości przedmiotowej i przez nią, ostatecznie, co do swego istnienia, wyjaśnić⁸.

⁴ Można zaryzykować tu pytanie: W jakim stopniu dążenie do tego lub innego przedmiotu staje się spełnieniem, przybliża człowieka do osiągnięcia przez niego pełni jego możliwości (szczęścia)? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie otwierało drogę do formułowania pewnych norm życia szczęśliwego (moralnego).

⁵ W przypadku Izraela – narodu wybranego przez Boga JHWH, miejsce intuicji zajęła pewność, doświadczenie przymierza i płynących zeń konsekwencji, które stały się przedmiotem refleksji i przekazu.

⁶ W tym sensie, z perspektywy choćby religijnej (chrześcijańskiej) patrząc, słuszne cele stawiane sobie przez społeczność ludzką (międzynarodową) mogą być uznawane za godne poparcia i wsparcia. Dystans jednak wobec tych celów, jaki umożliwia spojrzenie autentycznie religijne, pozwala ustrzec się przed ideologizacją tych celów (błędem typu *pars pro toto*) i w konsekwencji – przed jakąś formą totalitaryzmu.

⁷ Zob. M. Kraszewski, *Dwie koncepcje prawdy a dwoistość odniesienia człowieka do rzeczywistości. Buberowska krytyka grecko-łacińskiego rozumienia prawdy*, Warszawa 2002. Jest to praca magisterska napisana pod moim kierunkiem na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

⁸ Skądinąd genialna teoria *możności i aktu*, która pozwalała zgeneralizować dążenie i appetIBILNOŚĆ uznać za własność definiującą dobro (*bonum est omnia appetunt*), pozwalająca dobrze, tzn. rozumiejąco-wyjaśniająco, opisać rzeczywistość, nie pozwalała wyjść poza ową przedmiotową perspektywę. To zdaje się być przedmiotem krytyki M. Bubera obecnej w jego koncepcji dialogiki, zarysowanej w jego dość wizyjnej pracy *Ich und Du* (1923).

Chcąc mówić o doświadczeniu chrześcijańskim i wchodzeniu w to doświadczenie, musimy mieć na uwadze jego dynamiczny, egzystencjalny charakter. Musimy najpierw wrócić do doświadczenia początkowego takiego, jakie dane było przeżyć uczniom Chrystusa, boć to od Tego, którego rozpoznano jako „Chrestosa” (Pomazańca), owo doświadczenie czerpie swą nazwę i osobliwość.

W niniejszej refleksji idzie najpierw o rozumiejący opis tego doświadczenia, który ma na celu raczej wspomóc jego czynienie i świadome przeżywanie przez osobę, które nie jest możliwe bez autentycznego zaangażowania rozumności i wolności podmiotu (osoby), aniżeli sformułowanie jego teorii. Ta ostatnia, jeśli już o takiej można mówić, ma nachylenie egzystencjalne. Teoria, czyli słowo wyjaśniające, ma służyć doświadczeniu, a nie je zastępować, tym bardziej iż wydaje się, że w grę tu wchodzi sprawa istotna dla autentycznego życia człowieka na miarę osoby.

Innym celem czynionej refleksji, zmierzającej do rekonstrukcji doświadczenia jako doświadczenia chrześcijańskiego, jest wsparcie dociekań chrystologicznych. Chodzi tu o wskazanie pewnych empirycznych podstaw tzw. chrystologii „od dołu”, przez którą J. Dupuis SJ rozumie chrystologię wychodzącą od rzeczywistości ludzkiej Jezusa, przemienionej dzięki zmartwychwstaniu⁹. W tym znaczeniu stawiamy tu pytanie o możliwość jeszcze bardziej oddolnej chrystologii. Ta chrystologia domyślna (niewyraźna), oparta na początkowym doświadczeniu uczniów pozostającym w ścisłym związku z podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym ich jako ludzi, w większym jeszcze stopniu może pokazać ciągłość, którą nader często negowano, pomiędzy Jezusem historycznym i Jezusem (Chrystusem) wiary¹⁰. Chrystologia kerygmaticzna, idąca śladem pedagogii samego Jezusa z Nazaretu, odwoływała się wręcz, choćby niewyraźnie – obok odniesień do wiary Izraela (co w przypadku kerygmatu kierowanego do Żydów było czymś oczywistym¹¹) – do doświadczenia w podanym wyżej rozumieniu. O czynienie takiego doświadczenia wydaje się też upominać.

⁹ Zob. J. Dupuis SJ, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum W. Zasiura, WAM, Kraków 1999, s. 83. Autor w sposób interesujący mówi o rozwoju chrystologii Nowego Testamentu: od chrystologii „od dołu” – chrystologii pierwotnego kerygmatu (wydarzenia paschalnego) do chrystologii „od góry” – chrystologii „preegzystencji”, chrystologii „wyznania Syna Bożego”, chrystologii „ontologicznej”, zob. tamże, s. 75–98. Jest to tzw. chrystologia wyraźna w odróżnieniu od chrystologii domyślnej (niewyraźnej), która zaistniała już wcześniej, w okresie przedpaschalnym, w okresie ziemskiego, historycznego życia Jezusa, zob. tamże, s. 53–74.

¹⁰ Zob. tamże, s. 56.

¹¹ Zob. tamże, s. 78.

1. POCZĄTKOWE DOŚWIADCZENIE: UZNIANIE WYJĄTKOWEJ HISTORYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI

Na linii uważnego, nieuprzedzonego obcowania z faktem, czyli spotykania się z historyczną rzeczywistością, możliwe jest wydarzenie spotkania owocujące uznaniem wyjątkowości danego faktu-wydarzenia oraz przygoda zgłębiania jego znaczenia. Racją nieuprzedzonego obcowania z faktem jest – po stronie podmiotu, wzbudzona ciekawość, czyli spostrzeżenie nowości i zainteresowanie nią. Bez tego poruszenia podmiotu i elementarnej uwagi wobec tego poruszenia oraz decyzji pójścia w kierunku rzeczywistości wydarzającej się niemożliwe jest poznanie rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach¹².

Uznanie wyjątkowej historycznej rzeczywistości wymagało ze strony współczesnych Jezusowi z Nazaretu otwartości bez uprzedzeń oraz uwagi, a nadto umiejętności elementarnego rozumowania, czyli zdawania sobie sprawy ze wszystkich elementów składających się na rzeczywistość bez cenzurowania i eliminowania *a priori* żadnego z nich.

Poznając drogę tych, którzy szli za Jezusem, drogą prowadzącą od ciekawości i zdumienia do pewności, i wsłuchując się w odpowiedzi, jakich udzielał On na pytania pojawiające się u tych, którzy znajdowali się w pobliżu, możemy być świadkami wzrastania w przynależności do tej wyjątkowej historycznej rzeczywistości – z jednej strony, oraz mocowania się z tą narzucającą się nieodpartą obecnością aż do próby zakwestionowania i wyeliminowania owej rzeczywistości – z drugiej strony. Potwierdza to dodatkowo przeświadczenie, że wobec tej wyjątkowej rzeczywistości współcześni jej musieli się jakoś definitywnie określić i opowiedzieć.

Początkowe doświadczenie tych, którzy poszli za Jezusem i żyli z Nim, przekazane przez Ewangelie, ma jasne, niepozostawiające wątpliwości znaczenie: człowiek nie został pozostawiony sam sobie¹³. Ewangelie, jak zauważa Claude Tresmontant, „nie przekazały nam ani nie zachowały całości początkowego doświadczenia. [...] Zebrały informacje, tradycję ustną, pochodzącą ostatecznie od Tego, który jest przedmiotem tej tradycji. [...] W ustnych przekazach nie można było uniknąć utraty pewnych informacji. [...] Pozostaje faktem, że mimo tego wszystkiego Ojcowie, Doktorzy Kościoła i teologowie następnych generacji dysponowali, za pośrednictwem tych małych ksiąg, treścią owego początkowego

¹² ST zawiera egzemplaryczny opis teofanii. Chodzi oczywiście o objawienie się Boga Jahwe Mojżeszowi w płonącym, ale nie spalającym się, krzewie (Wj 3, 1–6). Zdanie: „Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: »Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku. Dlaczego krzew się nie spala?«” (w. 3), wyraża w sposób genialny „zaangażowanie” podmiotu.

¹³ Intuicja wyzwalamąca pytanie, czy człowiek jest istotą samotną w tym świecie, zdany tylko na samego siebie jest wyrazem zmysłu religijnego. Sprawę tę szerzej omawia L. Giussani. Zob. tenże, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Pallottinum, Poznań 2000. W omawianym przypadku chodzi o to, że owo pytanie, niosące w sobie hipotezę (przeczenie) istnienia Kogoś, komu los człowieka „leży na sercu”, znajduje potwierdzenie.

doświadczenia, pochodzącego od świadków. To początkowe doświadczenie było jednoznaczne. Jezus z Nazaretu był człowiekiem, całkowicie i w pełni człowiekiem, w sensie anatomicznym, fizjologicznym i psychologicznym. Ale nie był tylko człowiekiem, posiadał pewną wiedzę, mądrość, pewną władzę i zdolności oraz świętość, które nie są ludzkie, ale właściwe Stwórcy, który nie jest stworzony, właściwe Bogu. Takie jest owo początkowe doświadczenie¹⁴.

Krótko mówiąc, to nie człowieczeństwo Jezusa nastęrczało trudności¹⁵, ile rozpoznanie i uznanie działającego z Nim, w Nim i przez Niego Boga, które nieuchronnie następnie wiodło do uznania Jezusa za autentycznego Syna Bożego¹⁶, za równego Bogu¹⁷. Taka konkluzja zdawało się, godziła, w monoteizm¹⁸ oraz burzyła pewien wysubtelniony obraz transcendencji Boga¹⁹.

2. OD UZNANIA WYJĄTKOWEJ HISTORYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI (OBECNOŚCI) DO AFIRMACJI ŹRÓDŁA – PRZYCZYNY TEJ RZECZYWISTOŚCI²⁰

2.1. Dialogiczny kontekst uzyskiwania moralnej pewności

a. Konkretne, mnożące się doświadczenia indywidualne²¹, leżące u podstaw pewnych, publicznie artykułowanych, rozpoznań²², to droga do pewności moral-

¹⁴ C. Tresmontant, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milano 1983, s. 249–250.

¹⁵ Uznanie wyjątkowości człowieczeństwa nie jest zbyt trudne. Dlaczego uderza człowieka to, co wyjątkowe? Dlaczego jakieś wyjątkowe człowieczeństwo uznaje on jako „wyjątkowe”? Ponieważ odpowiada ono oczekiwaniom jego serca, pierwotnym wymogom jego ludzkiego ducha, jakkolwiek chaotyczne i niejasne mogą one być w danym momencie dla niego. Wydarzenie spotkania z wyjątkową historyczną obecnością, z wyjątkowym człowieczeństwem, powoduje przebudzenie, rozbudzenie, odzycie owych pierwotnych wymogów. Można posłużyć się obrazem: w takich momentach pojawia się i wzmagą apetyt na życie, jego zmianę. Oczywiście warunkiem jest wspomniany na początku naszych rozważań, uwaga: uwaga na to, co jest.

¹⁶ Zob. J. Dupuis SJ, dz.cyt., s. 85–98.

¹⁷ Jezus prowadził uczniów ku odkryciu prawdy o jego własnej tożsamości, że On i Ojciec są jednym (Wprost powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” – J 10, 30). W tym kontekście, jakże inaczej brzmiały słowa: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5b).

¹⁸ Monoteizm, podstawowa prawda i skarb judaizmu, kształtował się w kontekście kultur politeistycznych. Mitologie tych kultur obfitowały w opisy różnych działań bóstw pomniejszych z woli bóstw wyższych. Trudno więc dziwić się, że w takich okolicznościach nauczyciele ludu (uczeni w Piśmie i faryzeusze, kapłani) żywili wielkie opory wobec ewentualnego uznania wcielenia Boga.

¹⁹ Zarzuty sformułowane wobec wcielenia są wyrazem najwyższego wysiłku, jaki podejmuje rozum, żeby narzucić Bogu idealny obraz Jego samego, Jego transcendencji aż do jej ograniczenia. W imię bowiem transcendencji odmawia się Bogu możliwości określonego działania. Inaczej mówiąc, rozum rości sobie pretensje wyznaczania Bogu granic ego działania. Jest to bałwochwalcze roszczenie rozumu. Zob. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2002, s. 169, 170.

²⁰ Zob. tamże, s. 159 nn.

nej poszczególnych ludzi co do Nauczyciela z Nazaretu (co do Wyjątkowej Rzeczywistości Jego Osoby), wiodąca ich nie tylko do wzajemnego komunikowania informacji dotyczących osoby Jezusa, ale potwierdzania owych własnych rozpoznaniań poprzez świadectwo innych rozpoznaniań. Cała ta atmosfera otaczająca osobę Jezusa z Nazaretu wzmagająca jeszcze bardziej obecne już u współczesnych pytania: kimże On jest?

b. Ewangelia niedwuznacznie potwierdza, iż Nauczycielowi z Nazaretu zależało na poprawnej odpowiedzi na pytanie, kim On jest? Ku temu wręcz zorientowany był, można powiedzieć bez cienia wahania, świadomie podejmowany przez Jezusa dialog z gromadzącymi się wokół Jego osoby słuchaczami-uczniami. Jezus ku postawieniu sobie przez nich tego pytania świadomie dążył, w sposób pedagogiczny prowokował zaś wybranych uczniów do jego zadania, pytając ich wprost: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16, 13), by zaraz „zaskoczyć” ich osobiście: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (w. 15)²³. Oczekiwał także od nich odpowiedzi. Do odpowiedzi Piotra, do której wypadnie się szczegółowiej odnieść, ustosunkował się w sposób znamieny i wiele mówiący.

Rzec by można, że dar bycia przy Nim dzień po dniu i godzina po godzinie, czynił ich zdolnymi do uczynienia rozpoznania, które przekracza siłę samych zmysłów („ciało i krew nie objawiły ci tego” – w. 17b), i (a) uwalnia rozum do „percepcji niemożliwego”. Uwalnia rozum, który kiedy indziej (pozbawiony wyzwalającej mocy spotkania i radowania się obecnością) mógłby się zamknąć się sam w sobie i uczynić siebie arbitralną miarą wszystkiego, pozbywając się w ten sposób istotnie określającej go kategorii możliwości²⁴.

²¹ Na te indywidualne doświadczenia zwraca uwagę L. Giussani w książce *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*

²² Bardziej wymownym świadectwem było pozostawanie przy Jezusie, chodzenie z Nim, chodzenie za Nim, czyli przylgniecie do Jego osoby, przynależenie do Niego. Wtedy bowiem dochodziło do wyartykułowania własnego doświadczenia (takie wyartykułowanie było w każdym razie możliwe). W innym wypadku komunikowano co najwyżej jakieś sensacje.

²³ Zob. tamże, s. 109 nn.

²⁴ Na ten temat zob. C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, s. 111: „Opozycję pomiędzy rozumem a wiarą można by sprowadzić do tego rozdzwieńku pomiędzy rozumem przyzwyczajonym do poznawania jakichś konkretnych danych, który jednak nie chce zaakceptować tej nowości bytu [...] i wymaga od rozumu [...] odnowienia. W imię tej nadrzędności starego nad nowym, rozum, który odrzuca nowe stworzenie, nie powinien wierzyć nawet – jak zauważa św. Justyn – w możliwość całego stworzenia ani stworzenia świata, ani nawet w możliwość stworzenia siebie samego (*I Apol.* XIX). Jest to oznaką sofizmu, zwyczajowego, logicznego tylko z pozoru rozumowania, który rości sobie prawo do oceniania zawczasu tego, co jest możliwe i co nie jest możliwe. Czyni to w imię realnych od dawna stosowanych danych, tak, jak gdyby rzeczywistość nie była wciąż w fazie przemiany, stwarzania. Tak więc, ostatecznie, gdyby go zapytano o opinię, taki rozum nie mógłby dopuścić istnienia niczego oprócz nicości”. Por. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*, s. 162. Na s. 167 L. Giussani pisze: „rozum nie może a priori wykluczyć hipotezy, że tajemnica wkroczyła jako nowy czynnik w ludzką historię”.

2.2. Rozpoznanie jako konsekwencja pozostawania w dialogicznej relacji

Odpowiedź Piotra spod Cezarei Filipowej (por. Mt 16, 13–20; Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21): „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), jest owocem rozpoznania, do którego Piotr nie doszedł w wyniku jedynie doznań percepcji zmysłowej: poprzez ciało i krew, choć także przy współdziałaniu ciała i krwi (por. 1 J 1, 1–4). W przypadku osoby apostoła Piotra dysponujemy interesującym świadectwem apostoła Jana (J 1, 35–42), jednego z dwóch (drugim był Andrzej, brat Szymona ‘Piotra’ – nazwanego przez Jezusa Piotrem), którzy towarzyszyli Janowi Chrzcicielowi i byli także naocznymi świadkami jego działalności i uczynionego świadectwa wobec Jezusa z Nazaretu nad rzeką Jordan (J 1, 15–34).

Evangelista Jan relacjonuje ze szczegółami: „Działo się to w Betanii, po drugiej stronie Jordanu, gdzie Jan [Chrzciel – S. S.] udzielał chrztu” (J 1, 28). „Nazajutrz Jan znowu stał w tym miejscu wraz z dwoma swoimi uczniami i gdy zobaczył przechodzącego Jezusa rzekł: »Oto Baranek Boży«” (por. w. 29–30: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata. To jest Ten, o którym powiedziałem: Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” – por. w. 15). „Dwaj uczniowie usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem. Jezus zaś odwróciwszy się i ujrzawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: »Czego szukacie?« Oni powiedzieli do Niego: »Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?« Odpowiedział im: »Chodźcie, a **zobaczycie**«. Poszli więc **i zobaczyli**, gdzie mieszka, i od tego dnia pozostali u Niego. Było to około godziny dziesiątej [tj. czwartej po południu – S. S.]. Jednym z dwóch, którzy to usłyszeli od Jana i poszli za Nim [Jezusem – S. S.] był Andrzej, brat Szymona Piotra. Ten spotkał najpierw swego brata i rzekł do niego: »Znaleźliśmy Mesjasza« – to znaczy: Chrystusa. I przyprowadził go do Jezusa. A Jezus wejrząwszy na niego rzekł: »Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas« – to znaczy: Piotr” (J 1, 35–42).

Pytanie: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?”, można rozumieć banalnie – jako chęć zaspokojenia powierzchownej ciekawości, wynikającej z kurtuazji albo kłopotliwego zaskoczenia, bądź też – jako wyraz głębszego dociekania tożsamości Tego²⁵, o którym usłyszeli zdumiewające, dające wiele do myślenia, świadectwo Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży”. Niepodobna wątpić w to, iż w tym czasie snucia różnych domysłów (chodziło o Mesjasza – zob. Łk 3, 15 nn), naznaczonym działalnością Jana, nie znającego i nie uznającego kompromisów, jego wskazanie/rozpoznanie Jezusa musiało wzbudzić przynajmniej u niektórych ciekawość głębszą. Nie może zaskakiwać, choćby z psychologicznego punktu widzenia to, że właśnie taka ciekawość objawiła się (została wzbudzona) w dwóch uczniach Jana

²⁵ W Ewangeliach mamy wiele świadectw, które wskazują na pewne napięcie, dysproporcję pomiędzy tym, co Jezus czyni (jak naucza) a tym, kim – w przekonaniu opinii – jest: „Czyż nie jest to syn Józefa...?” Niedwuznacznie wskazuje się tu na „definiującą jakoś” człowieka – przynależność.

Chrzciela. Tu nie chodzi tylko i wyłącznie o okoliczność psychologiczną, sprzyjającą temu ich poszukiwaniu, ale o coś znacznie głębszego, co funduje ów wymiar psychologiczny. Najlepiej wyraża to coś termin „przynależność”.

To w relacji osobowej Ja – Ty²⁶, jak słusznie podkreśla żydowski filozof M. Buber, w przestrzeni międzyosobowej, dookreśla się w sposób istotny ludzkie, osobowe Ja. Można by dodać, idąc tropem tej myśli, że w relacji Ja – Ty, osoba w pełni rozpoznaje siebie, a szczytem życia osoby jako osoby, szczytowym aktem osobowego życia, ostatecznie wynoszącym osobę w jej niepowtarzalności, staje się jej dar z siebie złożony drugiej osobie²⁷. Tę prawdę w sposób niezwykle głęboki wyraził duński filozof S. Kierkegaard: „Moja (pisze Johannes do Korneli), co znaczy to słowo? Nie to, że coś do mnie należy, ale że ja należę do czegoś, co zapełnia całą moją istotę, co jest o tyle moje, o ile ja należę do niego. Mój Bóg nie jest Bogiem, który do mnie należy, ale Bogiem, którego ja jestem własnością i tak samo, kiedy powiadam: moja ojczyzna, mój dom, mój zawód, moja tęsknota, moja nadzieja”²⁸. Moim – powtórzmy – jest nie tyle to, co należy do mnie, ile to, do czego ja przynależę.

Pytanie postawione w odpowiedzi na pytanie: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?” niosło w sobie zapytanie o przynależność – coś w rodzaju: Czyj Ty jesteś?²⁹ W ten sposób rozumiane, przestaje być banalnym zapytaniem speszonych uczniów, a kontynuuje dialog o istotnym znaczeniu, choć odtworzony w tak syntetyczny, pozbawiony upiększeń sposób. W odpowiedzi zaś rzucone zaproszenie: „Chodźcie, a **zobaczcie**”, nie zaspokajało krótko, jak to zazwyczaj bywa w naszych kontaktach, ani owej banalnej, kurtuazyjnej ciekawości, ani tej wyzwolonej głębszym przecuciem, niosącej w sobie zapytanie o przynależność. W ten sposób Jezus nie wyręczał uczniów, lecz aktywizował ich do poszukiwania odpowiedzi, wręcz – zapraszał ich do jej zobaczenia³⁰.

²⁶ W relacji Ja – Ty bardziej, aniżeli w ‘relacji’ Ja – to (w sensie ścisłym relacją jest tylko pierwsze odniesienie) możliwe jest w pełni osobowe (egzystencjalnie świadome siebie) Ja. Zob. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider GmbH, Heidelberg 1962, s. 293.

²⁷ Oczywiście, musi zrodzić się pytanie, czy człowiek, sam z siebie, jest praktycznie zdolny do uczynienia takiego aktu samospełnienia, wszak musi otrzeć się w jakimś sensie o śmierć. Ewangelia powiada, że jest to możliwe w nielicznych sytuacjach, gdy w grę wchodzi szczególna bliskość i dobroć ludzi, których kochamy. Niemal nie wchodzi natomiast w rachubę taki akt wobec ludzi złych i nieprzyjaciół. Syn Boży dokonał takiego aktu także wobec swoich wrogów, wobec grzeszników.

²⁸ S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, w: *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1976, s. 473.

²⁹ Jeszcze dzisiaj to pytanie funkcjonuje w różnych regionach Polski. Na tak postawione pytanie dzieci, zwłaszcza z prowincji, bezbłędnie odpowiadają, podając nazwisko swoich rodziców, a jak potrzeba, dookreślają tożsamość rodziców.

³⁰ Można ponownie przywołać tu epizod płonącego i nie spalającego się krzewu jako ważnej okoliczności przeżytej przez Mojżesza teofanii. Wyzwolona w Mojżeszu ciekawość i gotowość zobaczenia przezeń dziwnego zjawiska, która poprzedziła i towarzyszyła teofanii, może być pewnym punktem odniesienia interpretacji zaproszenia Jezusa.

W tej nieśpieszności Jezusa do odsłonięcia byłym uczniom Jana Chrzciciela prawdy o sobie należy zauważyć pewną świadomie realizowaną przez Jezusa pedagogię. Jej istotnym elementem jest moment zyskania przez uczniów Chrzciciela nowej tożsamości, to znaczy swoistego „odejścia” od dotychczasowego nauczyciela i „związania się” z nowym nauczycielem. Tu nie chodziło tylko o czyisto woluntarną decyzję, której racją-kryterium jest ostatecznie sam decydujący podmiot, ale o decyzję podmiotu rozumnego, rozpoznającego rację, rozpoznającego aniżeli pretensjonalnie ją *a priori* posiadającego. Tu nie chodziło także o swoiste, populistyczne, „odbicie, przeciągnięcie” uczniów Jana Chrzciciela przez Jezusa. Owo przejście dokonywało się przy świadomości obydwu w jakiś sposób jednej i wspólnie, choć następczo realizowanej misji (por. Mt 3, 11–12; Mk 1, 7–8), w atmosferze odpowiedzialności jednego i Drugiego (Łk 3, 15–16; J 3, 25–30) wobec Boga.

W tym oczekiwaniu wręcz ze strony Jezusa na definitywne przyłgnięcie doń „nowo pozyskanych” uczniów, bez szczególnych zabiegów psycho- i socjotechnicznych z Jego strony, wyrażał się Jezusowy szacunek do osoby i troska o osobę oraz troska o ukształtowanie autentycznej relacji dialogicznej³¹. W autentycznej, to znaczy – odnowionej, relacji dialogicznej Jezus widział szansę na to, by być rozpoznanym (por. rozmowa Jezusa z Nikodemem – J 3, 1–21) nie tylko, kim jest On w sobie, ale także, kim On jest dla ludzi (dla nas)³². Nie może nas zatem zbytnio dziwić szczególna więź Jezusa z Janem apostołem oraz niezwykle rezultat tej więzi, jakim jest bez wątpienia (co do głębi przesłania) – świadectwo „umiłowanego ucznia”.

Temu, co w rozwiniętej formie da wyraz w swoim świadectwie „umiłowany uczeń”, Andrzej dał był wyraz w formie syntetycznej, komunikując swojemu bratu Szymonowi: „Znaleźliśmy Mesjasza”. Było to sięgające całej głębi, choć czekające na swoje ugruntowanie i zrozumienie, niezwykle rozpoznanie. Jan ewangelista nie pisze o tym, czy podobną nowiną podzielił się ze swoim bratem Jakubem. Nie należy tego wykluczyć. Prawdopodobnie skoncentrował się na synach Jony (Jana) ze względu na wydarzenia, które potem miały miejsce. Zatem można wnosić, iż Jan, redagując „swoją wersję” Dobrej Nowiny, nieprzypadkowo uwzględnił ów epizod, który ma znaczenie w odczytywaniu odpowiedzi Piotra spod Cezarei Filipowej, przekazanej przez synoptyków. Musi bowiem zrodzić się pytanie, czy odpowiedź Piotra, tak szybka i tak inna od przytoczonych wcześniej opinii ludzi na temat Syna Człowieczego, była jedynie powtórzeniem stwierdzenia Andrzeja, czy też rezultatem własnego poczynionego doświadczenia, które

³¹ Jezus oczekiwał od swoich uczniów pewnego radykalizmu w ich oddaniu Jego osobie: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie...”. Było to jednak oczekiwanie połączone z obietnicą przeżycia życia w sposób pełny: „Kto straci życie z Mego powodu, ten je znajdzie”; „Przyszedłem bowiem, aby życie mieli i mięli je w obfitości”, „aby radość ich była pełna”.

³² W rozpoznaniu, uznaniu i przyłgnięciu kształtowało się jednocześnie osobowe, niepowtarzalne „ja” każdego z uczniów.

jednak było w jakiś sposób pilotowane rozpoznaniem Andrzeja³³. Tej drugiej możliwości, nawet w obliczu rodzącego się dylematu, czy zmiana imienia z Szymona na Piotr miała miejsce już wtedy, na samym początku (a w takim razie, czy miała miejsce zmiana imienia pod Cezareą Filipową), czy raczej pod Cezareą Filipową, a więc „trochę później”³⁴, nie da się wykluczyć³⁵.

Z pewnością Piotr zdołał w jakiś sposób zweryfikować osobiście odkrycie Andrzeja i Jana³⁶ i uczynić je własnym. Nie zachował się zatem jak uczeń, który zasłyszana odpowiedź na zadane pytanie śpieszy wypowiedzieć jako własną, aby zdobyć uznanie nauczyciela i pozyskać pozytywną ocenę. Piotr nie zachował się jak sztubak, choć był człowiekiem z temperamentem, jak wskazują na to jego różne wypowiedzi i zachowania. Piotr zdobył pewne doświadczenie tego, kim jest aktualnie, kim stał się – w porównaniu do tego, kim był niegdyś, odtąd gdy zdecydował się, wiedziony urokiem i tajemnicą Osoby Nauczyciela z Nazaretu, pozostawać w Jego towarzystwie. Można powiedzieć, iż na sobie samym Piotr doświadczał skutków obcowania z Jezusem. Te skutki w nim samym objawiające się, jak i te które objawiały się w innych i wskutek Jego interwencji w różnych sytuacjach, były owocem jego pozostawania w dialogicznej relacji z Jezusem. One stawały się jego własną drogą do zdobywania przeświadczenia co do tego, kim naprawdę jest Jezus.

„Nikt [...] nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim” (J 3, 2b) – oto wyznanie Nikodema, dostojnika żydowskiego, przedstawiciela elity intelektualnej, które jest świadectwem pewnego wysiłku duchowego, jaki nie obcy był wielu współczesnym Jezusowi. Przekroczenie niezbyt wysokiego zdawałoby się progu od uznania, że z Jezusem jest Bóg, do uznania, że On jest Bogiem, Emmanuelem (por. Iz 7, 14) nie zawsze i nie w każdym przypadku było udziałem licznych osób. Piotr zdołał ów próg przekroczyć, choć „ciało i krew” nie objawiły mu tego.

³³ Wystarczyło, że Piotr przyjął Andrzejeowe „Znaleźliśmy Mesjasza” jako hipotezę do sprawdzenia. Już w tym dochodziła do głosu kształtowana wiarą otwartość rozumu. Wolny od uprzedzeń Piotr potraktował wyznanie Andrzeja z należąną zawartej w nim treści uwagą.

³⁴ Zupełnie dobrze mogliśmy przyjąć podwójne potwierdzenie zmiany imienia, które miało miejsce z pewnym odroczeniem czasowym, co miałyby także swoją doniosłą wymowę. Zresztą tłumacze poczynili znaczące rozróżnienie: św. Jan relacjonuje „zmiianę imienia” jako zapowiedź (o charakterze proroczym): „»Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas« – to znaczy Piotr” (J 1, 42b), natomiast św. Mateusz (apostoł!) wkłada w usta Jezusa wypowiedź typu orzekającego (tak jakby zapowiedź niegdyś dana już się zaczęła spełniać, już się spełniła i będzie nadal spełniać): „Ty jesteś Piotr [czyli Skąła], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą [...]” (Mt 16, 18)

³⁵ Troskliwość Jana o przekazanie tego szczegółu z życia Piotra ma nadto ten walor, że w jakiś sposób, podobnie zresztą jak relacja o biegu do grobu (por J 20, 1–10), nobilitowała Piotra, tym bardziej zarazem odsłaniając jakość więzi łączącej „umilowanego ucznia” z Jezusem.

³⁶ Cała *Evangelia* św. Jana, a także jego *Listy* i *Apokalipsa*, są niezwykłym odsłanianiem coraz to nowych głębi tego wczesnego odkrycia: „Znaleźliśmy Mesjasza”.

2.3. Przenikanie w głąb tajemnicy: próba zrozumienia ekonomii zbawczej Boga

Świadectwo apostołskie, zwłaszcza Piotra i Jana (lecz nie tylko), stało się punktem wyjścia do zrozumienia efektów ich poznania przez Kościół następnych pokoleń. Często mówiono wówczas po prostu o wierze Kościoła, nierzadko zbyt mało podkreślając jej osobliwy, co prawda, charakter empiryczny, poznawczy³⁷. Oświecenie na dobre utrwaliło pozaracjonalny, czy wręcz irracjonalny charakter wiary, promując jednocześnie pewną dogmatyczność rozumu – jego bałwochwalcze roszczenie, to znaczy „roszczenie sobie pretensji do przypisywania Bogu tego, co sprawia przyjemność rozumowi lub tego, o czym rozum decyduje”³⁸.

Akt wiary i treść wiary stanowią całość nierozdzielną. Treść wyartykułowana jako przedmiot wiary jest służebna wobec rzeczywistości zewnętrznej, rzeczywistości pozaumysłowej, którą jest działający w historii Bóg. Bóg jest podmiotem wiedzy, jaką formułuje człowiek, formułując ją dzięki samemu Bogu³⁹. Bóg bowiem nie jest przedmiotem poznania⁴⁰, jak przedmiot pośród przedmiotów. Nie przeszkadza to formułowaniu przez człowieka przedmiotowych zdań na temat istnienia Boga i Jego miłosego odniesienia do człowieka.

Intuicja co do istnienia rzeczywistości transcendentnej, choćby nie wiem jak ją określano (i jak rozumiano samą transcendencję⁴¹), jest wspólnym dziedzictwem ludzkości. Także przekonanie, iż odniesienie-relacja rzeczywistości transcendentnej do człowieka (ludzi), choć nie w każdym wypadku zasługiwałoby ono na miano odniesienia miłości, jest czymś decydującym dla tożsamości człowieka, zdaje się jednoczącym ludzkość przekonaniem⁴².

³⁷ Mówiąc o wierze Kościoła, należy mieć na uwadze dwie sprawy: (1) wiarę jako pewną postawę egzystencjalną (wiara w sensie podmiotowym) i (2) treść (wiara w sensie przedmiotowym), która uzasadnia tę postawę. Jedno i drugie rozumienie są ze sobą ściśle powiązane, jeśli akt wiary ma być nie tylko aktem człowieka, ale aktem ludzkim, czyli rozumnym i wolnym. Zasadniczo judaizm – jak chce M. Buber – kładł nacisk na pierwsze rozumienie wiary (zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*), choć trzeba przyznać, iż owa postawa wiary często przybierała, co też gdzie indziej krytykuje Buber, formę nazbyt formalną, legalistyczną, aniżeli autentycznie egzystencjalną (*emuna*). Tak jak wiara jako postawa nie może rozwinąć się bez określonych motywów (autentycznego działania, interwencji – czyli ekonomii zbawczej Boga i rozważania jej), tak nie rozwinie się ona, gdy troska o samą treść doktrynalną spowoduje zaniedbanie pewnego przekazu doświadczenia wiary, jakie stało się udziałem apostołów.

³⁸ L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*, s. 170.

³⁹ Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, „W drodze” – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2003, s. 22–27.

⁴⁰ Zob. interesujące uwagi J.-P. Torrella w związku z dyskusją na temat negatywnego i pozytywnego poznania *quid est Deus* i wkładu w nią św. Tomasza, tamże, s. 44–68.

⁴¹ Niekiedy była ona pojmowana jako jedyna rzeczywistość stanowiąca wszystko i zawierająca wszystko (w tzw. henologicznych koncepcjach Wschodu).

⁴² Usiłowałem dać wyraz temu w moim przedłożeniu *Między transcendencją a immanencją: Przegląd podstawowych koncepcji człowieka* (tekst prowadzonego wykładu z antropologii filozo-

Przekonanie natomiast, iż Tajemnica, owa przeczuwana co do istnienia oraz jej znaczenia dla ludzkiego losu rzeczywistość transcendentna, nie pozostała niedostępną w swej transcendencji Tajemnicą, lecz sama dała się rozpoznać jako Podmiot działający (a nie przedmiot poznania – gnozy) w historii, stało się udziałem judaizmu, a zwłaszcza chrześcijaństwa. I to w taki sposób, że Obecność Działającego stała się osobliwym przedmiotem doświadczenia, tego doświadczenia, które określamy mianem doświadczenia chrześcijańskiego. Chodzi w tym doświadczeniu o rozpoznawanie Obecności trwającej i wydarzającej się wciąż na nowo w czasie, wewnątrz konkretnej rzeczywistości ludzkiej, której owa Obecność została przyrzeczona: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

Po skutkach, jakie sprawia, daje się On rozpoznać jako Obecny i Działający. Świadectwo wspólnoty zrodzonej z doświadczenia i umożliwiającej trwać w uwadze wobec wydarzającej się wciąż na nowo Obecności, pozwala zachować egzystencjalny, dynamiczny charakter doświadczenia chrześcijańskiego. W przeciwnym wypadku ono traci swój egzystencjalny sens: ono jest, kiedy się je dokonuje. Tak jak żyje się wtedy, gdy jest się zaangażowanym w życie. Bez zaangażowania, smakowania życia tego, które właśnie jest naszym udziałem, zaczyna ono być determinowane przez to, czego nam brakuje – przez coś, czego nie ma. Tak paradoksalnie dochodzi do głosu nihilizm. O tym, czego nam brakuje, zaczynają decydować nasze marzenia, instynkt, arbitralne sądy. Do głosu dochodzi, bo dojść musi, przemoc. Rozum staje się wtedy jedynie instrumentem na usługach arbitralnej woli.

Nihilizm i przemoc są symptomami utraty doświadczenia egzystencjalnego, dzięki któremu możliwe jest doświadczenie chrześcijańskie, ale i które z kolei samo odnawiane jest przez doświadczenie chrześcijańskie. Doświadczenie chrześcijańskie w jakimś sensie jest tożsame z podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka. Doświadczenie chrześcijańskie dotyczy stawania się człowieka w najgłębszym sensie tego określenia – osobą, istotnym bowiem czynnikiem stawania się osobą jest definitywne ‘samookreślenie się’ człowieka wobec Boga⁴³.

3. AFIRMACJA TAJEMNICY WCIELEŃ

Wraz z afirmacją Racji, Źródła-Przyczyny Wyjątkowej Historycznej Obecności nie kończy się bynajmniej praca rozumu, nie ustają próby przeniknięcia w

ficznej na drugim roku studiów w WSD w Łodzi), które stało się podstawą monograficznego opracowania: *Relacyjna koncepcja osoby: Od Platona do Bubera* (w opracowaniu).

⁴³ Umieszczamy w cudzysłowie akt „samookreślenie się”, aby podkreślić, iż ów akt nie jest autonomicznym aktem człowieka w sensie aktu absolutnie przezeń podmiotowanego, samorodnego – *motu proprio*. Owo samookreślenie okazało się i jest możliwe tylko dlatego, że jest odpowiedzią na samookreślenie się Boga. Autonomia człowieka ma charakter dialogiczny.

głąb Tajemnicy. Wsparty wiarą rozum wchodzi przestrzeń niemożliwego. Sam z siebie nigdy by nie wpadł na pomysł, aby wymyślić taki scenariusz Bożej interwencji, jaki zarysował choćby Jezus w rozmowie z Nikodemem, jednym z członków ówczesnej elity żydowskiej (zob. J 3, 1–20). W *Przekroczyć próg nadziei*, we fragmencie rozmowy Jana Pawła II z Vittorio Messori, jakby nawiązującej do świadectwa Jana, czytamy: „*Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się »zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan« (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: »To nie przystoi Bogu«.* Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]”⁴⁴.

Kolejnym etapem wnikania w rzeczywistość Tajemnicy była próba sformułowania – patrząc z punktu rozumu – hipotezy wyjaśniającej ów akt afirmacji o charakterze egzystencjalnym Źródła-Przyczyny Wyjątkowej Historycznej Obecności. Racją Wyjątkowej Historycznej Obecności jest Ten, który jest, Byt w całej swej pełni, nie tylko jako przyczyna zewnętrzna, ale niejako we własnej osobie: Bóg wcielony.

3.1. „Świadectwo” Matki

Redukować niektóre treści zapisu Ewangelistów, choćby czyniło się to ze względów historycznych, czysto faktograficznych, do interpretacji o charakterze teologicznym, a więc jako bez większego znaczenia dla pracy historyka⁴⁵, jest

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 49.

⁴⁵ Takie podejście świadomie wybrał Geza Vermes (*Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2003). Vermes ogranicza się do Ewangelii synoptycznych, jak powiada – „z historycznego punktu widzenia – najwcześniejszych [...]: Marka, Mateusza i Łukasza”. Od razu dodaje: „Bezspornie również i one nie zostały pomyślane jako obiektywny zapis wydarzeń ani nawet jako popularne kroniki. Jednakże są na ogół mniej oddalone w czasie i sposobie przedstawienia od Jezusa historii niż ostatnia z czterech, duchowa Ewangelia Jana” (tamże, s. 12). Ostatecznie Vermes jako historyk (faktograf) najwyżej oceni Ewangelię Marka, w której – jego zdaniem – przetrwała najkonsekwentniej pierwotna struktura – rama biograficzna, tj. zapis życia Jezusa od czasu jego publicznego ukazania się w towarzystwie Jana Chrzciciela aż do pustego grobu (zob. tamże, s. 17n). Vermes zdaje się nie doceniać świadectwa Jana Ewangelisty, naocznego świadka, co mocno podkreśla R. Schnackenburg, choćby spotkania Jezusa z Janem Chrzcicielem nad rzeką Jordan. R. Schnackenburg pisze (*Il vangelo del Giovanni*, I, Paideia Editrice, Brescia 1973, s. 94: „Tymczasem najbardziej radykalne opinie zostały zweryfikowane przez samą naukę

przedsięwzięciem niekiedy zbyt restryktywnym. Rezygnować na przykład z relacji o zwiastowaniu w Nazarecie, tłumacząc, iż jest to późniejsza wstawka, której w całości przyświecają motywy teologiczne⁴⁶, to zrezygnować z wymowy, kryjącego się za tą relacją stwierdzenia, iż – choć nie mamy *expressis verbis* Jej wypowiedzi w tym względzie (Łukasz zdaje się referować zasłyszane wydarzenie), Maryja poczęła i urodziła syna bez udziału mężczyzny. Ch. Schönborn trafnie zauważa: „Obiektywnie bowiem Maryja mogła wiedzieć tylko tyle, że poczęła Jezusa bez udziału mężczyzny. Jednak głębia tego całkowicie tajemniczego wydarzenia, że oto sam Bóg stał się tutaj i teraz człowiekiem, jest także dla Niej samej uchwytana tylko w wierze”⁴⁷.

Matka Jezusa podążała jako pierwsza – użyjmy określenia Konstytucji *Gaudium et spes* Vaticanum II – w pielgrzymce wiary ku głębi Tajemnicy, której stała się dobrowolnym uczestnikiem. Jako pierwsza dysponowała bowiem niezwykle cennym faktem, który był dla Niej fundamentem afirmacji Wyjątkowej Historycznej Obecności. Jej przenikanie w głąb Tajemnicy stanęło logicznie u podstaw przenikania w głąb Tajemnicy uczniów Jezusa, gdy słyszeli Ją mówiącą autorytatywnie do sług na weselu w Kanie Galilejskiej: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powiem” (J 2, 5). Owe mocne, pozbawione wahania i wątpienia słowa: „wszystko”, „cokolwiek”, są wymownym świadectwem, jakie daje Matka Jezusa o swoim Synu Jego uczniom. Jan nie omieszczał odnotować: „Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11 b).

3.2. Towarzystwo w drodze

Rozpoznana i uznana Wyjątkowa Historyczna Obecność stała się Obecnością zapraszającą. Tajemnica rozpoznana i uznana, zaczęła – począwszy od Matki – konstituować nową rzeczywistość ludzką, rzeczywistość osób, które w całej swej wolności, przyłgnąwszy do Jezusa, przeżywały także nowy rodzaj wzajemnych więzów. Ta nowa rzeczywistość ludzka to lud Boga, który stawał się sakramentem, urzeczywistniał sakramentalny charakter zarówno pojedynczej osoby, jak i komunii osób.

(np. po odkryciu bardzo starych papirusów, a zwłaszcza rękopisu o nazwie P 52 ze 130 r., zweryfikowano zbyt późne datowania tejsze Ewangelii, które dochodziły aż do późnych lat II w.) i dzisiaj bardziej docenia się historyczną wartość niektórych informacji zawartych w Ewangelii św. Jana”. Wypada nadmienić, iż pierwsze wydanie pracy Vermesa z 1973 r. (następne w 1983 i 1994 r.) zbiegło się w czasie z pracami R. Schnackenburga.

⁴⁶ Zob. G. Vermes, dz.cyt., s. 17.

⁴⁷ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. ks. L. Balter SAC, Pallottinum, Poznań 2002, s. 131. Mateusz (Mt 1, 18–24) podkreślałby, w odróżnieniu od Łukasza (Łk 1, 26–38), i dawałby temu wyraz, iż Józef, który uchodził za ojca Jezusa, obiektywnie mógł wiedzieć tylko tyle, że nie był ojcem Jezusa, i mógł być z tej wiedzy „zrobić użytek”.

Dzięki bowiem odniesieniu do innych osób, które niosły w sobie odniesienie do Boga, ich istnienie określała w sposób wyraźny przynależność (przymierze), dzięki temu, że były znakiem/sakramentem przywołującym do przynależności, potwierdzającym dobroczynne skutki owej przynależności dla człowieka, dla osobowego życia poszczególnych jednostek, możliwy okazywał się cud przemiany konkretnych ludzi, a także przemiana życia społecznego. Oczywiście to początkowe doświadczenie stanie się udziałem coraz bardziej powszechnym dopiero po wydarzeniu paschalnym. Ten fenomen dobrze ujmował i rzetelnie oddawał, choć jego autor nie dociekał analitycznie przyczyn tego stanu, *List do Diogneta* z drugiej poł. II w. Czytamy tam m.in.: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jako obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie wedle ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawo. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. Są zapoznani i potępiani, a skazani na śmierć, zyskują życie. Są ubodzy, a ubogacają wielu. Wszystkiego im niedostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a oni są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi, jak z obcymi, Hellenowie ich prześladują, a ci którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści”⁴⁸.

Autor nie wnikał głęboko w przyczyny owej odmienności przejawiającej się w zwykłości, która tak jego poruszała i zdumiewała.

⁴⁸ *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 44, *Apolo-gie*, ATK, Warszawa 1988, s. 87–89.

3.3. Wydarzenie paschalne jako ostateczne potwierdzenie hipotezy Wcielenia

Wielu autorów wskazuje na wydarzenie paschalne jako wydarzenie przełomowe do ukształtowania się chrystologii wyraźnej, decydujące do przejścia od chrystologii domyślnej okresu przed-paschalnego (Jezusa przed-paschalnego) do Chrystusa po-paschalnego – tzw. Chrystusa wiary⁴⁹. W tym znaczeniu wydarzenie paschalne miało być decydujące dla doświadczenia chrześcijańskiego. Stać się chrześcijaninem oznaczać miało tyle, co spotkać w ten lub inny sposób – w słowie Bożym, w Eucharystii, w „sakramencie bliźniego”, w ubogich – Chrystusa zmartwychwstałego i w świetle Paschy odkryć nowymi oczyma samego Jezusa, Boga, osobę ludzką i świat. Dla uczniów Jezusa stawanie się chrześcijanami polegało na spotkaniu Go w fundamentalnym doświadczeniu Paschy, poprzez które została im odsłonięta prawdziwa tożsamość i prawdziwe znaczenie życia i śmierci Jezusa. Ukazywanie się Pana zmartwychwstałego było znakiem danym uczniom do wzbudzenia wiary: oni uwierzyli, *ponieważ* zobaczyli Jezusa żywego. Tak naprawdę uczniowie zostali przemienieni przez tę wiarę dopiero co otrzymaną – istotnie, można tutaj mówić o doświadczeniu nawrócenia – ale trzeba dodać, to Pan zmartwychwstały spowodował w nich tę przemianę, ukazując się jako żyjący.

Istotnie, doświadczenie paschalne było (jest) przełomowe, lecz nie tyle, nie przede wszystkim i wyłącznie w znaczeniu inauguracyjnym, ile – przynajmniej także – w znaczeniu kontynuacji potwierdzającej. Nie chodziło bowiem tylko o proces „retroprojekcji” wydarzenia paschalnego, czyli odczytywania (połączonego z pogłębiającą interpretacją) wszystkiego w perspektywie tego wydarzenia. Można także mówić o potwierdzeniu już istniejącej wiary.

Śmierć Jezusa na krzyżu stała się dla jego uczniów wstrząsającym doświadczeniem. Kładła w jakiś sposób kres nadziejom, jakie wiązali z Nauczycielem niektórzy z Jego uczniów. Nie wszyscy i nie od razu spotkanie z Jezusem przeżywali na poziomie takim, o jakim mówiliśmy wyżej. Zawsze istniała realna możliwość (pokusa) swoistego „zawłaszczenia” i „zinstrumentalizowania” owej Wyjątkowej Historycznej Obecności. Niełatwo było się jej oprzeć. Dlatego reakcja uczniów z Emaus: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24, 21), jest reakcją w jakiś sposób zrozumiałą. Ta egzemplaryczna reakcja poniekąd potwierdza, iż istnieje problem doświadczenia chrześcijańskiego.

Bycie chrześcijaninem nie polega na czci wobec umarłego Mistrza lub po prostu na zachowaniu żywego wspomnienia o Nim i na wprowadzaniu w czyn Jego nauki, zwłaszcza moralnej. Oznacza doświadczenie Jego obecności, czyli rozpoznawanie Obecnej Tajemnicy w codzienności i wyrażanie przynależności do Niej w ten sposób, że przynależność staje się formą i kryterium życia. Doświadczenie obecności jest możliwe, dlatego że Jezus tak jak 2000 lat temu żyje także

⁴⁹ Zob. J. Dupuis, dz.cyt., s. 72 nn.

dzisiaj⁵⁰, bo Ojciec wskrzesił Go z martwych. Gdyby Jezus nie zmartwychwstał, chrześcijaństwo opierałoby się jedynie na grupie przyjaciół Jezusa, którzy zachowywaliby żywą pamięć o Jego nauczaniu, i którzy powielaliby, jak mogliby najlepiej Jego przykład. Chrześcijaństwo wówczas byłoby szlachetnym moralizmem, nie stanowiłoby Dobrej Nowiny dla wszystkich ludzi, także żyjących dzisiaj. Niestety zbyt często w ten sposób chrześcijaństwo jest prezentowane.

Tymczasem doświadczenie uczniów nie tylko zostało potwierdzone co do jego dogmatycznej i ontologicznej wymowy, którą jakoś przeczuwali, w odniesieniu do osoby Jezusa z Nazaretu, lecz nade wszystko co do jego egzystencjalno-ontologicznego znaczenia dla człowieka i jego osobowego istnienia. Tego nade wszystko doświadczyli uczniowie⁵¹. To właśnie ogłosili jako Dobrą Nowinę: Ponieważ On żyje, jest możliwe nadal to, czego oni doświadczyli, gdy byli z Nim. Ewangelista Jan napisze: „Życie zostało objawione i widzieliśmy je, i świadczymy o nim, i głosimy wam życie wieczne, które było zwrócone ku Ojcu, a nam zostało objawione – to, co widzieliśmy i usłyszeliśmy, głosimy również wam, abyście i wy trwali we wspólnocie z nami. My zaś trwamy we wspólnocie z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem. A piszemy to, aby nasza radość była pełna” (1 J 1, 2–4)⁵².

3.4. Kościół jako *sui generis* kontynuacja Tajemnicy Wcielenia⁵³

Kościół w wieloraki sposób może realizować swoją misję w świecie. Może głosić Dobrą Nowinę, koncentrując się na dogmacie, czyli skupiając się na naukowym poznaniu prawd Bożych (teologia dogmatyczna, historia dogmatów). Może skoncentrować się na *praxis* życia chrześcijańskiego, skupiając się na etosie chrześcijańskim, czyli normowaniu czynności ludzkich i kształtowaniu ideału życia chrześcijańskiego wedle Objawienia (teologia moralna, teologia ascetyczna, teologia życia duchowego, teologia pastoralna, społeczna nauka Kościoła). Może wychodzić od swoistych „znaków czasu” i poszukiwać teologicznej perspektywy oraz formuły dla życia chrześcijańskiego w związku z owymi „znakami czasu” (np. teologia rzeczywistości ziemskich, teologia wyzwolenia, teologia pluralizmu religijnego itp.), otwierając przed teologami możliwości twórczych poszukiwań, pozostawiając sobie zadanie rozpoznawania wśród przedkładanych propozycji tych, którym nie można odmówić zarówno twórczości, ale i autentyczności inspiracji teolo-

⁵⁰ Zob. S. Szczyrba, *Spotkać Jezusa dzisiaj. Dziś, tak jak 2000 lat temu*, „Komunia i Wyzwolenie” – Biuletyn nr 4 (31), 1996, 21–22; tenże, *Spotkać Jezusa dzisiaj. Potrzeba doświadczenia wiary*, „Komunia i Wyzwolenie” – Biuletyn nr 3 (30), 1996, 18–20.

⁵¹ Oczywiście, doświadczyli tego tylko dlatego, i z powodu tego, kim On był (kim jest).

⁵² Cyt. za: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny na Trzecie Tysiąclecie*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2001, wydanie drugie.

⁵³ Zob. S. Szczyrba, *Kościół wpatrzony w Tajemnicę Wcielenia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 93–106.

gicznej. To ostatnie podejście cechuje tzw. orientację duszpasterską. Może wreszcie rozpoznawać siebie jako autentycznie wyrażanego w różnych ruchach odnowy. Poszczególne sposoby realizacji się i realizacji misji Kościoła nie muszą się wykluczać. W pewnym sensie uzupełniają się i winny się wzajemnie posiłkować.

Wydaje się, iż od pewnego czasu, a na pewno w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, coraz wyraźniej – jako wydarzenie o równie przełomowym znaczeniu dla życia chrześcijańskiego, jest artykułowana, jako integralny element Tajemnicy Odkupienia, Tajemnica Wcielenia. Tajemnica Wcielenia niekiedy w paradoksalny sposób pozostawała w cieniu zbawczego misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego, a nawet w jakimś sensie „obok” Tajemnicy Odkupienia, która treściowo „wyczerpywała się jakby” właśnie w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Oczywiście, w tradycji znajdziemy wiele znaczących argumentów za ścisłym łąčeniem Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego i zbawienia dokonanego przezeń w Jego śmierci i zmartwychwstaniu oraz integralnego pojmowania Tajemnicy Odkupienia (tj. łącznego ujmowania obydwu wydarzeń w jednej Tajemnicy Odkupienia). Znamienne jednak dla obecnego pontyfikatu jest owo do-akcentowanie „początku” tak dobrze mieszczącego się w Jana Pawła II „powrotach do początku”, realizowane w katechezach środowych oraz jego usilnych poszukiwaniach fundamentu dla człowieka, któremu proponuje się żyć bez fundamentów (w ramach postmodernistycznej idei – ideologii bezpodstawności). Emblematycznym wyrazem tego do-akcentowania „początku” stało się pierwsze zdanie Bulli *Incararnationis mysterium*, ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000: „Wpatrzony w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, Kościół ma przekroczyć niebawem próg trzeciego tysiąclecia” (nr 1).

To zwrócenie się do dającego się jakoś historycznie zdeterminować (choć nie w sensie faktograficznym), „początku”, w jakimś sensie, jest brzemienne w konsekwencjach dla nowego rozumienia Kościoła i jego misji w świecie. Można widzieć Kościół jako *sui generis* kontynuację tajemnicy Wcielenia. To oczywiście suponuje rozumienie początkowego doświadczenia chrześcijańskiego, o jakim wyżej mówiliśmy, oraz jego trwanie w czasie, tzn. jego kontynuowanie się, świadome przeżywanie-czynienie tego doświadczenia.

Warunkiem wstępnym otwarcia się „na” i wejścia człowieka „w” doświadczenie chrześcijańskie jest uwaga wobec własnego doświadczenia ludzkiego oraz umiejętność konfrontowania własnego doświadczenia ludzkiego z innym doświadczeniem ludzkim⁵⁴. Warunkiem koniecznym jest wydarzenie spotkania i skonfrontowania własnego doświadczenia ludzkiego z doświadczeniem człowieka, który sam spotkał Wydarzenie Chrześcijańskie w ludzkim, kruchym kształcie i świadomie przeżywa przynależność do Chrystusa, przynależąc – tj. wyrażając

⁵⁴ Innymi słowy, warunkiem wstępnym „otwarcia się na” i „wejścia w” doświadczenie chrześcijańskie, jako niosące ewentualnie interesującą dla nas odpowiedź, jest pytanie egzystencjalne, tj. pytanie, które wyraża problematyczność samego bycia człowiekiem.

jedność z tymi, którzy Obecność, Obecną Tajemnicę uczynili kryterium oceny wszystkiego, co stanowi kontekst ich życia (por. *Incarnationis mysterium*, nr 1).

Tak jak w przypadku uczniów, którzy spotkali Jezusa z Nazaretu, przedmiotem ich doświadczenia była nadzwyczajna historyczna rzeczywistość dana w konkretnym człowieczeństwie, wyrażona poprzez konkretny sposób bycia i „sprawiająca” określone skutki w tych, którzy pozostawali w relacji do Osoby Jezusa, tak przedmiotem doświadczenia współczesnych jest przemienione, poruszające nas człowieczeństwo konkretnych ludzi, którzy w pewien sakramentalny, czyli widzialny, zmysłowy sposób wskazują na Obecność jako rację ostateczną ich sposobu obecności we wszystkich najbardziej prozaicznych sprawach codziennego życia i wchodzenia z nimi w grę. Możliwość patrzenia na ową grę, na misterium osoby objawiającej się w działaniu jest tym, czego człowiekowi potrzeba jako kontekstu jego własnego życia osobowego.

Człowiek potrzebuje towarzystwa, które uobecnia Towarzystwo. O taką wizję Kościoła zdaje się zabiegać Jan Paweł II zarówno wtedy, gdy mówił już na początku pontyfikatu: „Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie »osobą«) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne »dzieje duszy«. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, i zarazem »społecznego« – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (*Redemptor hominis*, 14). Także wtedy, gdy w encyklice *Fides et ratio* nauczał: „[...] w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? [...] Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu. Ten proces poszukiwania nie jest – i nie może być – obcy Kościołowi. Od chwili, kiedy w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka, Kościół pielgrzymuje drogami świata, aby głosić, że Jezus Chrystus jest »drogą i prawdą, i życiem« (J 14, 6). Pośród różnych posług, jakie winien pełnić dla dobra ludzkości, jedna nakłada nań odpowiedzialność całkiem szczególną: jest to *diakonia prawdy*. Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do

prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: »Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany« (1 Kor 13, 12)” (p. 1–2).

Człowiek potrzebuje takiej *diakonii prawdy*, prawdy, która ma osobowe oblicze, która jest Osobą, która się urzeczywistnia wobec niego, niosąc mu nadzieję i obietnicę jego urzeczywistnienia.

ZAKOŃCZENIE

Na pytania, które zostały wyartykułowane na początku naszych rozważań, wypada udzielić pozytywnej odpowiedzi. Można ją było sformułować, nie tylko cofając się do doświadczenia początkowego uczniów Pańskich i rekonstruując jego „zawartość”, a może lepiej – dynamikę, lecz także rozpatrując możliwość dokonywania tego doświadczenia teraz, dzisiaj. Pytanie o trwanie tego doświadczenia w czasie z konieczności wiodło nas do refleksji nad tajemnicą Kościoła odsłaniającą się oryginalnie w perspektywie Tajemnicy Wcielenia.

Wydaje się też, iż w perspektywie tej ostatniej w sposób nowy zarysowuje się nie tylko rozumienie tego, kim jest człowiek⁵⁵, lecz także możliwa jest pewna nowa pedagogia. Pedagogia ta związana jest z doświadczeniem chrześcijańskim. Pedagogia ta suponuje rozważenie, jednak nie tylko i nie przede wszystkim, kim jest Jezus z Nazaretu sam w sobie, w relacji do Boga⁵⁶, lecz nade wszystko, w jaki sposób Bóg w osobie Syna Bożego, Drugiej Osoby Trójcy Świętej wchodzi w

⁵⁵ Sobór Watykański II naucza: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Jest to jedno z ulubionych i często powtarzanych przez Jana Pawła II stwierdzeń soborowych.

⁵⁶ Ów aspekt ontologiczny pozostaje niezmiennie ważny, gdyż bez tożsamości osobowej Syna Bożego Jego funkcja zbawcza nie miałaby żadnej wartości. Por. J. Dupuis, dz.cyt., s. 99. Dupuis powie wręcz – opowiadając się za ścisłym powiązaniem chrystologii „ontologicznej” z chrystologią funkcyjną – chrystologią pierwotnego kerygmatu, iż „Funkcja i ontologia trzymały się za ręce” (tamże, s. 100). Eksponując moment metody (sposobu, w jaki Bóg w osobie Syna Bożego wchodzi w dialog zbawczy), nie zamierzam pomniejszyć funkcji (konsekwencji) zbawczej, lecz w jakiś sposób usiłuję ją ujawnić, wskazując właśnie na „drogę” realizowania się w czasie zbawienia i uświadamiania sobie jego już zachodzenia tu i teraz. „Droga” jest elementem niezbędnym, tym trzecim, który uwydatnia to, że „tajemnica wcielenia polega na samoobjawieniu się i komunikacji Boga w ludzkiej historii”. „Jedno z zadań współczesnej chrystologii – pisze w cytowanej pracy J. Dupuis, polega na odkryciu w pełni wymiaru historycznego tajemnicy Jezusa Chrystusa i zintegrowaniu go z wymiarem ontologicznym” (tamże, s. 130). Wydaje się, iż ów wymiar historyczny tajemnicy Jezusa Chrystusa pozwala odkryć doświadczenie chrześcijańskie.

zbawczy, dający się doświadczać w czasie, dialog z ludźmi, dialog, który ma wymiar egzystencjalno-metafizyczny, istotny dla życia w pełni osobowego.

Jeśli prawdą jest to, że Tajemnica, od zawsze przeczuwana przez człowieka, stała się Obecnością (o wymiarze historycznym), to człowiek nie może zupełnie 'bez żadnych konsekwencji dla siebie' nie skonfrontować się z tym orędziem, głoszonym przez chrześcijaństwo. Także filozof, jako filozof właśnie, nie może nie zainteresować się tym orędziem jako swoistą prowokacją o doniosłym znaczeniu dla antropologii filozoficznej: teoretycznej i praktycznej.

KS. JAN WOLSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

INDICAZIONI FONDAMENTALI
PER LA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA
ALLA LUCE DELL'INSEGNAMENTO DI GIOVANNI PAOLO II

SIGLE

AA.VV.	– Autori Vari	GS	– Concilio Vaticano II, <i>Gaudium et spes</i>
CA	– Giovanni Paolo II, <i>Centesimus Annus</i>	ID.	– idem
CT	– Giovanni Paolo II, <i>Catechesi tradendae</i>	RH	– Giovanni Paolo II, <i>Redemptor hominis</i>
DeV	– Giovanni Paolo II, <i>Dominum et vivificantem</i>	RMi	– Giovanni Paolo II, <i>Redemptoris missio</i>
DM	– Giovanni Paolo II, <i>Dives in misericordia</i>	RP	– Giovanni Paolo II, <i>Reconciliatio et paenitentia</i>
EE	– Giovanni Paolo II, <i>Ecclesia de Eucharistia</i>	TR	– <i>La Traccia, L'insegnamento di Giovanni Paolo II</i> , Milano 1978–79 ss.
EV	– Giovanni Paolo II, <i>Evangelium vitae</i>	VS	– Giovanni Paolo II, <i>Veritatis splendor</i>
FC	– Giovanni Paolo II, <i>Familiaris Consortio</i>		

Essendo consapevoli della grande influenza sulla formazione della coscienza morale non soltanto della famiglia, della scuola, della comunità cristiana, ma anche della società, dei modelli che s'incontrano nella letteratura, nei film, nei Mass-media in genere, vorremmo esaminare le indicazioni per la formazione della coscienza morale, considerando la grande influenza e gli elementi determinanti nei confronti di essa. Sono tante le motivazioni che esigono la formazione della coscienza. Esse, secondo il Papa Giovanni Paolo II, sono sia intrinseche sia esterne. Tante cause provengono in pratica dalla situazione in cui vive oggi l'uomo.

L'uomo odierno si trova di fronte a temi di notevole importanza. Non di rado si possono notare distacchi dalla norma oggettiva nel richiamarsi alla propria coscienza. Qui si presenta il problema di come si siano formate e si formino le

coscienze. Per questo sembra importante e necessario esaminare il pensiero del Papa riguardo alla formazione ed educazione dell'oggetto della nostra ricerca. Vogliamo esaminare quali siano le indicazioni per la sua formazione secondo il Santo Padre. Naturalmente la formazione della coscienza morale corrisponde al modo in cui la coscienza è vista in genere. Saranno sottolineati diversi elementi di questa formazione¹. Si può accennare all'intelletto o alla volontà. L'accento può cadere sulla rettitudine, sulla certezza, sulla verità, o sulla prudenza ecc. Anche per questo è interessante proseguire la nostra ricerca in questo campo.

I. LA NECESSITÀ DI FORMARE LA COSCIENZA MORALE

Nella „Redemptoris missio”, al numero 58, il Pontefice, parlando del vero sviluppo sia dell'uomo sia dei popoli, afferma che essa „non deriva primariamente né dal denaro, né dagli aiuti materiali, né dalle strutture tecniche, bensì dalla formazione delle coscienze, dalla maturazione delle mentalità e dei costumi”. Lo sviluppo dell'uomo, della sua personalità, secondo il Papa, è vincolato allo sviluppo, alla formazione della coscienza della persona stessa.

¹ I vari autori trattano i diversi elementi della formazione della coscienza morale. Possiamo trovare tuttavia gli stessi elementi come nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Vedi K. H. Peschke, *Etica cristiana. Teologia Morale alla luce del Vaticano II*, vol. 1, Roma 1988², 330–332; A. Sustar e B. Häring, *L'educazione della coscienza oggi*, Roma 1969, 9–22; Z. Trenti, *I giovani e il problema morale. Maturazione della coscienza e riflessione antropologica*, in: *Religione e Scuola* 9 (1981), 340–346; ID., *Giovani e formazione della coscienza morale*, *Catechesi* 3 (1982), 23–28; P. Palazzini, *La coscienza*, Roma 1961, 169–174; C. Burke, *Autorità e libertà nella Chiesa*, Milano 1989, 75–76; G. Flick, *Coscienza e sviluppo della personalità*, Bologna 1971, 81–95; D. Mongillo, *Impegno per la formazione della coscienza*, in: *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981), 352–359; R. Manzini, *Necessità di formare la coscienza del cristiano di fronte ai principali impegni di responsabilità indicati dal Vaticano II*, in: AA.VV., *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Zürich 1974, 283–287; A. Hortelano, *Morale responsabile*, Assisi 1968, 230–257; P. Piva, *Teologia morale generale o delle categorie morali fondamentali*, Roma 1981, 184–186; S. F. Ardanz, *L'influsso dei Mass-Media nella formazione della coscienza morale*, in: AA.VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, Bologna 1989, 111–122; O. Benetollo, *Il problema della formazione della coscienza retta*, in: AA.VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi. Tra valori obiettivi e tecniche di persuasione. Convegno di studio tenuto a Bologna il 6–7 maggio 1992 dallo Studio Teologico Accademico Bolognese*, (Collana – „Clastrum”, 11), Bologna 1992, 113–128; G. Ambrosio, P. Nepi, M. Cozzoli, *La formazione della coscienza morale*, Roma 1995; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, 254–268; J. Kochel, *Formacja sumienia*, „Homo Dei” 60 (1991), 52–56; R. Rosik, *Formowanie sumienia chrześcijańskiego w relacji do normy obiektywnej*, in: AA.VV., *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań 1985, 14–30; ID., *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, 241–254; J. Sujak, *Stawanie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*, „Znak” 24 (1972), 690–698; W. Bołoz, *Formacja sumienia według św. Alfonsa*, in: AA.VV., *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, Warszawa 1997, 85–102.

È necessaria e indispensabile la crescita spirituale dell'essere umano, e questa non è possibile senza lo sviluppo del suo „cuore”.

Sulla necessità della formazione della coscienza morale, il Santo Padre in particolare tratta nella sua enciclica „Veritatis splendor” (vedi in particolare numeri 62–64) e nella „Reconciliatio et paenitentia” (numero 18). Soprattutto parlando della perdita del senso del peccato, il Pontefice osserva che sia in passato che oggi, accade non di rado che „viene oscurata la coscienza morale in molti uomini”. Si parla di „minaccia di un'eclissi della coscienza” e di „deformazione della coscienza”, di „un intorpidimento o di un” „anestesia” delle coscienze². Al numero 26 della stessa esortazione apostolica, il Santo Padre parla della necessità di una catechesi della coscienza e della sua formazione. Afferma che questo tema è „di acuta attualità, visto che, nei sussulti a cui è soggetta la cultura del nostro tempo, viene troppo spesso aggredito, messo a prova, sconvolto, ottenebrato questo santuario interiore, cioè l'io più intimo dell'uomo: la sua coscienza”.

Ed il Papa aggiunge che non tralascia occasione per far luce su questo altissimo elemento della grandezza e dignità di ogni essere umano. Il Pontefice, in questo numero della esortazione apostolica sottolinea l'importante ruolo e significato della coscienza e ribadisce „la necessità di formare cristianamente la propria coscienza, affinché essa non diventi „una forza distruttrice dell'umanità vera”³, e parlando della libertà dell'uomo pone una domanda: „E che cosa c'è di più importante dell'educazione delle coscienze? La libertà affonda le sue radici in una coscienza rettamente formata”⁴. „Che cosa può essere più pericoloso dell'accecazione delle coscienze?”⁵.

² Di queste minacce il Santo Padre ha trattato già prima nel suo intervento durante l'Angelus: *Preghiamo oggi per una coscienza umana. Recita dell'Angelus, 14 marzo 1982*, TR III (1982), 383–384, e qui nell'enciclica sono ripetute le parole dette durante la preghiera. Cfr. G. Madinier, *La coscienza morale*, cit., 83–84, dove si scrive sulla necessità della formazione di coscienza. L'Autore come motivazione di questa necessità parla delle possibili molte deformazioni. Egli aggiunge: „Se si vogliono evitare questi difetti, è necessario che la coscienza si sviluppi in un'atmosfera sana e ricca di buon senso” (p. 84). Vedi pure G. Caffarra, *Indicazioni per la formazione della coscienza morale*, in: *Rivista del Clero Italiano* 57(1976), 598–603; R. Hofmann, *Coscienza morale*, in: *Sacramentum Mundi*, Brescia 1974, vol. 2, 646–647; D. Composta, *La formazione della coscienza morale*, in: *Palestra del Clero* 6(1980), 335–338; G. Ambrosio, P. Nepi, M. Cozzoli, *La formazione della coscienza morale*, Roma 1995; J. Nagórny, *Formacja chrześcijańskiego sumienia małżonków w perspektywie sakramentu pokuty i pojednania*, in: AA.VV., *Małżeństwo – przymierze miłości*, Lublin 1995, 101–127; P. Piasecki, *Formacja sumienia praktycznego w świetle wybranych dokumentów z nauczania Jana Pawła II*, Lublin 1996; J. Orzeszyna, *Kształtowanie sumienia podstawowym obowiązkiem człowieka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 3 (1997), 59–74.

³ RP 26. L'ultima frase è la ripetizione del Santo Padre dall'Udienza generale del 17 agosto 1983 – *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, TR VIII (1983), 803 (n. 3).

⁴ *Un servizio per la pace e la libertà. Ai cappellani militari d'Italia, 10 marzo 1986*, TR III (1986), 232 (n. 4).

⁵ ID., *Lo Spirito: Dator munerum*, cit., TR II (1991), 191 (n. 3).

Si deve sottolineare che lo sviluppo della coscienza nell'uomo s'identifica con il proprio sviluppo totale. La sua formazione dura dunque tutta la vita dell'uomo e c'è bisogno di aiutare i fedeli, come afferma il Papa, a „formarsi e a maturare una *retta coscienza etica*”⁶. Nel suo insegnamento il Papa mostra l'obbligo di seguire sempre i dettami della propria coscienza ma esiste l'altro obbligo di formare sempre la coscienza⁷. Essa è la norma prossima e soggettiva, ma può errare. Nella sua formazione si desidera che essa prenda nel suo giudizio interiore la decisione nei confronti di quella norma remota ma oggettiva, perché nessuno nel suo agire cada in errore, così facile in questo campo.

Sulla norma morale, il Pontefice mostra il corretto rapporto che deve esserci fra la coscienza morale e la verità oggettiva, le norme morali, le autorità ma soprattutto il rapporto con la verità. Su questa strada di formazione della coscienza morale occorre, secondo il Pontefice, fare tutto il possibile per non ridurre la coscienza morale ad un elenco di norme, perché essa „non solo comanda o proibisce, ma *giudica* alla luce degli ordini e divieti interiori”⁸. C'è bisogno dunque della crescita dell'uomo nel suo giudizio interiore, nel discernimento che sviluppi la sua capacità più spontanea di riconoscere la norma oggettiva dell'agire e di distinguere il bene dal male⁹.

Abbiamo già parlato della coscienza e delle sue funzioni, del suo dinamismo, della sua dialogicità, del ruolo della verità oggettiva, della relazione con la norma morale e l'autorità. Tutto questo richiede la formazione. Perché essa non è un elemento statico ma molto dinamico. Questo significa anche la possibilità di educarla e formarla. La necessità di formare la propria coscienza viene anche dal fatto che il giudizio morale dell'uomo è lasciato alla coscienza individuale. Egli è chiamato ad una vigilanza del proprio giudizio interiore e del proprio comportamento. Proprio in questo sta il pericolo di comprendere e di agire dell'individuo in modo relativo e non di rado egli può essere manipolato¹⁰.

Secondo Giovanni Paolo II, la coscienza morale è in continuo progresso. Perché essa è complessa e originale nel suo giudizio etico, fa della sua formazione un processo molto difficile. Questa difficoltà viene anche dal fatto che la rettitudine del giudizio della propria coscienza implica ed esige una profonda conoscenza della verità morale, della norma morale a cui la coscienza morale

⁶ *Maturare una retta coscienza etica. Ai Vescovi della Sicilia in visita „ad limina”, 11 dicembre 1981, TR XI (1981), 782 (n. 3).*

⁷ Non è sufficiente dire all'uomo di seguire la propria coscienza com'espone il Papa: „E' necessario aggiungere subito e *sempre*: „chiediti se la tua coscienza dice il vero o il falso, e cerca instancabilmente di conoscere la verità” – *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo. Udienza generale dell'Anno Santo, 17 agosto 1983, TR VIII (1983), 803 (n. 3).* Cfr. ID., *Costruite un mondo rinnovato secondo il cuore di Dio. Ai giovani, Namur, 18 maggio 1985, TR V (1985), 609 (n. 6).*

⁸ DeV 45.

⁹ Vedi DeV 43.

¹⁰ Cfr. RH 16, dove si tratta delle minacce per l'uomo.

dell'uomo deve adeguarsi. Sarebbe dunque necessaria all'uomo una riflessione prima di agire. La coscienza non è un fenomeno soggettivo che prende la sua origine solo dall'educazione, ma affonda le sue radici nella natura umana in quanto è natura razionale. La formazione della coscienza morale deve pertanto abbracciare tutto l'uomo, il suo intelletto e la sua volontà: „La connessione fra intelligenza e volontà appare esplicita soprattutto nell'atto di coscienza, cioè nell'atto in cui ciascuno valuta la ragione di bene o di male inerente ad un'azione concreta”¹¹.

Ci sono dunque due aspetti che riguardano la necessità della formazione della coscienza morale. Uno riguarda il livello intellettuale e l'altro la sfera volitiva, essi sono in corrispondenza delle due principali funzioni attribuite alla coscienza. Essi sono intrinsecamente connessi con la coscienza stessa.

La formazione si presenta come orientamento e condotta dell'uomo per renderlo capace di saper scoprire tutto ciò che è moralmente buono. Come scrive il Pontefice nella „*Dominum et vivificantem*” al numero 43: „Frutto della retta coscienza è, prima di tutto, *il chiamare per nome il bene e il male*”. La formazione della coscienza esige la volontà di questa retta azione dell'uomo. Su questa via ci sono tanti sostegni alla coscienza. Essi vengono anche dall'esterno, vengono dagli altri, dalla Chiesa e direttamente da Dio.

La formazione della coscienza ha il suo compito fondamentale di indirizzare la coscienza così che scelga sempre le cose buone ed eviti le cattive, facendo tutto il possibile perché l'uomo le distingua nel suo atteggiamento. C'è bisogno dunque di risvegliare le facoltà dell'uomo, della sua coscienza, per distinguere tra cose buone e cose cattive, fare il bene ed evitare il male¹² essendo sempre vigili nei riguardi di questi valori.

Il Pontefice, riferendosi all'insegnamento dell'Apostolo Paolo (*Ef* 4,11–15), parla della necessità d'essere persone mature nei giudizi in possesso di una coscienza morale capace di guidare le scelte umane in armonia sia con la verità sia con la carità. E aggiunge:

„Formare” la propria coscienza è compito fondamentale. La ragione è molto semplice: la nostra coscienza può *errare*. E l'errore, quando prevale su di essa, diviene causa del più grave danno per la persona umana: impedisce che l'uomo realizzi se stesso, subordinando l'esercizio della libertà alla verità”¹³.

¹¹ ID., *Dimensione morale della ricerca. Al Congresso Univ '80*, 1 aprile 1980, TR IV (1980), 238 (n. 3). Cfr. A. Lunardi, *Coscienza cristiana*, Roma 1966, 205–226, dove l'Autore scrive sulla formazione della coscienza morale che riguarda l'educazione sia dell'intelligenza sia la volontà dell'uomo.

¹² Vedi DeV 43.

¹³ ID., *La coscienza morale matura nella Chiesa. Udienza generale dell'Anno Santo, 24 agosto 1983*, TR VIII (1983), 814 (n. 1). Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Vaticano 1992, 456 (nn. 1783–85); S. Rosik, *Wezwanie i wybory moralne*, cit., 241–243.

Poiché la coscienza ha bisogno di illuminazione e di guida, ogni uomo deve sentire l'obbligo della sua responsabilità per la formazione della propria coscienza. Non ci si può riferire ai giudizi della propria coscienza senza fare prima tutto una corretta azione per formarla. Senza quest'azione, l'uomo può colpevolmente possedere una coscienza vincibilmente erranea. „Infatti la necrosi delle coscienze, la loro indifferenza nei confronti del bene e del male, la loro deviazione sono una grande *minaccia per l'uomo*”¹⁴. Bisogna che „la coscienza non sia deviata; bisogna che la fondamentale formulazione dei principi della morale non ceda *alla deformazione* ad opera di qualsiasi relativismo o utilitarismo”¹⁵. Nel caso della coscienza erranea, quando essa non dice il vero, l'uomo può trovare in essa una forza distruttrice per la sua umanità¹⁶.

Per il Santo Padre la rettitudine della coscienza è il momento primario nella formazione, a proposito di ciò il suo desiderio: „Difendiamo la rettitudine della coscienza umana, perché chiami bene il bene e male il male, perché essa viva nella verità. Perché l'uomo viva nella verità”¹⁷. Così si presenta la necessità di formare la coscienza morale che esige un'attenzione ancora maggiore perché la sua struttura è complessa. Essa ha bisogno di essere istruita, ha bisogno di una specifica pedagogia perché essa deve essere per l'uomo una guida sicura e certa e nel suo giudizio si desidera che essa non sbagli. La coscienza non è una disposizione perfetta, ideale e infallibile. La sua retta azione dipende anche dalla conoscenza di cui si nutre. Essa impara da sola, ma allo stesso tempo deve essere ammaestrata dei valori morali, dei criteri e delle norme oggettive.

Nella „*Reconciliatio et paenitentia*”, al numero 18, il Papa parla del grande pericolo per le coscienze, cioè del cosiddetto relativismo morale e dell'individualismo. Oggi si parla spesso di crisi morale. Sicuramente questo fenomeno nasce dal fatto, che oggi manca l'educazione e la conoscenza di cosa sia l'autentica ed oggettiva norma morale per l'atteggiamento dell'uomo. Il grande pericolo viene dalla sbagliata gerarchia dei valori che non di rado viene proposta all'uomo odierno. Spesso si può notare una deformazione della coscienza come conseguenza del compromesso morale, giustificando se stesso perché gli altri pensano e fanno così. Un atteggiamento consumistico non controllato dall'etica¹⁸. Sono i più pericolosi fenomeni-minacce per l'uomo che richiedono una preoccupazione e la necessità di una retta formazione ed

¹⁴ Giovanni Paolo II, „*Non indurite il vostro cuore!*”. *Recita dell'Angelus*, 15 marzo 1981, TR III (1981), 211–212 (n. 2). Cfr. ID., *Preghiamo oggi per una coscienza umana. Recita dell'Angelus*, 14 marzo 1982, TR III (1982), 383–384 (n. 3).

¹⁵ ID., *Ai giovani e alle giovani del mondo. Lettera apostolica*, 31 marzo 1985, TR III (1985), 333 (n. 6).

¹⁶ Vedi ID., *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, cit., TR VIII (1983), 803 (n. 3).

¹⁷ *Santa inviolabilità della vita concepita. Recita del Regina Caeli*, 10 maggio 1981, TR V (1981), 402–403 (n. 5).

¹⁸ Vedi RH 16.

educazione. L'uomo maturo dovrebbe essere consapevole di queste minacce e, attraverso una profonda formazione di se stesso, della sua coscienza morale, reagire a questo fatto. In questa così non di rado confusa e difficile situazione, l'uomo non può dire: io agisco secondo la mia coscienza. Egli deve sempre chiedere a se stesso se essa dica il vero o il falso, se chiami „per nome il bene e il male”¹⁹.

La formazione della coscienza possiede tanti mezzi, ma esige soprattutto dall'uomo la sua grande disponibilità e umiltà in questo costante processo. Tutto ciò che riguarda la formazione della coscienza morale, si fa in modo che essa diventi la corretta norma prossima dell'agire. Questo richiede la sua rettitudine, la verità e la certezza. La formazione dunque riguarda questi tre elementi, tre condizioni per aver la coscienza vera che può essere la guida certa e sicura dell'uomo. Lo scopo della coscienza è anche quello di ridare forza alla sua voce che permette di realizzare una vera crescita dell'uomo, per non cadere in contrasto con l'ordine morale voluto da Dio.

„Pertanto, insegnare che le coscienze devono essere formate cosicché possono discernere ciò che realmente corrisponde o non corrisponde „alla legge divina eterna, oggettiva e universale che l'intelligenza umana è in grado scoprire nell'ordine dell'essere” (cfr. *Dignitatis Humanae*, n. 3; *Veritatis Splendor*, n. 60) significa difendere la dignità della coscienza e della persona umana”²⁰.

Possiamo notare che la formazione della coscienza morale, secondo il pensiero di Giovanni Paolo II, possiede due livelli o due elementi, che si possono distinguere facilmente quando il Papa tratta della maturazione della coscienza vista come facoltà che fa sentire la sua „intima voce”. Una formazione che va verso il continuo sviluppo della profonda comunione con Dio, onde sviluppare la dialogicità²¹ fra l'uomo e Dio. L'altro livello, secondo il Papa, è quello che riguarda la maturazione dei giudizi della coscienza, per un'acquisizione nella virtù della debita scienza morale. Naturalmente questi due livelli non sono separati, s'incontrano e hanno lo stesso scopo e fine.

II. I MEZZI PER LA FORMAZIONE

1. I mezzi generali

a) L'amore per la verità

La coscienza morale è una norma precisa della condotta morale, ma essa deve corrispondere alla verità oggettiva. Conviene dunque porre l'accento che proprio

¹⁹ DeV 43.

²⁰ ID., *La verità morale sulla persona umana. Ai vescovi degli Stati Uniti in visita ad limina*, 27 giugno, TR VI (1998), 638 (n. 4).

²¹ Vedi RH 7-9; DM 1-2; DeV 43.

per la formazione della coscienza è necessario sempre e instancabilmente cercare quella verità oggettiva: „*Ogni individuo ha il grande dovere di formare la propria coscienza alla luce della verità oggettiva*”²², la verità oggettiva, come aggiunge il Santo Padre, inscritta da Dio nei nostri cuori, che non fa prevalere la propria umana e limitata opinione.

„In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti ad *esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori*. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un’istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male. All’affermazione del dovere di seguire la propria coscienza si è indebitamente aggiunta l’affermazione che il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza. Ma, in tal modo, l’imprescindibile esigenza di verità è scomparsa, in favore di un criterio di sincerità, di autenticità, di «accordo con se stessi», tanto che si è giunti ad una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale”²³.

La dipendenza della libertà di coscienza nei confronti della verità²⁴ esige in se stessa l’obbligo di cercarla:

„Indifferenza verso la verità è ancora il ritenere più importante per l’uomo cercare la verità che raggiungerla, giacché questa, in definitiva, gli sfugge irrimediabilmente; e confondere, di conseguenza, il rispetto dovuto ad ogni persona, qualunque siano le idee che professa, con la negazione della esistenza di una verità obiettiva”²⁵.

Il Papa parlando della verità obiettiva, della sua trascendenza nei confronti dell’intelligenza creata, sottolinea il dovere di aprirsi ad essa, di amarla e di accoglierla come un grande dono. E specifica qual è l’inizio della formazione: „Non si trova la verità, se non la si ama; non si conosce la verità, se non si *vuole* conoscerla. [...] Abbiamo individuato il punto di partenza per la formazione della coscienza morale: l’amore della verità”²⁶.

²² ID., *La verità non si impone che in virtù di se stessa. Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1991, (Dal Vaticano, 8 dicembre dell’anno 1990)*, TR I (1991), 9 (n. III). Vedi pure ID., *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, cit., TR VIII (1983), 803 (nn. 2–3).

²³ VS 32.

²⁴ Vedi RH 12; RMi 7; ID., *La libertà è consenso alla verità. Ad un pellegrinaggio francese, 18 aprile 1986*, TR IV (1986), 361; ID., *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, cit., TR VIII (1983), 803 (n. 3); J. Merecki, *O wyzwalającej mocy prawdy*, in: AA.VV., *Wokół encykliki “Veritatis splendor”*, Częstochowa 1994, 123–143.

²⁵ ID., *La coscienza morale matura nella Chiesa*, cit., TR VIII (1983), 815 (n. 2).

²⁶ Ibidem, nn. 2–3. Cfr. G. Angelini, *Verità, ethos e coscienza*, „Rassegna di Teologia” 3 (1987), 291–292; A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2002, 66.

La verità, prima di essere detta, secondo il pensiero del Papa, deve essere amata e cercata come un grande valore, un valore trascendente. La ricerca continua e piena di amore della verità, va intesa nel significato di un profondo e decisivo processo religioso. Il cammino della formazione consiste altresì nel risvegliare e nel rafforzare, nella persona umana, l'amore per la verità, indirizzandola sempre più alla verità, a cercarla, ad agire secondo essa. Essere umile e coraggioso nella continua e faticosa ricerca della verità²⁷. Su questa via, nel ricercare la verità, l'uomo trova il suo vero bene. Egli riscopre anche il bene assoluto che è Dio stesso, la piena Verità. Cercando e desiderando la verità, il bene, ricerca e desidera Dio stesso. Nell'aprirsi alla verità, l'uomo si apre a Dio e si mette a sua disposizione. Per questo, la formazione della coscienza attraverso la verità ha un carattere profondamente religioso che risveglia nell'uomo il desiderio di Dio, lo apre al dialogo con il suo Creatore, si costituisce così un elemento essenziale della persona umana.

„Il cristiano più di ogni altro deve sentirsi obbligato a *conformare la propria coscienza alla verità*”²⁸. La formazione della coscienza, dunque, consiste nel creare la capacità di ricercare la verità: „La coscienza che sta maturando nella verità. La coscienza matura nella verità”²⁹. In questo cammino della formazione della coscienza, c'è bisogno di mostrare ed indicare all'uomo il suo vero bene che può scoprire mediante la verità.

„Così *nel giudizio pratico della coscienza*, che impone alla persona l'obbligo di compiere un determinato atto, *si rivela il vincolo della libertà con la verità*. Proprio per questo la coscienza si esprime con atti di «giudizio» che riflettono la verità sul bene, e non come «decisioni» arbitrarie. E la maturità e la responsabilità di questi giudizi – e, in definitiva, dell'uomo, che ne è il soggetto – si misurano non con la liberazione della coscienza dalla verità oggettiva, in favore di una presunta autonomia delle proprie decisioni, ma, al contrario, con una pressante ricerca della verità e con il farsi guidare da essa nell'agire”³⁰.

²⁷ Vedi Giovanni Paolo II, *La persona: criterio della ricerca scientifica. Ai partecipanti a due Congressi medici, 27 ottobre 1980*, TR IX (1980), 867 (n. 3); ID., *Che la coscienza sia in rapporto con la verità dono di Dio. A scienziati e studenti, 15 novembre 1980*, TR X (1980), 930 (n. 4).

²⁸ ID., *La verità non si impone che in virtù di se stessa. Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1991, (Dal Vaticano, 8 dicembre dell'anno 1990)*, TR I (1991), 12 (n. VII). Cfr. ID., *Essere fedeli alla verità. Ai giornalisti dei Settimanali Cattolici Italiani, 28 novembre 1992*, TR XI (1992), 1276 (nn. 2–3).

²⁹ ID., *Lo Spirito: Dator munerum. Catechesi all'Udienza generale, 27 febbraio 1991*, TR II (1991), 191 (n. 3). „Far conoscere agli uomini *le implicazioni della vita morale*, fornire ad essi i mezzi per *discernere il bene* e vivere nella verità e *formare le coscienze*, costituiscono dei compiti essenziali ed urgenti del vostro ministero episcopale” – ID., *La morale: un modo nuovo di vivere. Ai Vescovi francesi della Regione Centro-Est, 28 marzo 1992*, TR III (1992), 315 (n. 4).

³⁰ VS 61.

Occorre presentare una gerarchia di valori, dei veri beni oggettivi che hanno valore indicativo nell'agire morale. Questo è un mezzo indispensabile per la formazione della coscienza:

„Non meno decisiva nella formazione della coscienza è *la riscoperta del legame costitutivo che unisce la libertà alla verità*. [...] sradicare la libertà dalla verità oggettiva rende impossibile fondare i diritti della persona su una solida base razionale e pone le premesse perché nella società si affermino l'arbitrio ingovernabile dei singoli o il totalitarismo mortificante del pubblico potere”³¹.

L'amore per la verità, la gioia di riscoprirla, di conoscerla, impostano i più profondi motivi nel cammino della formazione della coscienza morale: „soltanto nella verità, si può effettuare l'incontro con Cristo che impersona la stessa verità”³². La gioia dell'incontro personale con Cristo-Verità porta alla formazione un elemento personale ed intimo, di conseguenza molto efficace.

b) Il rapporto con le norme oggettive

Per ogni cristiano, nella formazione della coscienza, c'è bisogno di presentare una norma. La norma che è Cristo stesso. La norma suprema dell'agire morale. La verità di Cristo, la verità che è Cristo deve divenire la più alta e la più sicura guida per le coscienze, deve divenire la norma oggettiva ed infallibile per esse. La formazione a questo livello si presenta come un processo che aiuta la coscienza morale a sottomettersi con umiltà alla norma vera di condotta, a far confrontare le proprie convinzioni con la verità oggettiva, a mostrare che non sempre i dettami della propria coscienza possono essere errati e che la coscienza ha bisogno di avere una guida più saggia nel suo discernimento per i propri giudizi, onde arrivare a convinzioni corrette. La norma morale può essere vincolante solo quando sarà dettata dalla coscienza, e non c'è altra possibilità di imporre all'essere umano un obbligo fuori della coscienza e c'è bisogno di presentare così la norma morale, affinché essa sia accolta nel suo confrontarsi nell'”intimo” dell'uomo.

A questo punto si vede chiaramente da una parte la difficoltà per la formazione della coscienza e d'altra la sua autenticità. Non esiste formazione e educazione della coscienza soltanto dall'esterno, come opera degli educatori o delle autorità di qualsiasi genere. La formazione può attuarsi solo se l'uomo stesso intende fare questo cammino. La formazione è soprattutto compito personale senza il quale non può esistere la sua efficacia. Occorre dunque educare

³¹ EV 96.

³² ID., *Si rinnovino le nostre coscienze. Omelia, parrocchia dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, Roma, 22 marzo 1981*, TR III (1981), 243 (n. 4).

l'uomo alla prontezza a farsi istruire, imparare a correggersi, ad accettare i suggerimenti degli altri.

La formazione consiste nell'ascoltare Dio che è Maestro unico, anche attraverso la sua Chiesa e le altre autorità. La disponibilità ad ubbidire Dio direttamente o indirettamente significa che l'uomo cerca sempre e ovunque la divina volontà³³, accettandola come norma per il suo atteggiamento morale.

Il Santo Padre trattando della connessione fra intelligenza e volontà che si esprime soprattutto nell'atto di coscienza, cioè nell'atto in cui si valuta la ragione di bene e di male, afferma che a questo punto si vede l'importanza della formazione di coscienza:

„Formare la propria coscienza appare, così, come un dovere indilazionabile. *Formare la coscienza significa scoprire con chiarezza sempre maggiore la luce che avvia l'uomo a raggiungere nella propria condotta la vera pienezza della sua umanità.* E solo obbedendo alla legge divina l'uomo realizza pienamente se stesso come uomo”³⁴.

L'autenticità dello sviluppo della personalità umana deriva dall'ascolto dei dettami della coscienza che „indirizza ogni soggetto umano verso una norma morale oggettiva”³⁵. La coscienza morale non può creare la propria norma dell'agire, l'uomo, dunque nella sua responsabilità deve far emergere nella coscienza la norma che gli è stata data. Emerge la conoscenza della norma morale, dell'insegnamento morale.

Nella formazione, l'uomo è chiamato a riscoprire questa norma iscritta nel suo intimo. Dio è sempre la norma ultima d'ogni coscienza morale. Egli è colui a cui tutte le coscienze si devono uniformare. C'è bisogno di presentare così la norma morale che si mostri alla coscienza come aiuto, come il vero bene indicativo dell'agire morale. La norma morale obbligatoria all'azione è presentata come un autentico mezzo di sviluppo. L'uomo dovrebbe comprendere, secondo Giovanni Paolo II, che il bene che gli viene presentato mediante la norma come fine della sua azione, è un bene reale per lui stesso, che corrisponde alle sue più vere e profonde aspirazioni. Se l'uomo non è in grado di valutare così le norme morali e realizzarle, sarà necessario aiutarlo a superare queste difficoltà affinché egli vi arrivi³⁶.

³³ L'uomo è chiamato alla collaborazione con Dio per realizzare se stesso e per compiere la volontà divina. Questa volontà ci si manifesta in due vari modi distinti. L'uno attraverso la sua Rivelazione e il secondo mediante una legge scritta nel suo intimo. Cfr. DeV 43 e GS 16.

³⁴ Vedi Giovanni Paolo II, *Dimensione morale della ricerca*, cit., TR IV (1980), 238 (n. 3); ID., *La verità morale sulla persona umana*, cit., TR VI (1998), 638 (n. 4).

³⁵ ID., *Ai giovani e alle giovani del mondo*, cit., TR III (1985), 334 (n. 7).

³⁶ Nella “*Dominum et vivificantem*” al numero 43, si tratta della legge eterna iscritta nel cuore dell'uomo che è un dono prezioso. Vedi pure RP 14; FC 34.

Occorre mostrare l'indispensabile rapporto fra la norma morale e la coscienza, non come qualcosa che diminuisce la libertà e la decisione dell'uomo, ma qualcosa che aiuti, illumini e guidi ogni essere umano. Questo può avvenire solo quando la coscienza è in grado di cogliere questo significato. La norma morale diventa obbligatoria proprio attraverso la coscienza, cioè attraverso il discernimento nel quale egli può vedere e può essere convinto delle ragioni del suo comportamento morale. Questo discernimento richiede naturalmente uno sforzo umano per valutare ogni situazione personale in relazione alla norma oggettiva.

Nel discernimento l'uomo è aiutato da „forze” soprannaturali, dall'azione dello Spirito Santo. L'uomo, facendo questo sforzo, non vede più un obbligo che viene dall'esterno, non sono più apparenze esterne, ma si sente intrinsecamente vincolato perché tale è la sua personale convinzione. L'uomo riscopre nella norma oggettiva la luce per il suo agire e la condotta soggettiva. Nel cammino formativo c'è bisogno di far scoprire all'uomo che le norme sono un aiuto nella formazione del giudizio di coscienza, ma contemporaneamente far attenda ogni persona umana alle norme oggettivamente giuste.

Per acquistare una coscienza matura occorre soprattutto presentare tali norme, sviluppando il desiderio sincero di volersi adeguare ad esse. La formazione procede attraverso le norme oggettive che devono divenire nella coscienza le norme soggettive dell'atteggiamento morale e le norme soggettive devono essere sempre verificate con queste altre. Rendere l'uomo capace di distinguere le norme immutabili³⁷, divine, da quelle formulate dagli uomini che possono essere messe in discussione. Mostrare la grande differenza fra esse. Ma le norme divine non tutte sono uguali. Nell'educazione della coscienza occorre mostrare anche la differenza, o meglio la loro gerarchia.

I valori si manifestano alla coscienza come normativi ed assoluti. A questo punto si nota „una sorta di „*sensu morale*” che ci porta a discernere ciò che è *bene* e ciò che è *male*, così come esiste una sorta di „*sensu estetico*” che ci porta a discernere ciò che è bello da ciò che è brutto”³⁸. I valori sono percepiti o intuiti immediatamente dal soggetto umano. La formazione della coscienza in senso più ampio racchiude in sé l'educare alle scelte giuste per essere liberi nella libertà che non è in contrasto con la verità, anzi c'è intrinseca correlazione fra di esse. Ma c'è bisogno di un motivo, un criterio di tale scelta. La formazione della coscienza riguarda in particolare la cura del giudizio interiore della coscienza che si realizza tramite il discernimento. Perché il discernimento funzioni in modo corretto sono

³⁷ Vedi DeV 43; ID., *Siete chiamati a salvare l'uomo nel vostro Paese. Alle organizzazioni sociali, 12 maggio 1985*, TR V (1985), 524 (n. 5).

³⁸ ID., *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, cit., TR VIII (1983), 802 (n. 1). Le stesse parole dell'udienza generale saranno citate dal Papa nella „*Reconciliatio et paenitentia*” al numero 26.

necessari una preparazione e uno sviluppo particolare per valutare i valori che scaturiscono soprattutto dalla fede, che ad ogni fedele rivela la volontà di Dio.

Quando si parla della formazione della coscienza nei riguardi della fede, si vuol affermare che sia possibile formare la coscienza pure di tutti coloro che non credono in Dio. Essi rimangono più al livello umano di questo cammino. Invece i credenti comprendono meglio la motivazione della intrinseca verità della norma che è Cristo, alla quale sono chiamati a corrispondere nelle loro azioni. La fede apre nuovi orizzonti e prospettive all'uomo ai quali egli vuole rispondere nella perfezione umana voluta da Dio. L'elemento della fede fa crescere le motivazioni dell'uomo alla perfezione, al suo realizzarsi, alla formazione continua della propria coscienza. Le esigenze di un giusto comportamento diverranno sempre più comprensibili ed accettabili.

Poiché la coscienza morale „non è *fonte autonoma* ed esclusiva per decidere ciò che è buono e ciò è cattivo”³⁹, non potendo creare da se stessa la norma di condotta, l'uomo, nella sua responsabilità, deve far emergere nella propria coscienza la norma oggettiva inscritta profondamente nel suo intimo⁴⁰. Far riscoprire nella coscienza la verità nei riguardi dei valori morali che esistono come norme universali, assolute immutabili, senza eccezioni. La formazione è necessaria per riscoprire questa norma mediante la coscienza. Solo in questo modo la norma oggettiva si presenta con forza obbligatoria. L'uomo di solito non accetta volentieri leggi esterne, invece è sempre più disponibile a quelle di cui è intimamente convinto. Proprio qui vediamo la grandezza del corrispondere alla norma oggettiva mediante la coscienza. In essa, nella sua intimità, la norma si presenta sempre come qualcosa di personale, non qualcosa di estraneo, perché si manifesta nel rapporto fra Dio e l'uomo.

Nella formazione della coscienza mediante le norme morali si presenta la richiesta di un aiuto e la disponibilità a lasciare illuminare la coscienza dell'essere umano dagli altri, dalle autorità, in una parola dalle persone o istituzioni che siano in grado di dare un retto discernimento morale nelle proprie singole azioni.

La formazione significa far corrispondere al giudizio della propria coscienza, al fine di un'azione personale, la norma oggettiva presa dalla norma morale di Cristo, dalla sua Parola, dalla sua volontà. Significa illuminare l'intelligenza e la volontà dell'uomo circa la volontà di Cristo, che è la vita, la via e la verità⁴¹. Fare che l'uomo da solo accetti liberamente e con passione la realizzazione della volontà divina la cui conoscenza è certamente il compito primario nella formazione della coscienza.

L'educazione comporta lo sforzo da parte dell'uomo chiamato a mettere d'accordo la voce della sua coscienza con la volontà divina, applicando

³⁹ DeV 43.

⁴⁰ Cfr. DeV 43.

⁴¹ Vedi DeV 59; CA 29; CT 6.

soggettivamente la norma oggettiva ad ultimo criterio per il suo agire⁴². Non si può attuare una giusta formazione della coscienza indipendentemente dalla volontà di Dio, rivelata nella norma morale. In tal modo, l'essere umano comprende le esigenze e la chiamata espressa in Cristo.

Per la coscienza, la vera e suprema norma dell'agire deve essere sempre Cristo stesso. Egli rimane l'unica norma dell'agire morale, e non è una norma astratta ma personale. Rispettare la norma vuol dire rispettare ed accogliere personalmente Cristo. Così, mediante il rispetto della norma oggettiva, l'uomo è più incline a non ammettere una sbagliata creatività della norma da parte della propria coscienza. Nel guardare Cristo, ogni cristiano forma la sua coscienza. Contemplando Cristo, si forma direttamente la coscienza. La formazione della coscienza morale attraverso le norme morali è importante per garantire una solidità di giudizio e decisione della stessa coscienza. Le sue convinzioni derivano da un ordine morale certo, oggettivo, eliminando così il possibile dubbio della coscienza.

c) L'ascolto dell'autorità

Il Magistero della Chiesa, riguardo alla formazione della coscienza morale, ha il suo indispensabile adempimento. Il suo ruolo è evidente e primario perché la sua autorità non è solo naturale.

„Pertanto l'autorità della Chiesa, che si pronuncia sulle questioni morali, non intacca in nessun modo la libertà di coscienza dei cristiani: non solo perché la libertà della coscienza non è mai libertà «dalla» verità, ma sempre e solo «nella» verità; ma anche perché il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità ad essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede. La Chiesa si pone solo e sempre al *servizio della coscienza*, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cf *Ef* 4,14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa”⁴³.

Una qualsiasi educazione o formazione presuppone da parte sua l'autorità; in particolare questo riguarda la formazione della coscienza morale, dove s'incontra l'autorità dei genitori, dei maestri, dello Stato e di coloro che „nel nome” della

⁴² „La coscienza è qualcosa di vivo e non qualche cosa di statico. Essa cammina verso una conoscenza sempre più perfetta dei valori. Cristo incoraggia i suoi discepoli a precedere su questo cammino. E poco a poco rivela loro che esiste un valore che supera e integra tutti gli altri: l'amore. Questa legge d'amore, che contiene la legge e i profeti, deve diventare la legge della loro coscienza” – ID., *Siete chiamati a salvare l'uomo nel vostro Paese*, cit., TR V (1985), 524 (n. 5).

⁴³ VS 64. Vedi ID., *Per una dimensione etica della cultura. Al Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali*, 4 marzo, TR III (1999), 226–227.

Chiesa o addirittura nel nome di Dio insegnano le norme morali⁴⁴, la legge divina. Poiché la Chiesa attualizza e promulga l'insegnamento del Signore, la coscienza dovrebbe apparire come l'interiorizzazione della voce di Gesù, resa attuale mediante il ministero della Chiesa. La retta formazione della coscienza insegna ad obbedire alla somma autorità della coscienza, cioè allo stesso Dio e all'autorità della Chiesa⁴⁵.

„Volendo mettere in risalto il carattere «creativo» della coscienza, alcuni autori chiamano i suoi atti, non più con il nome di «giudizi», ma con quello di «decisioni»: solo prendendo «autonomamente» queste decisioni l'uomo potrebbe raggiungere la sua maturità morale. Né manca chi ritiene che questo processo di maturazione sarebbe ostacolato dalla posizione troppo categorica che, in molte questioni morali, assume il Magistero della Chiesa, i cui interventi sarebbero causa, presso i fedeli, dell'insorgere di inutili *conflitti di coscienza*»⁴⁶.

Quando si tratta degli strumenti per la formazione della coscienza non si può dimenticare che per volontà di Dio la Chiesa li sovrintende, e come Madre ha cura dei suoi figli. L'uomo, come scrive il Pontefice nella „Redemptor hominis” al numero 14, „è la via della Chiesa” e „tutte le vie della Chiesa conducano all'uomo”. La Madre-Chiesa difende i suoi membri dai pericoli che minacciano il livello spirituale dei credenti. Insegnando e educando i suoi membri è consapevole che tutti sono liberi esseri umani e che la loro salvezza e felicità eterna dipende dalle loro scelte, sforzi ed azioni compiuti. La scelta di questi valori che forma l'interiorità dell'uomo e decide della sua salvezza, si compie proprio nella coscienza, ivi egli è solo con Dio⁴⁷. La Chiesa ha cura perché tutti possano trovare la verità e vivere secondo essa. Prima di iniziare la sua missione magisteriale difende l'uomo, protegge i suoi diritti a riconoscere la verità, i diritti alla ricerca d'essa e infine tutela i diritti alle espressioni delle sue convinzioni.

Si può vedere secondo il pensiero del Papa, la duplice funzione della Chiesa; come Madre che custodisce i diritti dell'uomo e non permette di violarli, e la sua seconda funzione come Maestra. La Chiesa può aiutare molto ogni uomo: „la Chiesa può molto rischiarare e formare le coscienze, dare delle ragioni per vivere

⁴⁴ Vedi RH 19.

⁴⁵ Vedi ID., *La coscienza morale matura nella Chiesa*, cit., TR VIII (1983), 815 (nn. 2–3); ID., *Fedeli al Magistero della Chiesa. Al Movimento Internazionale Intellettuali Cattolici, 25 settembre 1987*, TR IX (1987), 1096 (n. 5). Cfr. J. Wright, *Coscienza e autorità*, Roma 1970, 52–54. [Tit. or.: *Reflection on conscience and authority*, Chicago 1964]; A. Szostek, *Rola Kościoła w kształtowaniu dojrzałego sumienia*, „W drodze” 2 (1986) 54–64; S. Rosik, *Sumienie – problem żywotny współczesności*, in: AA.VV., *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi*, Opole 1996, 120–126.

⁴⁶ VS 55.

⁴⁷ Cfr. DeV 43; GS 16.

ed agire⁴⁸. Parlando della formazione delle coscienze il Papa afferma: „Insegnando la morale, la Chiesa vuole servire la dignità della persona umana, svegliare la coscienza, mostrare all'uomo le vie del suo sviluppo nel bene verso il quale è sostanzialmente orientato e che ha la sua fonte e la sua pienezza in Dio”⁴⁹.

Mostrare l'obbedienza al Magistero che ha il suo compito nell'illuminare le coscienze⁵⁰ è un mezzo particolare della formazione della coscienza. Bisogna dunque presentare il Magistero alla coscienza come la sua vera „visibile” guida assistita dallo Spirito Santo, che guida con sicurezza sulla via della verità verso il vero bene dell'uomo. Attraverso il Magistero, Dio mostra alla coscienza della persona umana la divina vocazione e la divina volontà nelle situazioni concrete. In questo modo la coscienza cristiana diventa „coscienza ecclesiale”, che ascolta la voce del suo insegnamento. Anche i teologi attraverso il loro insegnamento hanno una funzione di autorità morale. Essi conoscono meglio tutto ciò che esige la vita morale delle persone alle quali si rivolgono. Trattando della formazione della coscienza morale mediante l'ascolto dell'autorità, si deve tener conto che oggi viviamo la crisi dell'autorità stessa. Occorre dunque mostrare il vero significato e il ruolo dell'autorità divina⁵¹, anche quella espressa nel Magistero della Chiesa, onde riscoprire che il suo ruolo di aiuto è indispensabile. Ma poiché esiste questa crisi è necessario rendere sempre più profonda la motivazione che scaturisce dalla verità che l'uomo può meglio riscoprire se aiutato dalle autorità.

2. I mezzi particolari

Il Santo Padre mette insieme gli strumenti soprannaturali e quelli naturali per quanto riguarda la formazione della coscienza morale. Gli uni e gli altri sono indispensabili in questo processo. Fra tanti mezzi particolari, tre, secondo il pensiero del Papa, sono caratteristici. Si tratta dell'esame di coscienza, del Sacramento della Penitenza e quello dell'Eucaristia.

a) L'esame di coscienza

L'uomo moderno, come osserva il Papa nella „Reconciliatio et paenitentia” al numero 26, „sembra far più fatica che mai a riconoscere i propri sbagli e a decidere di tornare sui suoi passi per riprendere il cammino dopo aver rettificato

⁴⁸ Giovanni Paolo II, *Annunciare la fede. Ai Vescovi del Madagascar in visita „ad limina”*, 21 maggio 1987, TR V (1987), 610 (n.8).

⁴⁹ *L'amore cristiano è alla base della morale. Ai Vescovi Francesi in visita ad limina*, 6 febbraio 1987, TR II (1987), 110 (n. 3).

⁵⁰ Vedi RH 12 e 19; VS 64. Sulla maturità della coscienza morale mediante l'insegnamento del Magistero vedi B. Häring, *Coscienza e Magistero*, 332–334; A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna*, cit., 74–79.

⁵¹ Vedi Giovanni Paolo II, *La verità non si impone che in virtù di se stessa*, cit., TR I (1991), 8–9 (nn. I–II).

la marcia". I propri peccati si possono riconoscere soprattutto attraverso l'esame di coscienza. Esso è un mezzo diretto che riguarda la formazione della coscienza. L'uomo grazie a questo esame può meglio conoscere se stesso, riconoscere meglio le sue colpe, i peccati, le debolezze ma anche le sue forze.

L'esame di coscienza fatto in umiltà e sincerità è indispensabile per la formazione della coscienza. Esso, come insegna il Pontefice nella stessa esortazione apostolica al numero 31, è un „atto che deve essere sempre non già un'ansiosa introspezione psicologica, ma il confronto sincero e sereno con la legge morale interiore, con le norme evangeliche proposte dalla Chiesa, con lo stesso Gesù Cristo, che è per noi maestro e modello della vita". L'esame di coscienza deve essere compreso e fatto nei riguardi del dialogo con Dio. Soltanto mediante l'umiltà l'uomo può ritrovare e possedere la verità. Mediante l'esame di coscienza si vede meglio la luce del bene, della verità e d'altra parte l'oscurità del male. Questo è molto importante, è necessario per la formazione della propria responsabilità morale.

E' importante la coscienza antecedente perché essa, illuminata, comanda il bene e proibisce il male⁵². Ma importante è pure la funzione della coscienza così detta conseguente, testimone tanto preciso e gradito quando approva il bene operato e quando disapprova il male commesso. L'esame di coscienza si presenta come l'esame della propria responsabilità e dei propri doveri⁵³. Essa è utile soprattutto per riparare ai propri difetti, riconosciuti mediante questo cammino. L'esame di coscienza mostra lo stato di coscienza, dà la possibilità di conoscersi bene e di rendersi conto dei propri progressi o dei regressi. Dà la possibilità di conoscere se stessi nei confronti degli sforzi fatti per sviluppare le disposizioni buone e sradicare i difetti. L'esame di coscienza fa vedere l'uomo, le sue azioni nei confronti della Verità oggettiva che è Cristo.

b) Il Sacramento della Penitenza

Nella „Reconciliatio et paenitentia" al numero 18, il Santo Padre tratta del Sacramento della Penitenza, che ha il suo significato e la sua efficacia formativa nei riguardi della coscienza morale. Il Sacramento della Penitenza nella formazione della coscienza morale possiede un posto eccezionale. Il Pontefice a questo punto tratta della conversione del „cuore", „l'intimo *cambiamento del cuore* sotto l'influsso della Parola di Dio"⁵⁴. Questa „conversione" è uno straordinario e prezioso dono di Dio, che dà la possibilità di liberare la volontà dal disordine che impedisce di riconoscere la Verità e vivere secondo essa. Al numero 25 della stessa esortazione apostolica, il Pontefice tratta del Sacramento della

⁵² Vedi DeV 43.

⁵³ Vedi RP 31.

⁵⁴ RP 4, vedi anche i numeri 26 e 31; ID., *La coscienza morale matura nella Chiesa*, cit., TR VIII (1983), 815 (n. 3).

Penitenza come di una via alla conversione, mediante la quale si rinnova profondamente la coscienza morale e tutta la vita dell'uomo. Questo avviene durante la celebrazione sincera del Sacramento.

„Una condizione indispensabile è, innanzitutto, la rettitudine e la limpidezza della *coscienza del penitente*. [...] Il segno sacramentale di questa limpidezza è l'atto tradizionalmente chiamato *esame di coscienza*, atto che deve esser sempre non già un'ansiosa introspezione psicologica, ma il confronto sincero e sereno con la legge morale interiore, con le norme evangeliche proposte dalla Chiesa, con lo stesso Gesù Cristo, che è per noi maestro e modello della vita, e col Padre celeste, che ci chiama al bene e alla perfezione”⁵⁵.

Il Sacramento della Penitenza si presenta nel pensiero di Giovanni Paolo II, non solo per la remissione dei peccati, come un elemento che fortifica l'uomo, ma anche come il mezzo prezioso per l'orientamento della coscienza, della sua rettitudine:

„Il cuore convertito al Signore ed all'amore del bene è la sorgente ultima dei giudizi *veri* della coscienza morale. Poiché, non dimentichiamolo, per discernere concretamente ciò che è bene da ciò che è male non è sufficiente – anche se necessaria – la conoscenza della legge morale universale, ma è necessaria anche una sorte di „connaturalità” fra la persona umana ed il vero bene [...]. In forza di questa „connaturalità”, la coscienza diviene capace, quasi per una forma di istinto spirituale, di percepire da quale parte stia il bene e quale sia perciò la scelta che s'impone nel caso concreto. Ebbene, la grazia del Sacramento della Penitenza, assiduamente e fervorosamente celebrato, produce nella persona umana questa progressiva e sempre più profonda „connaturalizzazione” con la verità ed il bene”⁵⁶.

Il Santo Padre afferma che per discernere concretamente ciò che è bene da ciò che è male, è necessaria anche una sorta di connaturalità. Il Sacramento della Penitenza è un „luogo” privilegiato per riceverne. In questo Sacramento, la coscienza morale sta al centro di questa santa azione. Negli atti di questo Sacramento, il penitente scruta il suo cuore, la sua coscienza. Dando uno sguardo alla propria vita mediante la coscienza morale, l'uomo può vedere a che punto della vita spirituale si trova.

Attraverso la confessione, l'uomo non solo ottiene il perdono dei peccati, ma inoltre, per mezzo degli atti del penitente e del dialogo, giunge ad avere un mezzo molto efficace di formazione della coscienza. Attraverso la confessione, il penitente assume più facilmente le sue responsabilità umane, religiose e sociali per giungere a essere un cristiano maturo, a misura e desiderio di Cristo.

⁵⁵ RP 31.

⁵⁶ ID., *La coscienza morale matura nella Chiesa*, cit., TR VIII (1983), 815 (n. 3).

Il Sacramento della Penitenza esigendo una presa di coscienza in rapporto agli atti dell'uomo, alle loro conseguenze e in rapporto a tutto il dinamismo della condotta dell'essere umano, è un elemento molto efficace nella formazione. Il Sacramento della Penitenza è una determinata sanazione della coscienza. Attraverso la sincerità assoluta, le accuse delle proprie colpe, il sincero dolore per averle commesse, l'uomo in modo fermo vuole orientarsi, per il futuro, in modo diverso. Così l'uomo nella sua coscienza acquista sempre di più la rettitudine abituale della volontà orientata al bene, alla verità.

L'espriare il peccato, ma soprattutto il desiderio e lo sforzo di cambiare la sua vita, sviluppa nell'uomo il dominio di se stesso e la maturità della coscienza. Tutti gli atti che riguardano il Sacramento della Penitenza, toccano direttamente la formazione della coscienza. La volontà, l'intelligenza, i giudizi pratici, il risveglio del rimorso per i peccati commessi, l'anticipazione e il volere di progetti e azioni al futuro, tutto si presenta come un grande sforzo della stessa coscienza. E infine il confessore, il quale si presenta nel suo ruolo di medico della coscienza e induce questa alla sua piena maturità, dando ogni volta nuovo impulso alla luce che guida ogni uomo con la „guida interiore”. Tutto questo fa dal Sacramento un mezzo eccezionale nel processo formativo⁵⁷.

Nella concezione della coscienza morale, vista secondo il pensiero del Papa, si nota dunque non soltanto la possibilità di tale formazione, ma quella della sua necessità, perché si costatano gli sbagli e gli errori del proprio atteggiamento morale e il Sacramento della Penitenza, con i suoi atti, ha un ruolo principale per riconoscerli e per cambiare il proprio atteggiamento. L'uomo, aiutato dalla grazia di Dio, può più chiaramente riconoscere e distinguere tra azioni buone e rette e quelle errate e cattive. L'essere umano vede meglio la sua chiamata alla quale è invocato ad adeguarsi, essa è la volontà di Dio ed egli deve conformarsi a Dio, alla sua volontà.

c) L'Eucaristia

“L'Eucaristia e la Penitenza sono due sacramenti strettamente legati. Se l'Eucaristia rende presente il Sacrificio redentore della Croce perpetuandolo sacramentalmente, ciò significa che da essa deriva un'esigenza continua di conversione, di risposta personale all'esortazione che san Paolo rivolgeva ai cristiani di Corinto: «Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2Cor 5, 20). Se poi il cristiano ha sulla coscienza il peso di un peccato grave, allora l'itinerario di penitenza attraverso il sacramento della Riconciliazione diventa via obbligata per accedere alla piena partecipazione al Sacrificio eucaristico”⁵⁸.

⁵⁷ Vedi RP 18.

⁵⁸ EE 37.

La formazione della coscienza morale passa attraverso la vita sacramentale⁵⁹, in particolare mediante l'Eucaristia⁶⁰, perché da essa come da sorgente, deriva a ogni partecipante la grazia e da essa la massima efficacia della santificazione dell'uomo. Mediante l'Eucaristia, la coscienza morale può giungere a vivere pienamente le sue profonde esigenze. L'uomo si sente incorporato a Cristo. L'Eucaristia, che è l'alleanza con Dio, fa rivivere la personale comunione e il dialogo con Dio. Il desiderio di comunicarsi agisce come stimolo per la coscienza di essere nello stato di grazia, allontanando da sé lo stato di peccato, in particolare quello mortale. Quest'attenzione rende più disponibili ai dettami della propria coscienza e l'uomo diviene, mediante la Comunione, più consapevole della sua anima. Mediante l'Eucaristia, la presenza di Cristo nella coscienza si fa sentire più vicina, più intima. Questa voce della coscienza attraverso la quale Cristo parla, si fa presente più forte e più vicina. Ma in ogni sacramento, mediante la grazia ricevuta, l'uomo riceve una luce per questo la coscienza può vedere più chiaramente la sua chiamata e i suoi doveri, perciò aumenta la sua sensibilità e, di conseguenza, la sua prudenza.

d) Gli altri mezzi

Nella „*Dominum et vivificantem*” al numero 47, il Pontefice parla della Chiesa che „non cessa di implorare da Dio la grazia che non venga meno *la rettitudine nelle coscienze umane*, che non si attenui la loro sana *sensibilità* dinanzi al bene e al male. Questa rettitudine e sensibilità sono profondamente legate all'intima azione dello Spirito di verità”⁶¹.

La santificazione da parte dello Spirito Santo aiuta a giudicare tutto nella prospettiva del fine soprannaturale. Nella formazione della coscienza non si possono omettere tutti i doni dello Spirito Santo, che interviene in vari modi per aiutare l'uomo nel suo realizzarsi attraverso la coscienza, nella quale egli stesso dimora⁶².

„Certamente, per avere una «buona coscienza» (*1 Tm 1,5*), l'uomo deve cercare la verità e deve giudicare secondo questa stessa verità. Come dice

⁵⁹ Vedi EE 5; 52.

⁶⁰ Vedi EE 36; RP 27; DeV 62; ID., *Il sacramento della presenza permanente di Cristo. Messa in Piazza della Fiera a Pordenone, 1^o maggio 1992*, TR V (1992), 520–522 (nn. 2–7).

⁶¹ Cfr. M. Nalepa, *La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana*, in: AA.VV., *La coscienza morale oggi*, Roma 1987, 418. L'Autore a proposito dell'azione dello Spirito Santo scrive: „La coscienza morale cristiana si lascia guidare dallo Spirito Santo (cfr *Rm 8, 14; Gal 5, 18*). Non si tratta qui solo di una disponibilità negativa che non ostacola l'azione dello Spirito Divino, ma anzitutto di una disponibilità positiva che equivale a un continuo sforzo personale per rispondere all'azione dello Spirito. Se la coscienza non volesse essere guidata dallo Spirito Santo, diventerebbe una „tenebre” (*Lc 11, 35*), una guida stolta e cieca (*Mt 23, 16–17*) incapace di condurre il credente verso il suo destino (cfr *Mt 7, 13*)”.

⁶² Su carattere creativo dello Spirito Santo sulla coscienza morale vedi ad esempio EV 77.

l'apostolo Paolo, la coscienza deve essere illuminata dallo Spirito Santo (cf *Rm* 9,1), deve essere «pura» (2 *Tm* 1,3), non deve con astuzia falsare la parola di Dio ma manifestare chiaramente la verità (cf 2 *Cor* 4,2)⁶³.

Il Pontefice nella „Catechesi tradendae” (n.72) lo chiama il „Maestro interiore che, nel segreto della coscienza e del cuore, fa comprendere ciò che s'è bensì udito, ma che si è in grado di afferrare”. L'uomo è chiamato non solo a conoscere sempre più profondamente la verità rivelata da Gesù, ma anche ad entrare nel dialogo e nell'unità con l'unica Verità, cioè con Cristo⁶⁴.

Poiché la coscienza dice essenzialmente del rapporto con Dio nel fondo del proprio essere, di conseguenza se si vuole formarla, bisogna anzitutto educare ed indirizzare l'essere umano a sentire la voce di Dio e a rispondere positivamente a questo richiamo divino. La profonda formazione deve risvegliare nel proprio „intimo”, il fascino amoroso e rispettoso davanti a Dio che è pure più intimo a noi di noi stessi. Così la formazione si attua mediante un incontro personale con Cristo presente nella coscienza dell'uomo. Questo non è soltanto un dono di Dio, ma come scrive il Papa a proposito della riconciliazione nella „*Redemptor hominis*” al numero 20, è pure „il diritto ad un più personale incontro dell'uomo con Cristo crocifisso che perdona”.

Il Santo Padre afferma che Cristo stesso è il „pedagogo delle coscienze”⁶⁵, perché le illumina con la verità. Successivamente, nel suo intervento, il Papa aggiunge: „Il cuore, in altre parole la coscienza, dev'essere purificato e formato. E' quando Gesù c'insegna: „Bada dunque che la luce che è in te non sia tenebre” (*Lc* 11,35)”. In questo senso si può parlare della formazione della coscienza in cui essa diventa più cristiana, cioè, giudica la moralità dell'azione concreta in dipendenza da una norma concreta e personale, cioè la persona stessa di Cristo Gesù. La più efficace formazione si attua sempre nel confronto con la parola, l'insegnamento e la vita di Gesù. Si desidera che la coscienza prenda le sue decisioni nei confronti dell'azione morale, alla luce della parola⁶⁶ e volontà divina: „La coscienza, quando si è cristianamente formata alla fonte della Parola di Dio e con l'ausilio del magistero della Chiesa, diventa coscienza veramente

⁶³ VS 62.

⁶⁴ Cfr. RH 9–10; DeV 43; RP 4; ID., *La coscienza: luogo del dialogo Dio-uomo*, cit., TR VIII (1983), 803 (n. 3); ID., *Siete chiamati a salvare l'uomo nel vostro Paese. Alle organizzazioni sociali, 12 maggio 1985*, TR V (1985), 524 (n. 5).

⁶⁵ Vedi *Siete chiamati a salvare l'uomo nel vostro Paese*, cit., TR V (1985), 524 (n. 5).

⁶⁶ Vedi RP 4 e 32. „Possa la verità evangelica [...] guidare ogni settore della vostra attività; la vostra coscienza, vivifica dalla parola di Cristo, vi spinga ad essere araldi della verità e servitori dell'amore” – ha detto il Pontefice agli Amministratori pubblici – *Siate araldi della verità e servitori dell'amore. Agli Amministratori pubblici della Basilicata, 28 aprile 1991*, TR IV (1991), 399 (n. 5).

libera, che riporta al dialogo con Dio nell'ordine della creazione, attraverso la luce che proviene da Cristo"⁶⁷.

Così la volontà dell'uomo è illuminata dalla luce superiore e divina. La dimensione della coscienza diventa più soprannaturale. Il Santo Padre pone l'accento sul grande ruolo di Gesù per quanto riguarda la formazione della coscienza:

„Egli ci rivela la verità delle nostre vite e tutti gli aspetti di questa verità. [...] Gesù ci insegna che noi siamo responsabili nei confronti di Dio, che dobbiamo seguire le nostre coscienze, ma le nostre coscienze debbono formarsi conformemente al piano di Dio per le nostre vite. In tutti i nostri rapporti con le altre persone e con il mondo, Gesù ci insegna cosa dobbiamo fare, come dobbiamo vivere per non essere ingannati, per camminare nella verità”⁶⁸.

La formazione consiste dunque nel fare tutto il possibile per formare così il giudizio di coscienza affinché essa sia certa, ma contemporaneamente sincera ed amorosa nei confronti della volontà divina⁶⁹. Il dialogo personale con Cristo-Verità si presenta come la formazione più intima e più efficace per la coscienza morale dell'uomo e va visto soprattutto nella preghiera⁷⁰ sia personale sia comunitaria: „Lo Spirito Santo è il dono, che viene nel cuore dell'uomo insieme con la preghiera. [...] ci guida „dall'interno” nella preghiera”⁷¹. Possiamo affermare che la formazione si attua attraverso la presenza vivificante del dialogo, nel santuario, nel sacrario dell'uomo. La coscienza morale ha un carattere dialogico fra Dio e l'uomo. Essa dice essenzialmente del rapporto con Dio nel profondo del proprio essere. Da questo fatto nasce un'osservazione ed un'esigenza che riguarda la sua formazione. Il compito formativo della coscienza non può essere ridotto ad un insegnamento di tipo accademico, ma deve essere soprattutto un'iniziazione vitale che apre ogni essere umano ad un dialogo con

⁶⁷ ID., *Aperti ad un servizio di verità e carità. Ai delegati della Fuci e del Meic, 3 dicembre 1983*, TR XI (1983), 1225 (n. 4).

⁶⁸ *Non lasciatevi rubare la speranza. Ai giovani, New Orleans, 12 settembre 1987*, TR IX (1987), 993 (n. 6). Vedi pure ID., *Preghiamo oggi per una coscienza umana. Recita dell'Angelus, 14 marzo 1982*, TR III (1982), 383–384 (n. 3). Cfr. R. García De Haro, *Cristo y la conciencia moral*, *Angelicum* 59 (1982), 488–490.

⁶⁹ Vedi DeV 43–45.

⁷⁰ Vedi FC 59–62; ID., *Costruite un mondo rinnovato secondo il cuore di Dio. Ai giovani, Namur, 18 maggio 1985*, TR V (1985), 608 (n. 5); ID., *Il mistero della Chiesa. Ai Vescovi della Svizzera in visita „ad limina”, 11 luglio 1992*, TR VII–VIII (1992), 906 (n. 5); ID., *Signore, insegnaci a pregare! Catechesi all'udienza generale, 9 settembre 1992*, TR IX (1992), 971 (nn. 1–2); ID., *Con l'incarnazione del Verbo di Dio la storia della preghiera conosce una svolta decisiva. Catechesi all'udienza generale, 23 settembre 1992*, TR IX (1992), 979–980 (nn. 1–3).

⁷¹ DeV 65.

Dio „nell'intimo della coscienza". L'uomo nel suo „intimo" sperimenta l'appello personale, che lo invita a uscire da se stesso per giungere all'autorealizzazione.

Perché la coscienza morale ha il suo fondamento e dimensione soprannaturale, non è possibile la formazione di essa al di fuori di un ambiente religioso di vita. La formazione della coscienza presuppone soprattutto una profonda comunione con Dio, una comunione interpersonale vissuta nella fede⁷², nei sacramenti e nella preghiera. La coscienza morale deve prendere le sue decisioni alla luce della fede, che è una grazia illuminatrice per l'uomo nel suo atteggiamento. Formare la coscienza significa verificare sempre che essa sia sotto la guida dello Spirito Santo che la illumina, la guida e le dà la facoltà e il dono di giudicare secondo la verità oggettiva⁷³. Significa un impegno per raggiungere il possesso di una coscienza attenta alla voce di Dio e l'obbedienza allo Spirito che fa sentire la sua voce dentro di essa⁷⁴. Significa l'aprirsi sempre più profondamente ai desideri della conoscenza della volontà di Dio e di compierla⁷⁵. La formazione della coscienza si attua mediante la „partecipazione alla vita sacramentale e liturgica"⁷⁶ e nell'ascolto attento della parola annunciata nella liturgia⁷⁷.

Il mezzo specifico nella formazione della coscienza morale, secondo il Pontefice, è la catechesi. Nella esortazione apostolica „Catechesi tradendae", il Santo Padre non tratta in modo diretto della catechesi riguardo alla formazione della coscienza, ma questo processo si include in essa. La catechesi, come scrive al numero 14, è un mezzo per raggiungere una vera vita cristiana. Il suo compito

„è di essere la fase dell'insegnamento e della formazione, cioè il tempo in cui il cristiano, avendo accettato mediante la fede la persona di Gesù Cristo come il solo Signore ed avendogli dato un'adesione globale mediante una sincera conversione del cuore, si sforza di conoscere meglio questo Gesù, al quale si è abbandonato"⁷⁸.

La catechesi, aggiunge il Pontefice, è necessaria per la maturazione della fede dei cristiani⁷⁹. Lo sviluppo della coscienza si presenta come lo sviluppo della

⁷² Vedi ID., *La fede: un incontro personale con il Signore Gesù. Ai Vescovi della Cei, 14 maggio 1992*, TR V(1992), 598–599 (nn. 3–5).

⁷³ Vedi DeV 45, 47–48, 59.

⁷⁴ Vedi DeV 43.

⁷⁵ Vedi DeV 43; RP 14.

⁷⁶ Vedi RP 27; ID., *Siate l'avvenire cristiano della Calabria. Ai pellegrini calabresi, 1 giugno 1985*, TR VI (1985), 698 (n. 2).

⁷⁷ „...siete consapevoli del ruolo della parole di Dio nella formazione delle coscienze e dei cuori delle persone, nel condurle a pensieri di pace e al corretto uso della libertà" – ID., *Siamo chiamati ad aspirare sempre alla pace. Ai cappellani militari d'Europa e d'America, 6 febbraio 1992*, TR II (1992), 107 (n. 2).

⁷⁸ CT 20.

⁷⁹ Vedi CT 25.

fede. La fede è una particolare forza formativa per la coscienza, perché essa è la comunione fra l'uomo e Dio. La maturazione di coscienza è dunque intrinsecamente collegata con la „crescita” dell'uomo nella fede: „occorre promuovere, anzitutto, una formazione continua delle coscienze cristiane, fondata sulla fede cattolica, che dia all'uomo e alla donna di oggi profonde motivazioni della propria adesione a Cristo, al suo Vangelo e alla sua Chiesa”⁸⁰. Risvegliare il desiderio di accettare il volere di adempiere i comandamenti di Cristo nella propria vita.

Il Papa vede inoltre che la formazione della coscienza morale consiste nel dialogo con gli altri fatto con carità, sincerità e umiltà, nella correzione reciproca, nel cammino fatto insieme con gli altri in comunità⁸¹, inoltre nell'aiutare a conoscere i veri valori⁸² ed essere sensibili ad essi e nella formazione attraverso il senso della responsabilità⁸³.

Il Santo Padre parla dell'educazione alla responsabilità⁸⁴. Allorché si parla della coscienza morale matura si pensa che essa è autoeducativa, autoformativa. L'autoformazione della coscienza morale si presenta per il Pontefice come una formazione nella verità e come scelta dei valori morali, come un proprio progetto di vita. Nel processo di formazione della coscienza l'uomo deve sentirsi responsabile e contemporaneamente è chiamato non all'autogiustificazione, ma a cercare la verità per un giudizio corretto del suo agire⁸⁵. La maturità della coscienza racchiude in sé l'azione di ridare forza alla voce della coscienza che permette di realizzare una vera crescita umana.

Nella formazione della coscienza secondo il pensiero del Pontefice non possiamo trovare un metodo preciso e determinato, perché proprio per la complessità della coscienza, la formazione si presenta più personale. La coscienza morale implica che l'uomo sia padrone di se stesso, del suo divenire, della sua

⁸⁰ ID., *Siate l'avvenire cristiano della Calabria*, cit., TR VI (1985), 697–698 (n. 2). Cfr. ID., *Conoscere noi stessi e conoscere Lui. Nella Parrocchia di S. Barbara alle Capannelle, 26 febbraio 1989*, TR II (1989), 203 (nn. 1–3).

⁸¹ Cfr. CA 46 e 49; ID., *Aperti ad un servizio di verità e carità*, cit., TR XI (1983), 1224–1225 (nn. 3–4).

⁸² Vedi RP 26.

⁸³ Vedi ID., *Non lasciatevi rubare la speranza. Ai giovani, New Orleans, 12 settembre 1987*, TR IX (1987), 993 (n. 6); ID., *Preghiamo oggi per una coscienza umana*, cit., TR III (1982), 383–384 (n. 3).

⁸⁴ Vedi *Forgiatori di uomini liberi, costruttori di pace. Ai laici educatori, Nicaragua, 4 marzo 1983*, TR III (1983), 218 (n. 3); ID., *La libertà non è un valore di consumo. Ai giovani di Vallo della Lucania, 12 aprile 1986*, TR IV (1986), 341–342 (n. 2). Cfr. A. Molinaro, *Libertà e coscienza*, Roma 1977, 153. E sulla prudenza nella formazione della coscienza morale vedi A. Molinaro e A. Valsecchi, *La coscienza*, Bologna 1979, 69–73.

⁸⁵ „...siete stati educati a sentire la voce della coscienza, a discernere il bene dal male, a stimare e a scegliere i valori morali, da comprovare mediante la verità delle opere” – Giovanni Paolo II, *Fate della vostra vita un capolavoro. Incontro coi giovani al Palasport di Genova, 22 settembre 1985*, TR VIII (1985), 1113–1114 (n. 3).

autorealizzazione come persona. Si può parlare piuttosto dei mezzi e non dei metodi di formazione della coscienza. Essa è un'iniziazione piuttosto vitale che deve aprire le porte a un intimo dialogo con Dio, al quale siamo chiamati a rispondere.

Ciascuno si unisce a Gesù alla propria maniera. Per questo, nella formazione della coscienza morale non esiste una ricetta prescritta. Ogni cristiano si sottomette all'influsso di Cristo in modo diverso. Così sarà anche nei mezzi della formazione della coscienza propriamente personale. Come in genere non si può parlare di un metodo preciso di questo processo formativo, in particolare dobbiamo ripetere la stessa cosa su questo punto. La formazione sarà diversa riguardo a ciascuno, dipende per esempio dal temperamento, dall'educazione ricevuta, dal carattere e da tutte le particolarità individuali.

La formazione della coscienza morale vuole aiutare l'uomo nel suo agire e nel discernimento del bene dal male, così importante nella vita morale. Possiamo affermare che nell'insegnamento di Giovanni Paolo II troviamo le indicazioni per la formazione della coscienza morale che esigono tre grandi condizioni perché la coscienza morale sia matura, ben formata, perché funzioni come norma interiorizzata dell'atteggiamento morale dell'uomo e possa essere una norma di condotta. La prima riguarda la rettitudine della coscienza⁸⁶, affinché essa agisca con autenticità. Questa autenticità si manifesta nel modo coerente di agire, nella sua ricerca sincera, umile e coraggiosa della verità, nell'aprirsi a Dio e nel dialogo con gli altri⁸⁷.

La seconda condizione riguarda la „veracità” della coscienza, perché essa agisca in accordo con la verità morale oggettiva, nel suo giudizio interiore deve corrispondere alla verità oggettiva. C'è bisogno di fare tutto il possibile perché la coscienza possa riconoscere la verità e possa essere pronta ad accoglierla e ad agire secondo essa⁸⁸. In questo processo bisogna coltivare un profondo amore per la verità ed una disposizione ed inclinazione ad accettarla nella dimensione in cui essa si presenta. Accanto alla preoccupazione di rendere certa la coscienza, si pone quella di farla vera, affinché non ci sia rottura fra la norma soggettiva e quella oggettiva. Si può affermare che c'è bisogno di verificare le certezze della propria coscienza per vedere se sono puramente soggettive o anche oggettive.

La terza condizione riguarda la certezza della coscienza, perché essa agisca sempre con piena convinzione. Questo caso è importante particolarmente nella

⁸⁶ „Si tratta di ricercare una intensa formazione morale delle coscienze, le cui rettitudine concreta deve essere il risultato di una educazione religiosa in profondità” – ID., *Una chiara visione dell'identità cristiana. Ai Vescovi della provincia ecclesiastica di Toledo, 9 marzo 1982*, TR III (1982), 360 (n. 5).

⁸⁷ Vedi ID., *Che la coscienza sia in rapporto con la verità dono di Dio. A scienziati e studenti, 15 novembre 1980*, TR X (1980), 930 (n. 4).

⁸⁸ Vedi RP 33; DeV 43; CA 29; ID., *In Cristo la verità diviene „luce del mondo”. Ai partecipanti al Convegno Veritas, 16 ottobre 1982*, TR IX (1982), 1168.

formazione e nella cura delle coscienze dubbiose. C'è dunque necessità di formare la coscienza cosicché essa passi dal suo dubbio alla certezza pratica. Questo si ottiene soprattutto mediante la ricerca della verità oggettiva in via diretta. L'altra, indiretta, lo è mediante l'autorità di Dio e della sua legge, mediante il Magistero della Chiesa e l'autorità degli altri.

III. GLI AMBITI FORMATIVI

Il Santo Padre non entra in tutti i dettagli della formazione della coscienza morale per quanto riguarda gli ambiti formativi: quelli della famiglia, della scuola e della comunità cristiana sono tuttavia ampliati, per questo anche noi entreremo in questo campo.

1. Il compito della famiglia

Nella „Catechesi tradendae” il Papa sottolinea in particolare il ruolo fondamentale della famiglia per quanto riguarda l'azione catechistica e educativa alla fede, che deve iniziare fin dalla più giovane età dei figli⁸⁹. Il ruolo dei genitori è senza dubbio privilegiato nei riguardi della formazione: „*La famiglia è il luogo della prima formazione morale*”⁹⁰. I genitori assistono al risveglio dell'intelligenza, della libertà e pure della coscienza dei figli. La formazione della coscienza del bambino, dell'adolescente, si attua soprattutto attraverso la formazione religiosa in cui è presentata un'idea vera ed esatta di Dio che conosce intimamente ogni essere umano, che è soprattutto amore e bontà. Tutta la formazione e l'educazione religiosa sta alla base ed al servizio della formazione della coscienza morale.

Occorre sottolineare che la formazione della coscienza ha il suo posto nel campo religioso e per questo ha le sue motivazioni più effettive. Ciò è indispensabile nell'età dell'adolescente per la quale una qualsiasi autorità puramente positiva, in particolare quella di Dio, dei genitori, ha il suo ruolo insostituibile. C'è bisogno di approfondire e risvegliare la sensibilità verso un ordine morale più personale, più profondo, più intrinseco.

⁸⁹ Cfr. FC 17, 26, 37; ID., *La responsabilità della famiglia nell'educazione umana e cristiana. Al III congresso internazionale della famiglia, 30 ottobre 1978*, TR 1978–79, 22–23; ID., *Educazione nello spirito dell'intera verità proclamata dalla Chiesa. Alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia, 4 ottobre 1991*, TR X (1991), 1188–1189 (nn. 4–7).

⁹⁰ ID., *La morale: un modo nuovo di vivere. Ai Vescovi francesi della Regione Centro-Est, 28 marzo 1992*, TR III (1992), 316 (n. 5). Cfr. ID., *Forgiatori di uomini liberi, costruttori di pace. Ai laici educatori, Nicaragua, 4 marzo 1983*, TR III (1983), 218 (n. 2); ID., „*Io sono pane della vita*”. Omelia, Cardiff, 2 giugno 1982, TR VI (1982), 763 (n. 5); ID., *Promuovere la libertà di educazione. All'Unione Iberoamericana dei Padri di Famiglia, 17 marzo 1988*, TR III (1988), 273.

Il ruolo dei genitori è d'avvertimento nel momento in cui il bambino accede realmente all'autonomia della coscienza. All'inizio di questa formazione i genitori devono usare la loro autorità e far obbedire il bambino. Questi all'inizio comincia a distinguere il bene dal male in rapporto ai permessi o alle proibizioni e sicuramente ciò non può formare in lui una vera e responsabile coscienza morale, soprattutto perché manca una connessione intrinseca e una sufficiente motivazione. Bisogna passare in breve tempo da ciò che gli si permette o proibisce al fatto che egli, da solo, faccia in se stesso la scelta che non riguarderà unicamente il permesso o la proibizione, ma risveglierà la capacità istintiva, ragionevole e libera, che lo metterà in grado di guidarsi da solo nei riguardi del bene e del male. Ai divieti e agli ordini e al posto dell'autorità, debbono subentrare valori più positivi in tutta la loro bellezza e il loro fascino.

La coscienza autoritaria dell'adolescente deve lasciare il posto alla coscienza matura, personale. Il controllo dei genitori va spostato verso la responsabilità personale. La formazione avviene nel cercare non le convinzioni esterne, ma di valore intrinseco, la norma intrinseca cioè della quale egli stesso sarà convinto e sentirà essere la chiamata ad un certo obbligo morale.

Lo sviluppo della coscienza è legato strettamente al progresso dell'insieme della sua personalità. Appena inizia il processo del ragionamento, della conoscenza razionale, comincia pure la conoscenza dei principi morali. Nasce anche il senso di responsabilità. Bisogna risvegliare la capacità naturale d'ogni essere umano a distinguere il bene dal male. Risvegliare nell'adolescente la sua naturale inclinazione a cercare la verità e a compiere il vero bene: „Nell'importante compito di formazione della coscienza, *la famiglia* riveste un ruolo primario. E' grave dovere dei genitori aiutare i propri figli, fin dalla più tenera età, a cercare la verità, a cercare il bene e a promuoverlo”⁹¹. Mostrare che tutti in questo cammino hanno bisogno dell'aiuto di Dio che arriva da varie vie: la forza dello Spirito Santo, la vita sacramentale, la preghiera ecc..

Ogni educatore, in particolare i genitori, dovrebbero formare così la coscienza per cercare di rendere se stessi a poco a poco “inutili” e l'educato indipendente: educare cioè all'autonomia e al senso di auto-responsabilità e della responsabilità delle conseguenze del proprio atteggiamento morale. Si arriva al momento in cui l'adolescente può affidarsi alla propria coscienza già formata, ma sempre nel cammino della sua perfezione, per essere in grado di rispondere pienamente alla chiamata di Dio, che si può riconoscere anche nella propria coscienza.

Si può affermare che la formazione della coscienza morale non inizia dall'uso della ragione, quando l'adolescente diviene capace di distinguere il bene dal male, ma, secondo il pensiero del Papa, questa formazione inizia già dall'età infantile, soprattutto attraverso l'iniziazione e educazione alla fede che è un mezzo eccezionale in questo cammino. Possiamo affermare questo prendendo come

⁹¹ ID., *La verità non si impone che in virtù di se stessa*, cit., TR I (1991), 9 (n. III).

fondamenti le affermazioni del Papa per quanto riguarda la concezione della coscienza in genere, che si presenta non solo come la capacità, facoltà intellettuale, ma come il nucleo intimo e il reale centro, sostanza della persona. Lo sviluppo di questo nucleo inizia molto prima della capacità di giudizio dell'adolescente.

Quando si tratta della formazione della coscienza sia quella in genere sia quella particolare, nell'ambiente familiare, è necessario accennare che questa formazione si attua soprattutto attraverso il buon esempio da parte dei genitori. Si ritiene che questo esempio sia autentico, vero e sincero per essere efficace⁹².

2. La formazione nella scuola

Come nota il Papa Giovanni Paolo II nella „Catechesi tradendae” al numero 69, la scuola è al fianco della famiglia per quanto riguarda la formazione e l'educazione dei giovani. Purtroppo, come aggiunge il Pontefice nello stesso numero dell'esortazione, sono sempre più rari i Paesi „nei quali è possibile dare un'educazione alla fede all'interno del contesto scolastico, è un dovere per la Chiesa il farlo nel modo migliore possibile”. Successivamente il Pontefice parla delle scuole cattoliche che dovrebbero essere preferite perché in esse l'insegnamento religioso integrato nell'educazione degli alunni ha un posto primario, così importante nella formazione degli adolescenti. Poi il Santo Padre aggiunge che in qualsiasi scuola, anche quella non confessionale e in quella pubblica: „rispondendo ad un ben chiaro diritto della persona umana e delle famiglie e nel rispetto della libertà religiosa di tutti, sia possibile a tutti gli alunni cattolici di progredire nella loro formazione spirituale col contributo di un insegnamento religioso che dipende dalla Chiesa” (n.69).

La formazione della coscienza è in un certo senso la continuazione di quella ricevuta in famiglia⁹³ e la scuola è il complemento dell'educazione ricevuta in famiglia. Nella scuola, quale ambiente particolare, si attua la formazione dei giovani: „L'amore appassionato per la verità deve animare il compito educativo al di là di pure concezioni „scientiste” o „laiciste”. Deve giungere ad insegnare come discernere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, il morale dall'immorale, ciò che eleva la persona e ciò che lo strumentalizza”⁹⁴. Successivamente il Santo Padre afferma che proprio nell'ambiente della scuola si maturano „tutti gli autentici valori

⁹² Vedi FC 27, 36, 37, 71; RMi 42.

⁹³ „Siano rispettati, attentamente e con saggezza, i diritti di ogni bambino e di ogni giovane alla formazione e all'espressione sul terreno della scuola della propria coscienza secondo la formazione ricevuta in famiglia, secondo l'ideologia e le personali oneste ricerche spirituali” – ID., *Sulla scuola polacca. Ai catechisti nella Cattedrale di Wloclawek, 6 giugno 1991*, TR VI (1991), 682 (n. 4).

⁹⁴ ID., *Forgiatori di uomini liberi, costruttori di pace*, cit., TR III (1983), 218 (n. 3). Vedi pure ID., *L'amore cristiano è alla base della morale. Ai Vescovi Francesi in visita □ad limina□, 6 febbraio 1987*, TR II (1987), 111 (n. 7); ID., *Scuole della comunità cristiana. Alla Federazione Italiana Scuole Materne, 17 gennaio 1981*, TR I (1981), 34–35 (n. 3).

umani che l'educatore coltiva nella coscienza morale dell'educando: la coscienza della propria dignità, il senso di responsabilità, lo spirito di solidarietà, la disponibilità verso il bene comune, il senso di giustizia, l'onestà e la rettitudine⁹⁵.

La scuola è il luogo specifico dell'educazione; essendo chiamata a trasmettere una certa scala di valori etici e ad operare una vera e propria educazione morale degli adolescenti, non può omettere il compito della formazione del più intimo spazio dell'uomo, cioè la sua coscienza morale:

„Fondamentale, [...] per la formazione della coscienza è *la scuola*, in cui il bambino e il giovane entrano in contatto con un mondo più vasto e spesso diverso dall'ambiente familiare. L'educazione di fatto non è mai moralmente indifferente, anche quando tenta di proclamare la sua „neutralità” etica e religiosa. Il mondo in cui i bambini e i giovani vengono formati ed educati riflette necessariamente taluni valori, che influiscono sul modo con cui essi sono portati a comprendere gli altri e la società intera. In accordo, quindi con la natura e la dignità della persona umana e con la legge di Dio, i giovani, nel loro itinerario scolastico devono essere aiutati a discernere e a ricercare la verità, ad accettare le sue esigenze e i limiti della vera libertà, a rispettare l'analogo diritto degli altri”⁹⁶.

A proposito delle scuole cattoliche, il Santo Padre afferma: „Il lodevole impegno della Chiesa nel fondare e gestire queste scuole dimostra la sua convinzione che il bene integrale degli individui e di intere comunità viene promosso attraverso *la formazione delle coscienze e il rispetto per la dignità e la libertà degli individui nella loro ricerca di verità*”⁹⁷.

Il compito della scuola, oltre al dovere di istruire ed educare, è quello di aiutare gli adolescenti nello sviluppo della propria personalità, nella consapevolezza della loro responsabilità.

⁹⁵ ID., *Forgiatori di uomini liberi, costruttori di pace*, cit., TR III (1983), 219 (n. 4).

⁹⁶ ID., *La verità non si impone che in virtù di se stessa*, cit., TR I (1991), 9 (n. III).

⁹⁷ *Da Chiesa di Missione a Chiesa missionaria. Ai Vescovi della Thailandia in visita „ad limina”, 24 maggio 1991*, TR V (1991), 560 (n. 6). Vedi ID., *Natura e scopi della scuola cattolica. A due Istituti scolastici retti da religiose, 27 novembre 1982*, TR X (1982), 1404–1405 (nn. 3–4); ID., *La scuola cattolica è necessaria e attuale. A genitori, docenti e alunni, 9 marzo 1985*, TR III (1985), 262–263 (nn. 3–4); ID., *Studio, ascolto, servizio. Alla Fidae di Roma e del Lazio, 28 gennaio 1989*, TR I (1989), 71 (n. 3).

3. La comunità cristiana

Parlare della formazione della coscienza morale cristiana fuori della comunità ecclesiale cristiana⁹⁸ è impensabile. L'uomo per sua natura è un essere sociale che si realizza nel dialogo con gli altri. In particolare questo riguarda il camminare insieme per trovare i mezzi che portano alla meta comune di tutti i cristiani, cioè vivere in Cristo; un dialogo fraterno nella ricerca del vero bene, della verità; la consapevolezza che tutti sono responsabili della crescita, della vita spirituale e morale degli altri. Non si deve dimenticare la grande influenza delle comunità sulla vita individuale, influenza che può essere sia positiva sia negativa. La stessa riguarda altresì la formazione della coscienza morale. Dalla comunità si aspetta naturalmente l'influsso positivo, costruttivo, che mostra tutta la sua autenticità nel pensiero e nell'atteggiamento individuale.

La coscienza dell'uomo si forma nell'ambiente sociale, comunitario, dal quale deriva l'apertura dell'uomo all'altro, nel dialogo con gli altri. Attraverso la comunità si ricevono tanti beni ed essi devono formare lo spirito di servizio nei confronti della comunità. Il Papa chiede un particolare elemento che deriva dalla comunità ma che riguarda di solito l'azione della singola persona spesso collegata al Sacramento della Penitenza⁹⁹; si tratta della direzione spirituale. D'altra parte, tutta la comunità cristiana dovrebbe essere per il singolo fedele una guida, una direzione spirituale. In ogni comunità cristiana il cosiddetto direttore spirituale ha il suo ruolo primario per ciò che riguarda il nostro tema della formazione.

Poiché la coscienza nei suoi giudizi può errare, è importante sempre correggerla. Un modo è sicuramente la direzione spirituale che si presenta, su questa via, molto efficace. L'uomo umile ascolta i suggerimenti del direttore spirituale il quale non vuol comandare, né esimere dalla responsabilità il diretto interessato ma aiuta in modo prudente a prender coscienza delle esigenze morali sia in generale sia in una situazione concreta, educa la volontà del diretto, fa riconoscere meglio la debita scienza morale. Il direttore si presenta in particolare come un medico e un pedagogo della coscienza del diretto.

Il direttore spirituale è il formatore ed educatore per eccellenza della coscienza morale. Il suo ruolo è soprattutto condurre, secondo la capacità recettiva di ciascuno, la coscienza alla luce del Cristo. Si presenta come un aiuto per far crescere le inclinazioni buone, per eliminare le tendenze cattive, un aiuto per risolvere i problemi particolari nei quali l'uomo può trovarsi se non è sicuro del retto e giusto atteggiamento. Il ruolo del direttore spirituale rimane sempre a livello di suggerimento. Egli dà sempre nel foro interno prudenti consigli,

⁹⁸ Cfr. ID., *La verità non si impone che in virtù di se stessa*, cit., TR I (1991), 9 (n. III); ID., *Penso alle vostre comunità cristiane. Congedo da São Tomé e Príncipe, 6 giugno 1992*, TR VI (1992), 740 (nn. 1-3).

⁹⁹ Vedi RP 32.

chiarimenti, aiuto e non ordini. Egli è chiamato unicamente ad illuminare la coscienza.

CONCLUSIONE

Oggi il tema della coscienza è in crisi. L'oscuramento della coscienza può avvenire e avviene in ogni epoca dell'umanità, può aver posto in ogni uomo, per questo c'è bisogno di risvegliare la voce della coscienza per essere illuminati dalla luce interiore che si trova in ogni essere umano. Perciò una pedagogia, una formazione della coscienza, secondo il Pontefice, è necessaria. Perché essa sia più coscienziosa, più se stessa. Formazione ed educazione la cui meta è lo sviluppo della sua veracità, rettitudine, certezza, per valutare e decidere correttamente, per aver la volontà incline ad attuare il bene.

Emerge, dunque, il processo di formazione che va verso la sua meta, quella di far sì che l'uomo, in modo particolare ogni cristiano, nella sua coscienza non trovi più la sua voce, ma riscopra la voce del suo Creatore al quale deve rispondere con tutta la sua vita. Formare la coscienza è un compito mediante il quale l'uomo è in grado di rispondere alla sua chiamata. Nella formazione della coscienza morale, il bene, la verità, il bello, sono al primo posto, ad essi l'uomo deve indirizzarsi e gli altri, aiutandolo, sono chiamati a mostrarli in tutta la loro bellezza.

L'orientamento alla verità quando si tratta della coscienza, secondo il pensiero del Papa è indispensabile. Essa è il punto chiave principale. L'amore della verità rimane sempre per il Papa Giovanni Paolo II, il punto di partenza per la formazione di coscienza. Nel cammino della formazione ci vuole tanta umiltà per riconoscerci incapaci di compiere solo il bene, di agire sempre secondo la verità. Senza quest'umiltà non è possibile formare bene la propria coscienza morale.

„...la coscienza è per ogni uomo una questione di essenziale importanza. È la nostra guida interiore ed è anche giudice dei nostri atti. Quanto è importante, dunque, che le nostre coscienze siano rette, che esprimono giudizi basati sulla verità, che chiamino il bene bene, e il male male, che sappiano – secondo le parole dell'Apostolo – «discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12, 2)»¹⁰⁰.

Tutto ciò che riguarda la formazione della coscienza è per sua natura individuale, irripetibile, insostituibile ed inalienabile della sua retta e vera funzione. La formazione consiste dunque nel suo „coscienzioso” giudizio per prendere una decisione pienamente personale, prudente, per agire in modo esatto, vero, certo, coraggioso ma anche con umiltà nei confronti dei propri limiti, secondo la propria

¹⁰⁰ ID., *Di fronte ai martiri non si può restare indifferenti. S. Messa in onore di San Jan Sarkander, 22 maggio 1995*, TR V (1995), 611 (n. 3).

conoscenza e libertà. Ci vuole coraggio, perché ci sono sempre tante cose poco chiare, ma questo non può impedire l'azione che si deve proseguire, il coraggio che presume anche un rischio nella realizzazione dei valori. Coraggio che permette d'essere pronti all'impegno preciso, rigoroso e generoso per sopportare tutti gli sforzi e le difficoltà con cui ci si deve confrontare. E anche coraggio nella fiducia delle proprie capacità per arrivare alle convinzioni esatte e giuste, essendo consapevoli dell'aiuto che arriva dagli altri nel dialogo sincero con essi, con la comunità, con le autorità, ma soprattutto con Dio.

La formazione vista in tutto il dinamismo essenziale della persona che tende per sua natura verso il bene e la verità, da questi valori è attirata e questa sua inclinazione deve essere sempre oggetto di sviluppo. Nell'apertura a veri valori e nella fedeltà alla propria coscienza morale, si mostra il segno della presenza intima di Dio nel „cuore” dell'uomo. La formazione significa il risveglio della propria responsabilità personale. Essa arriva ad essere responsabile anche in modo più ampio, se prende su di sé la responsabilità comunitaria. Sente sempre di più il dovere di servire la comunità umana in cui l'uomo stesso vive; la formazione vuole renderlo responsabile delle proprie decisioni e consapevole delle conseguenze del proprio atteggiamento morale.

La coscienza morale della persona cresce e matura, dunque, l'uomo non nasce con essa come una realtà già pronta, formata, perfetta ed infallibile, ma come una realtà potenziale e da sviluppare. Il corretto funzionamento della coscienza dipende dalle informazioni e dalla conoscenza mediante la quale sta maturando. Essa si educa, si forma e deve essere educata e formata.

La formazione della coscienza morale cristiana consiste soprattutto nella connessione dell'uomo con Cristo, che permette di vedere ed apprezzare i valori come li vede Gesù, per poter esprimere, come disse San Paolo: non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me (*Gal 2,20*). Sul cammino della formazione, come punto di partenza è il comprendere che la parte essenziale della moralità dell'uomo, è l'intima presenza di Dio nel suo cuore e la chiamata espressa per l'uomo nella sua coscienza. In questo senso il cristiano è chiamato a conoscere il proprio ideale personale, cioè Cristo. Così la maturità della coscienza s'intreccia con tutta la sfera religiosa, diventando un più efficace mezzo per raggiungere lo scopo della formazione. Ma anche in questo cammino della formazione ritorna il tema della verità.

Giovanni Paolo II, attraverso il suo insegnamento, ci ha dimostrato che egli ha preso su di sé il compito principale di una formazione dell'autentica coscienza morale dei cristiani. Ogni rinnovamento, sia sociale, politico, comunitario sia personale, inizia dal cuore dell'uomo. Proprio in un mondo in cui si vede così spesso la perdita del senso del peccato e anche del senso della verità e della norma morale, il Pontefice richiama a riprendere il tema della coscienza morale che è lo strumento straordinario per il rinnovamento del mondo dei valori.

PODSTAWOWE WSKAZANIA
DOTYCZĄCE FORMACJI SUMIENIA
W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Streszczenie

Dzisiaj często podejmuje się kwestię kryzysu wartości moralnych. Wskazuje się, na zrozumiałe w tym względzie, powiązanie z zagadnieniem sumienia, wskazując na konieczność właściwej jego formacji, które może i powinno stać się narzędziem odnowy społeczno-moralnej współczesnego społeczeństwa. Odnowa nie tylko samego człowieka, ale i świata, uzależniona jest w dużej mierze również od właściwej formacji ludzkiego sumienia. Nauczanie Jana Pawła II często na to uwarunkowanie jednoznacznie wskazuje. Tak jak człowiek *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła* (RH 14), tak podstawą drogą wszelkiej odnowy moralnej, społecznej i politycznej jest właściwa formacja sumienia.

W dobie dzisiejszego pluralizmu i szeroko pojętej wolności człowieka, coraz częściej człowiek odwołuje się do własnego sumienia, wskazując na nie jako na ostateczną i nieomylną instancję własnego wartościowania i działania. Sumienie stanowi dla człowieka najbliższą „instancję” moralnego wartościowania i jest „ośrodkiem” oceny i podejmowania działania. Dodać od razu jednak należy, że nie ma ono przywileju nieomyślności. Często zdarza się, iż ono błądzi, niewłaściwie dokonując wartościującej etycznie oceny.

Sumienie, jako najbliższa i subiektywna norma, aby mogła stanowić pewny „drogowskaz” w podejmowaniu ocen i decyzji działania człowieka, powinno być wciąż formowane. Jest to proces nieustanny i wielowymiarowy. Niniejszy artykuł pragnie ukazać, na podstawie nauczania Jana Pawła II, jakie są podstawowe wskazania dotyczące formacji sumienia. Najpierw dokonana została krótka analiza dotycząca uzasadnienia konieczności formacji sumienia. Następnie wskazano na adekwatne środki tejże formacji. I tak, zgodnie z myślą Papieża, do podstawowych środków formacji zostały zaliczone: dążenie do umiłowania prawdy, zdobywanie właściwej postawy wobec wartości i norm obiektywnych, ze wskazaniem na szczególne miejsce, jakie zajmuje samo prawo Boże, a którego wypełnianie pozwala na pełną realizację siebie samego. Prawo to staje się jednocześnie drogocennym, obiektywnym „światłem”, punktem odniesienia dla subiektywnej normy, którym jest sumienie.

Ważne w interesującej nas tutaj formacji, było zagadnienie autorytetów, zwłaszcza autorytetu Kościoła, który i w tej materii spełnia rolę *Matki i Nauczycielki*. Następnie została dokonana analiza niektórych szczegółowych, ale koniecznych środków formacji sumienia. Ostatnia część została poświęcona omówieniu środowiska, w których formacją się dokonuje. Spośród wielu, rodzina, szkoła i wspólnoty chrześcijańskie mają swoje specyficzne znaczenie i zadanie.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

FUNKCJA POZNAWCZA I WYCHOWAWCZA POZNANIA TEOLOGICZNEGO

WPROWADZENIE

Każdy rodzaj poznania – i wiedzy, która z niego wypływa – stara się znaleźć swoje uzasadnienie, rozgraniczając najściślej jak to tylko możliwe swój przedmiot i metodę¹. Ta operacja natury epistemologicznej służy zabezpieczeniu granic każdej pojedynczej dyscypliny i zdefiniowania, w sposób jak najbardziej pewny jej specyfiki. W rezultacie, w środowisku akademickim, pozwala nam ona na uwierzytelnienie, za pomocą kryteriów powszechnie akceptowanych, specyficznych cech jedne-

¹ *Rozgraniczanie* owo dokonuje się, opierając się na całościowej koncepcji poznania świata, człowieka i Boga. Tak więc średniowieczny system rozgraniczania przedmiotu opierał się przeważnie na platońskiej lub arystotelesowskiej teorii „stopni bytu”. Wraz z pojawieniem się myśli transcendentalnej jego granice ulegają znacznej modyfikacji pod wpływem fizyki i matematyki. Idealistyczna filozofia niemiecka ze swej strony nakreśliła na nowo strukturę poznania, odwołując się do koncepcji „ducha” i usiłując przenieść do niej historię, subiektywność i kulturę jako wytwory „duchowego podmiotu”. Tutaj rozgraniczanie określone jest przez poziomy „ducha”. Tym, który w ostatnim czasie szeroko używał kategorii *rozgraniczania*, idąc po linii będącej kontynuacją teorii arystotelesowskiej i transcendentalnej, był Karl Popper. „Problem »rozgraniczenia« – pisze on – jest tym, co ja nazywam problemem znalezienia kryterium, za pomocą którego będziemy mogli rozróżnić zdania nauki empirycznej od zdań nie empirycznych. Moim rozwiązaniem jest zasada, że jakieś zdanie jest empiryczne, jeśli znajdują się w nim koniunkcje (skończone) pojedynczych zdań empirycznych... które są z nim sprzeczne” (K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1983, s. 55–56, przypis 19). W innym miejscu Popper pisze: „*Problemem rozgraniczania* nazywam poszukiwanie kryterium, które umożliwiłoby nam dokonanie rozróżnienia pomiędzy z jednej strony naukami empirycznymi, z drugiej zaś matematyką i logiką, a także systemami »metafizycznymi«” (tenże, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, s. 14). Por. także: tenże, *Due note sull'induzione e la demarcazione*, w: *La logica...*, s. 344–351); tenże, *Lo status della scienza e della metafisica*, w: *Congetture e confutazioni*, t. I, Il Mulino, Bologna 1976, s. 317–344 oraz *La demarcazione tra scienza e metafisica*, w: tamże, t. II, s. 431–498. Nasza wzmianka na temat kategorii „rozgraniczania” ma charakter generalny, nie zaś specyficznie popperiański. Nie interesuje nas bowiem problem rozróżnienia zdań empirycznych od metafizycznych, a raczej problem specyfiki zdań teologicznych.

go typu nauczania w stosunku do innego, jak też wyodrębnienie jednego fakultetu od innych.

Wydaje się zatem, że wyznaczenie granicy należy do samej natury różnych rodzajów poznania i powinno być zgodne z czymś, co odnosi się pierwotnie do ludzkiej wiedzy. Z drugiej strony jednak żadne szczegółowe poznanie nie rozwija się, jeśli pominie się rzeczywiste współistnienie i wymianę z innymi rodzajami poznania. Nie może być inaczej, gdyż pojedynczy podmiot uczestniczy jednocześnie w wielu obszarach wiedzy, chociaż nie w sposób specjalistyczny. Stąd działaniem skazanym na niepowodzenie byłoby dążenie do całkowitego oddzielenia fizyki i biologii od matematyki, psychologii oraz lingwistyki od filozofii, czy też filozofii od nauk matematycznych.

Także w wyniku tych prostych uwag, proces rozgraniczania jakiejś nauki opiera się na ogólnej przesłance o jej pierwotnej współprzynależności do pewnej jedności poznania, która pozwala jej na stopniową autonomię epistemologiczną i akademicką. Zarówno moment rozgraniczania, jak i jedności poznania mają istotne znaczenie dla płodnego rozwoju danej nauki.

Uwzględniając te wstępne epistemologiczne spostrzeżenia, jak należy interpretować historyczny fenomen nazywany „fragmentaryzacją wiedzy”, a szczególnie wiedzy teologicznej?

Trzymając się teologii, przeprowadzone analizy wskazują na istnienie co najmniej trzech poziomów problemu: przede wszystkim mówią one o fragmentaryzacji wiedzy teologicznej w zestawieniu z innymi dziedzinami wiedzy, a szczególnie w odniesieniu do innych nauk. Po drugie, odnoszą się one do wewnętrznej fragmentaryzacji samej teologii. Te dwa aspekty można przypisać do *przedmiotu* teologicznej wiedzy. Dołącza się do nich jeszcze trzeci aspekt, fragmentaryzacja powiązana z brakiem organicznego związku między przedmiotem teologii i podmiotem poznania. Dochodzimy w ten sposób do fragmentaryzacji *podmiotu* jako takiego.

Historia myśli zachodniej, przynajmniej poczynając od kryzysu nominalistycznego aż do dzisiaj, może stanowić dość wyczerpujący obraz elementów, które przyczyniły się do takiego stanu rzeczy. Nie brakuje opracowań nawiązujących do tej tematyki². W tym miejscu chcemy się ograniczyć do niektórych uwag metodycznych niezbędnych do udzielenia odpowiedzi na praktyczne pytanie: czy w tych warunkach możliwe jest *przynoszące korzyść* nauczanie i studiowanie teologii³?

Pozostawiając na boku problem fragmentaryzacji przedmiotu nauki, chcemy przyjrzeć się temu problemowi w odniesieniu do podmiotu albo, jeśli ktoś woli, wychowawczemu wymiarowi właściwemu przekazywaniu wiedzy teologicznej⁴.

² *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, red. S. Muratore, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

³ Por. T. Citrini, *Sull'insegnamento della teologia nei seminari*, w: *Teologia e formazione...*, s. 78–81.

⁴ Na temat wymiaru wychowawczego i przyswajania wiedzy zob. S. Grygiel, *Unità del sapere teologico e globalità della persona*, „Il Nuovo Arcopago” 4 (1988), s. 7–21; M. Lena, *Educazione*

1. POZNANIE TEOLOGICZNE W PERSPEKTYWIE SPOTKANIA

Wiedza teologiczna, mimo swojej specyfiki bycia *scientia fidei*, wspólnie z innymi naukami charakteryzuje się koniecznością odwoływania się do podstawowego doświadczenia spotkania między człowiekiem, wraz z jego zdolnością do używania rozumu i uczuciowością, a rzeczywistością. To wiedza, która bazuje na zdolności człowieka do ogarnięcia i przyjęcia rzeczywistości, i zdaje sobie sprawę z jej bogactwa i istniejących wewnątrz niej powiązań. Ponadto wymaga ona spojrzenia syntetycznego (niemieckie *Weltanschauung*), które łączyłoby każdą rzecz z jej ostatecznym i wyczerpującym sensem⁵. To syntetyczne spojrzenie, swego czasu jednolite i zrozumiałe, uruchamia wszystkie czynniki zaangażowane w proces ludzkiego poznania (doświadczenie, praktyka, historia, hermeneutyka, systematyczność, krytycyzm...). W szczególności natura poznania teologicznego, w odróżnieniu od tej właściwej innym naukom, które dotyczą poszczególnych ludzkich aspektów lub określonych funkcji intelektu człowieka czy jego ducha, odwołuje się do całości ludzkiej egzystencji. To zaś, jeśli się dobrze przyjrzymy, zależy od tego, że ostatecznym punktem, do którego zmierza tego typu poznanie, nie jest ani Pismo Święte, ani Tradycja, ani też Magisterium Kościoła, nie są nim treści zmysłu religijnego ani doświadczenie religijne czy mistyczne, ale raczej za pośrednictwem tego wszystkiego jest nim wspólnota, komunია Boskich Osób, sam Bóg żyjący. Gdyby wszystkie typy poznania mieszczące się w obszarze teologii zagubiły tę cechę skutecznej drogi do nawiązania relacji pomiędzy człowiekiem, który poszukuje i studiuje, a Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym, stałyby się

come ricerca dell'insperato, „Il Nuovo Areopago” 2 (1992), s. 7 i n.; A. Scola, *E tutti saranno ammaestrati da Dio*, Grosseto 1993.

⁵ Newman, który długo medytował nad znaczeniem i sposobami przekazywania wiedzy, stwierdził w związku z tym: „Nie ma prawdziwego rozszerzenia ducha gdzie indziej, jak tylko tam, gdzie istnieje możliwość ujmowania wielości przedmiotów z jednego punktu widzenia i postrzegania tej wielości jako całości; odnalezienia przez każdego właściwego dla niego miejsca w uniwersalnym systemie, dostrzeżenia wartości każdego człowieka i ustanowienia relacji odrębności w stosunku do innych ludzi [...] Umysł, który posiada to autentyczne oświecenie nie postrzega nigdy jakiegos fragmentu niezmiernego przedmiotu wiedzy bez zauważenia, że jest on tylko jego niewielką częścią i bez powiązania go z całością oraz nawiązania z nią relacji. Sprawia on, że każdy pewny element prowadzi do wszystkich innych. Stara się przekazywać wszędzie odbłask całości, do tego stopnia, że owa całość staje się w myśli czymś w rodzaju formy, która przenika i wkracza we wszystkie składające się na nią części i nadaje każdej z nich ściśle określone znaczenie” (J. H. Newman, *L'idea di università*, w: *La ricerca della verità*, (antologia pism pod red. G. Velocci), EMP, Padova 1983, s. 207, tł. pol., *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990. Znaczące może być również przywołanie tematu jedności poznania zawartego w pojęciu *Weltanschauung* Romano Guardiniego. W perspektywie, różnej od tej reprezentowanej przez angielskiego Kardynała, niemiecki myśliciel dokonuje refleksji nad wolną od utylitaryzmu kontemplacją konkretnej rzeczywistości w jej wszechogarniającej jedności: por. R. Guardini, *Natura di Weltanschauung cattolica*, w: *Scritti filozofici*, t. I, Fabbri, Milano 1964, s. 273–292.

fragmentami historii albo filozofii religii, przestając być teologią w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu⁶.

Jeśli teologia jest drogą prowadzącą do spotkania człowieka z Osobami Boskimi, to nosi ona w sobie rysy wskazujące na „dramatyzm” spotkania.

Zwróciliśmy już uwagę na jeden z nich, stwierdzając, że spotkanie między osobami, a *tym bardziej* spotkanie z Tajemnicą Trójjedynego Boga, domaga się pełnego zaangażowania uczestniczących w nim osób. To pociąga za sobą stałe napięcie utrzymywania nauki teologicznej włączonej w wydarzenie tego spotkania, które zawsze ją zawiera i nadaje jej rację bytu. Dzięki swojemu umiejscowieniu teologia spełnia niezastąpioną rolę: reprezentuje realny sposób nawiązywania relacji, trwania w obrębie rzeczywistej relacji, sprzeciwiający się wszelkiemu niebezpieczeństwu intelektualnej abstrakcji (separacji). W doświadczeniu spotkania i relacji człowieka z Bogiem *coś się wydarza*, a refleksja teologiczna uczestniczy w tym wydarzeniu, rozważając to, co się wydarzyło; nie uczestniczy w tym *a posteriori*, jakby z zewnątrz, ale odkrywa, że jest jego zasadniczą częścią. Doświadczenie ma już swój „logos”, który jako właściwy horyzont wprawia w ruch refleksję teologiczną⁷. Odnosi się to do każdego sektora i dziedziny *świętej doktryny*. Dana dyscyplina, która nie opierałaby się na takim realizmie, straciłaby swoje powiązanie z centrum, a zatem zatraciłaby swoją celowość.

Drugą charakterystyczną cechą tego szczególnego przypadku wzajemnego poznania osób, jakim jest spotkanie Boga z człowiekiem, jest samoobjawienie. Człowiek nie może poznać Boga, jeśli On mu się nie objawi. Może to uczynić tylko w wypadku, gdy Bóg mu się objawi. Ponadto, jeśli poznanie ma na celu spotkanie z Osobami Boskimi, to nie jest możliwe żadne oddziaływanie na absolutną wolność owego Kogoś Innego w objawianiu lub nieobjawianiu siebie człowiekowi. Wpływa to decydująco na samą formę teologicznego poznania w całej jej rozciągłości i głębi. Teolog, który chce pogłębić swoje poznanie Tajemnicy Boga Trójjedynego, powinien zabiegać o przyjaźń Tego, którego chciałby poznać, mając przy tym jasną świadomość, że to, co uda mu się poznać, będzie darem tego Kogoś Innego i że mimo wszystko Jego miłość *przewyższa wszelką wiedzę*⁸. Powraca tutaj z mocą natura wydarzenia właściwego istocie chrześcijaństwa. Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest samoobjawieniem się Boga. Jezus Chrystus, dla teologa uprawiającego *scientia fidei*, jest drogą (*metodą*), prawdą (*treścią*) i życiem (*communio personarum – wspólnotą osób*).

⁶ Jan Paweł II stwierdza lapidarnie: „Cały entuzjazm teologicznego poznania powinien ostatecznie prowadzić do Boga samego” (*Do wykładawców teologii*, Altötting – Niemcy, 18 października 1980). Jest to zasada podstawowa, ale brzemienne w skutki dla epistemologii teologicznej. Wypaczając lub umieszczając gdzie indziej cel poznania, zafalszowuje się i zniekształca całą jej konstrukcję, a co za tym idzie samą jej naturę.

⁷ A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Ares, Milano 1996, s. 113–127.

⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Gloria*, t. 1, Jaca Book, Milano 1975, s. 142 i nn.

Trzecia szczególna cecha refleksji teologicznej wiąże się właśnie z samoobjawianiem się Pana, który objawia nam siebie w życiu Kościoła, w badaniu Pisma Świętego, w miłosiernej miłości, w modlitwie i na wszystkie sposoby wybrane przez Niego samego. To zaś skłania do współzależnego *objawienia* się człowieka samemu sobie, a zatem stwarza warunki do odnowionej otwartości i odnowionego spotkania. Ten dynamizm stoi u podstaw płodności refleksji teologicznej i wciąż nowego powracania do źródła Tajemnicy Boga, które możemy odnaleźć w wielkiej teologii i mistyce. Nie jest bowiem możliwe poznanie Boga bez poznania siebie samego, a zatem odnowione poznanie Boga nie może się dokonać bez odnowionego doświadczenia i poznania samego siebie. Można by powiedzieć, że chrześcijańskie poznanie teologiczne ma wciąż odnawianą formę teandryczną (bosko-ludzką).

Można wskazać na dwie konsekwencje tej współzależności. Przede wszystkim, mówienie (*Wort*) teologa chrześcijańskiego o Tajemnicy Boga, nie może być niczym innym, jak tylko odpowiedzią (*Ant-wort*) na słowo samego Boga. Jednakże odpowiedź angażuje całą jego osobę, stopniowo przemienianą przez jego uczestnictwo w dialogu z Bogiem. Dlatego najpiękniejsze stronicy prawdziwej teologii chrześcijańskiej mają charakter ontologicznego świadectwa tych, którzy je pisali. Teolog nie jest już podobny do starotestamentalnego Proroka, który musiał głosić Słowo, które jeszcze nie stało się Ciałem. Chrześcijanin, a więc również chrześcijański teolog, głosi Słowo, które jest Osobą. Słowo przyjęło postać Człowieka. Dlatego teolog jest w pewnym sensie zmuszony, poza wszelką intencjonalnością, dawać świadectwo ontologiczne: kiedy mówi on o Chrystusie, może to robić; tylko ukazując Chrystusa, który żyje w nim, w jego człowieczeństwie⁹. Inaczej jego mówienie i spekulowanie wystawiają się na niebezpieczeństwo podejmowania zagadnień, które siłą rzeczy są mu obce: nauka nie jest już powiązana z *wiedzą*, nie towarzyszy już prawdziwemu poznaniu.

Tutaj nie chodzi przede wszystkim o *fides quaerens intellectum* (wiarę poszukującą zrozumienia), ile raczej o *fides quaerens Jesum Christum* (wiarę szuka-

⁹ Obecność Chrystusa w wierzącym ma charakter sakramentalny, który z jednej strony nigdy nie usuwa rozróżnienia pomiędzy Stwórcą a stworzeniem (*dissimilitudo*), z drugiej zaś nie pozwala na zredukowanie Chrystusa do sposobu, w jaki chrześcijanin Go doświadcza, a co za tym idzie, nie pozwala zredukować teologii do jakiejś autobiografii „duchowej”. Obiektywny ślad tej obecności nie ujmuje niczego podmiotowości, wręcz przeciwnie, buduje ją i umacnia. Sama tematyka teologii jako *scientia fidei* może się okazać jednostronna i w końcu może zboczyć z właściwej drogi, gdy zaniedba się potrzebę nawrócenia i dostosowania się do Chrystusa, który w swojej pozytywnej inności pozostaje zawsze poszukiwanym obliczem. Tematyka, wskazująca na konieczność przejścia „od teologii do teologa”, od obiektywności nauki do subiektywności doświadczenia i religijnej opinii, chociaż w sensie różnym od tego, który tutaj proponujemy, została otwarcie przedstawiona i usystematyzowana w: J. P. Jossua, *Une foi exposée*, Paris 1976 (razem z P. Jaquemont i B. Quelquieu) oraz w: Ch. Duquoc, *La confession ecclésiale de la foi et le „je” de la théologie*, „Le Supplément” 133 (1980), s. 294–308. Z nowszych publikacji trzeba wskazać na tom poświęcony tematowi „teologa” wydany przez Wydział Teologiczny Północnych Włoch (AA. VV., *Il teologo*, Glosa, Milano 1989), który podejmuje zarysowaną tutaj tematykę.

jącą Jezusa Chrystusa), a ponieważ pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje, można również powiedzieć, że chodzi o *homo quaerens Jesum Christum* (człowieka szukającego Chrystusa), rozumiejąc przez człowieka osobę ochrzczo-
ną, która otrzymała dar obiektywności *fides Christi*.

W tych spostrzeżeniach zawarta jest pewna przesłanka, którą być może należałoby wydobyć na światło dzienne. Niektóre epistemologie teologiczne, a jest ich niemało, utożsamiają podmiot poznania teologicznego z intelektem, tracą przy tym z oczu całość bytu i istnienia człowieka wezwanego do poszukiwania i doświadczania spotkania¹⁰. Jednakże poznanie zachodzące między osobami, także na poziomie międzyludzkim, nie pokrywa się nigdy z pośrednictwem czysto intelektualnym. To właśnie owo szkodliwe utożsamianie tego, co ludzkie z tym, co intelektualne i tego, co intelektualne z tym, co duchowe przyczyniło się do rozdziału między teologią a duchowością. To wewnętrzny podział tego, co chrześcijańskie spowodował wewnętrzny podział teologii.

Kolejna konsekwencja ścisłego powiązania Tajemnicy Boga z tajemnicą człowieka jest jeszcze bardziej istotna, gdyż wiąże się z fundamentalną dynamiką wcielenia Słowa. Święty Ireneusz mówi o Chrystusie jako o Tym, który staje się człowiekiem i uczy się człowieczeństwa, poznaje język bycia człowiekiem, aby właśnie w tym języku, głosić Tajemnicę Ojca¹¹. W Chrystusie człowiek, jego egzystencja, a nawet śmierć (*lingua tertia*) stają się językiem Boga. Teolog zatem powinien w Chrystusie nauczyć się języka człowieka, tego języka, którym jest sam człowiek, i którym jest On sam, aby móc w nim „wypowiadać” tajemnice Boga. Teologia przyjmuje więc formę chrystologiczną. Istotnie, Chrystus jest *Theo – logos* i działanie Boga w Chrystusie wyznacza ostateczny kształt każdej możliwej *theo – logii*. W Chrystusie nie można oddzielić Jego bycia „Słowem” od bycia „Osobą”, tak jak niemożliwe jest oddzielenie Jego człowieczeństwa od bóstwa. Przyjęcie „postaci sługi” jest pierwszym słowem, w którego obrębie wypowiada On wszystkie inne. To określa raz na zawsze *ethos* każdej prawdziwie chrześcijańskiej teologii.

Właśnie ze względu na przyjęcie człowieka jako języka Boga w Jezusie Chrystusie teolog chrześcijański nie może czynić „tak, jak Mojżesz, który zakrywał sobie twarz [...]. My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 13.18). Chrześcijański teolog powinien odsłonić twarz, nie tyle po to, by można było dostrzec niepowtarzalność „jego” oblicza, ile raczej, by w tej niepowtarzalności, posiadającej boskie źródło „jakby w zwierciadło jaśniała chwała Pańska”. W innym fragmencie tego samego listu św. Paweł mówi o Bogu, „który rozbłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością pozna-

¹⁰ Zob. W. Kasper, *Cristologia e antropologia*, w: *Teologia in Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, s. 202–225; A. Ruiz-Retegui, *Algunas consideraciones sobre la antropologia implicata en la cristologia de Hans Urs von Balthasar*, w: „Scripta Theologica” 27 (1995), s. 459–491.

¹¹ Zob. *Adv. Haer.*, III, 20, 3.

nia chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Co oznacza odsłonięta twarz, w której jak w zwierciadle odbija się chwała poznania Ojca, która rozbłyśka na obliczu Chrystusa? Związek między „obliczem” jako *proprium* osoby i *theologein* jest związkiem o fundamentalnym znaczeniu. Jezus Chrystus jest w pełni „osobą” i „uosabia” On ludzi, umożliwiając im uczestnictwo w Nim. Ostatecznie nie można być sobą, niejako wysuwając się przed Chrystusa albo znajdując się poza Nim. A zatem *ukształtowanie się na wzór* Chrystusa, swoiste dopasowanie się do Niego łączy się ze stawaniem się w pełni osobą. Ukazanie własnego oblicza, wiąże się z ukazywaniem tego oblicza, którego ono jest odbiciem, a zatem z ukazywaniem „Chrystusa w nas”. W uprawianiu teologii osobowość Chrystusa odsłania coś z siebie w naszej osobowości i poprzez nią. Tutaj można dostrzec ciężar sakramentalnej logiki związanej z odpowiedzialnością teologa.

W tej optyce można dostrzec inną cechę ważną dla teologa i teologicznego poznania. „Martyrologium jest źródłem wszelkiej teologii”¹². Życie i słowa Chrystusa mają charakter świadectwa. Jego mówienie o Ojcu jest świadczeniem o Nim i oddawaniem Mu chwały. Komunia z Ojcem stoi u początku wszystkiego, kim jest Syn i co czyni. Jego bycie świadkiem (*marturein*) dokumentuje to, że Jego tożsamość zakorzeniona jest w komunii. Kto Go spotyka i angażuje się w bycie z Nim, zostaje włączony w tę komunie, która nadaje życiu formę świadectwa. Ontologia komunii wymaga, aby życie było przeżywane w formie świadectwa.

W chrześcijańskiej dynamice życia jako świadectwa zawarta jest tajemnica istotna dla jedności podmiotu teologicznego poznania: jedność chrześcijańska nie jest ani monastyczna, ani przesadnie pluralistyczna, jest ona *communio personarum in divinis*. Ma to bezpośredni związek z samą epistemologią teologiczną. *Etos* świadectwa jest ostrzejszy od wszelkiego krytycyzmu, także wtedy, gdy szermuje on kategoriami chrześcijańskimi, aby wykazać większy potencjał krytyczny w porównaniu do tego, jaki reprezentuje *inteligencja* tego świata. Istotnie, stopień krytycyzmu nie stanowi ostatecznego kryterium wartości teologii¹³.

Przeprowadzone dotąd rozważania prowadzą nas do uznania, że fragmentaryzacja podmiotu poznania stoi u podstaw fragmentaryzacji wiedzy teologicznej. A zatem, to przede wszystkim na tym poziomie powinno się poszukiwać *a priori* nauki teologicznej, wewnątrz hermeneutyki uwarunkowań historycznych, społecznych, egzystencjalnych, pośród analizy lingwistycznej lub kulturowej.

¹² Jan Paweł II, *Do uczestników Kongresu Teologicznego w Lublinie*, 15 sierpnia 1991, s. 5–6.

¹³ R. Kosellek, w swoim studium zatytułowanym *Critica illuminista e crisi della società borghese* (Il Mulino, Bologna 1972), ukazał historyczne i kulturalne korzenie pojęcia i nastawienia „krytycznego”. Geneza tego pojęcia, które stało się niezbędne również w teologii (byłoby czymś absurdalnym nawoływać do powrotu do postawy przed – krytycznej), w rzeczywistości dokonała się w jednym z momentów największego upadku wiedzy teologicznej w społeczeństwie europejskim. Dopiero gdy osłabła świadomość powszechności religii chrześcijańskiej, po wojnach religijnych w XVII w. na jej miejsce nabiera znaczenia alternatywna powszechność krytyki. Pojęcie krytyki może stać centralnym w teologii tylko po przewartościowaniu jego sensu.

Jeśli to wszystko jest prawdą, to można wyciągnąć wniosek, że tylko od podmiotu wewnętrznie zintegrowanego, ujednoliconego (taki był pierwotny sens doświadczenia i pojęcia „mnich” w środowisku chrześcijańskim) można oczekiwać teologii, która nie byłaby już rozproszona i bezsilna w nawiązaniu relacji z Tajemnicą¹⁴. W tym punkcie pojawia się jednak inne naglące pytanie o kryteria prawdy, a zatem o przesłanki niezbędne teologowi do uprawiania teologii opartej na całości składających się na nią obiektywnych i subiektywnych czynników.

Pełna odpowiedź na to pytanie ukazałaby, że kryteria prawdy, warunki prawdziwości doświadczenia chrześcijańskiego, są jednocześnie również warunkami, jakie powinno spełniać poznanie teologiczne i jego podmiot¹⁵.

2. JEDNOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Powracamy do pytania, jakie postawiliśmy sobie na początku: czy można dzisiaj, na naszych uniwersytetach i w seminariach, oferować studentom jedną, zunifikowaną wiedzę teologiczną, czy też trzeba, siłą rzeczy, ograniczyć się do ukazywania całej serii różnorodnych treści w najlepszym wypadku dających się zestawić obok siebie? O tym, że nie jest to pytanie wyłącznie retoryczne, wiedzą dość dobrze ci, którzy w tych instytucjach wykładają. Zresztą owo zakłopotanie potwierdza się na różne sposoby, co było przedmiotem różnorodnych badań¹⁶.

Teraz zaś, właśnie przekonanie o wychowawczym wymiarze przekazywania wiedzy teologicznej ukazuje nam drogę do znalezienia odpowiedzi na to pytanie.

Wychowanie jest jednym z najważniejszych wyrazów owej *communio personarum* (komunii osób)¹⁷, o której już wspominaliśmy. To w obrębie owej wspólnotowej relacji komunii pomiędzy nauczycielem i uczniem dokonuje się i rozwija przyswajanie wiedzy¹⁸. Jest ono owocem udziału w tym procesie przedmiotu po-

¹⁴ J. Ratzinger szeroko podjął ten temat m.in. w dwóch książkach: *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993; *Prawda w teologii*, Wyd. M, Kraków 2001, zob. tenże, *L'interpretazione biblica in conflitto*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, pr. zbior., Piemme, Casale Monferrato 1991, s. 93–126.

¹⁵ Zob. A. Scola, *Esperienza cristiana e teologia*, w: *Questioni...*, s. 113–127.

¹⁶ W związku z tym odsyłamy czytelnika do literatury już przez nas cytowanej w: S. Muratore, *Teologia e formazione...*

¹⁷ Por. B. Bertrand, *Essere figlio: ricevere un'origine*, „Il Nuovo Areopago” 2 (1992), s. 21.

¹⁸ Przypomniał o tym Ojciec Święty w przesłaniu skierowanym do wspólnoty akademickiej Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego z okazji rozpoczęcia roku akademickiego 1996/97: „Prawdziwa wspólnota profesorów, studentów i tych wszystkich, którzy z różnych tytułów działają w tym środowisku, stanowi naturalną przesłankę do faktycznej i pożytecznej współpracy w opracowywaniu rozmaitych tematów i treści. Gdyby zabrakło doświadczenia wspólnoty, zabrakłoby podstawowego warunku, na jakim opiera się eklezjalny wymiar *intellectus fidei*, jak też ogromny potencjał kreatywności, pracy twórczej, która jest z nim ściśle powiązana” (Jan Paweł II, *Messaggio alla PUL in occasione dell'Apertura dell'Anno Accademico 1996–1997*, „Nuntium” 1 (1997), s. 13). Zob. także refleksje: J. Guittou, G. Pittau, A. Pérez de Laborda, V. Hösle, G. Giorello, J. Robinson, R.

znania (wraz z odpowiednimi warunkami metodologicznymi, które pociągają za sobą ten przedmiot) i subiektywności (wychowawcy i wychowanka)¹⁹. Są to dwa czynniki składające się na dynamikę poznania. Stwierdzenie, że przedmiot wiedzy teologicznej uległ rozbiciu i fragmentaryzacji, nie jest wystarczające, aby dojść do konkluzji, że niemożliwe jest całościowe, ujednoczone przyswajanie tejże wiedzy. Byłoby to stwierdzenie zubażające fenomen uczenia się, gdyż nie liczyłoby się należycie z podmiotowością, a więc subiektywnością tego, kto tę wiedzę przyswaja. Z cząstkowego charakteru jednego z elementów wyciągałoby się wniosek o czątkowości całego zjawiska przyswajania wiedzy, z pominięciem pytania, czy inny czynnik (właśnie subiektywność) jest w stanie zaoferować mu jedność. Jednakże w naszym przypadku stwierdziliśmy już, że poważne rozbicie, fragmentaryzacja, na którą cierpi teologia, to właśnie fragmentaryzacja podmiotu. Mimo to, jeśli spojrzymy na podmiot wiedzy teologicznej przede wszystkim z całościowej perspektywy dramaturgii spotkania, zdamy sobie sprawę, że nigdy nie traci on ostatecznej zdolności dotarcia do zasady jednoczącej. Jest ona związana z samą ontologią ludzkiego „ja” i domaga się znalezienia drogi umożliwiającej wyrażenie się w relacji wychowawczej nauczyciel – uczeń. Ten ściśle pedagogiczny wymiar działania poznawczego stanowi środek, którym człowiek oraz wychowująca wspólnota mogą zawsze dysponować, niezależnie od historycznej sytuacji rozbicia, fragmentaryzacji, w jakiej znajduje się przedmiot, a nawet pomiot jakiejś wiedzy. Z tego powodu fragmentaryzacja podmiotu poznania teologicznego może wpływać, również bardzo poważnie, co rzeczywiście ma miejsce, na ową jednoczącą zdolność, która ma istotne znaczenie dla podstawowego doświadczenia spotkania między „ja” i rzeczywistością. Nie jest jednak w stanie jej całkowicie wyeliminować.

Ponadto, pytanie, jakie sobie postawiliśmy, zmienia się w inne, następujące: jakie są charakterystyczne cechy epistemologiczne właściwe owej syntetycznej zasadzie, która umożliwia jednolite, całościowe przekazywanie i przyswajanie wiedzy również wtedy, gdy wokół panuje fragmentaryzacja? Tutaj, oczywiście, problem nie dotyczy tylko teologii, ale nabiera znaczenia uniwersalnego, które w naszym przypadku, co wypadaloby przypomnieć, nie przestaje jednak odnosić się do rozumowania teologicznego²⁰.

Gdy mówimy o właściwościach epistemologicznych, mamy na myśli czynniki wchodzące w grę przy poznaniu rzeczywistości przez człowieka. Stąd staje przed nami, po raz kolejny, niewyczerpany problem prawdy²¹. W tej perspekty-

Gerardi związane z tym przesłaniem, w: „Nuntium” 1 (1997), s. 19–39. Zob. ponadto kolejne refleksje: M. Sabbah, D. J. Andrés Gutiérrez, L. P. Gauvreau, G. Villapalos Salas, M. Augé, G. L. Falchi, F. Marinelli i J. M. Sánchez Caro, „Nuntium” 2 (1997), s. 170–192.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Messaggio alla PUL...*, 12.

²⁰ Por. G. Colombo, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, gdzie ukazane jest, że fragmentaryzacja przedmiotu i podmiotu wiedzy zależy od oddzielania, jednocześnie historycznego i teoretycznego, rozumu (abstrakcyjnego, absolutnego) od wiary.

²¹ Prawdy, a nie po prostu pewności: por. T. Citrini, *Sull'insegnamento...*, s. 62.

wie, epistemologiczny dyskurs powinien przeanalizować strukturę aktu świadomości, który „ma na celu” rzeczywistość. Inaczej mówiąc, jak dokonuje się owo *adaequatio intellectus et rei* uznane przez klasyczną tradycję za podstawowy czynnik metodologiczny prawdy²². W tym miejscu ograniczymy się tylko do przywołania dwóch właściwości rozumu w szerszym znaczeniu, w obrębie aktu poznawczego: otwarcia pełnego i receptywnego²³.

2.1. Integralna otwartość rozumu

W procesie poznania rozum wchodzi w relację z przedmiotem poznania przez pełne (integralne) otwarcie, ukazując tym samym miarę „odpowiednią” do całej rzeczywistości. Ta podstawowa cecha rozumu – pełna, tj. integralna otwartość – nie jest oczywiście synonimem wszechmocy. Nie chodzi tutaj o postulat rozumu nieskończonego; „pełna” oznacza raczej to, że rozum angażuje wszystkie swoje właściwości (pamięć, percepcję, projekcję, indukcję, dedukcję, spekulację...) w odniesieniu do całej rzeczywistości, chociaż dokonuje tego w sposób dyskursywny i ograniczony²⁴. Z powodu dyskursywności musi on przebiegać od jednego przedmiotu do drugiego, nie roszcząc sobie pretensji do objęcia ich wszystkich razem; z powodu swojej skończoności, mimo iż potrafi on się zanurzyć w tajemnicę (*capax Dei*), nie może on się do niej dostosować²⁵.

Jednakże nie chcemy tutaj koncentrować się na dobrze znanych ograniczeniach rozumu. Po prostu chcemy zauważyć, że owa pełna otwartość na całą rzeczywistość jest warunkiem pozwalającym rozumowi być i pozostawać „jednością” nie tylko przy każdym jednostkowym akcie poznawczym, ale także w czasie

²² Mówię o podstawowym czynniku, aby zwrócić uwagę na zastrzeżenia filozofii personalistycznej: „Jak powszechnie wiadomo, Tomasz z Akwinu zdefiniował prawdę jako zgodność ducha (rozumu) z rzeczywistością. Filozofia personalistyczna okresu międzywojennego i wczesnego powojennego w wyniku ostrej krytyki zwróciła uwagę na niewystarczalność tej definicji. Z pewnością ta formuła nie wypowiada wszystkiego, ale ukazuje to, co istotne: postrzeganie prawdy to zjawisko, które sprawia, że człowiek jest w zgodzie z istnieniem, jest jedno z tajemnicą bytu. To oznacza, że »ja« i »świat« »łączą – się – w – jedno«, że następuje zgoda i harmonijne współbrzmienie, bycie ofiarowanym jednocześnie i bycie oczyszczonym” (J. Ratzinger, *Natura e compito...*, s. 39–40).

²³ Nie w znaczeniu władzy oddzielonej od woli: por. A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, w: AA.VV., *L'Evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, s. 48 i nn.

²⁴ Kardynał J. H. Newman w swoich dysputach uniwersyteckich następująco opisuje swoje radykalną otwartość: „Rozum jest tą władzą umysłu, poprzez którą otrzymuje się, poza sferą zmysłów, poznanie rzeczy zewnętrznych w stosunku do nas, bytów, faktów, wydarzeń. Dzięki niemu poznajemy nie tylko rzeczy naturalne czy niematerialne, nie tylko rzeczy teraźniejsze, przeszłe czy przyszłe, ale mimo ograniczenia swojej mocy, gdy spojrzy się nań jako na pewną władzę, jest on nieograniczony w swoim zasięgu, jakkolwiek z pewnością u różnych jednostek również w ich zasięgu. Rozum sięga granic wszechświata i tronu Boga, niezależnie od nich” (J. H. Newman, *Sermone uniwersitari*, XI, 6–9, cyt. za: tenże, *Il cuore del mondo. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano 1994, s. 42).

²⁵ Por. DS 3005.

przetwarzania, zazwyczaj zorientowanego na organiczną całość, wiedzy z danego zakresu. To, że rozum, za pomocą wszystkich swoich właściwości, zachowuje swoją jedność w procesie poznawczym, to znaczy wciąż pozostaje „jeden”, zakłada jedność podmiotu. Może nam tutaj pomóc pewien przykład. W akt świadomości, dzięki któremu *rozpoznaję* mojego ojca, zaangażowany jest rozum zarówno z jego zdolnością pamięci (przeszłość), percepcji (teraźniejszość), jak i projekcji (przyszłość). Tylko dlatego, że mój rozum jest „jeden”, ponieważ ja jestem „jeden”, mój akt świadomości nie zostaje rozbity, niejako rozczłonkowany przez te trzy czynniki. Patologia rozumu zarówno natury endogenicznej (z przyczyn wewnętrznych), jak i ezogenicznej (z przyczyn zewnętrznych) powstaje wówczas, gdy akt poznawczy ulega fragmentaryzacji w postrzeganiu rzeczywistości.

2.2. Receptywność rozumu

Poprzez ową pełną otwartość rozumu na całą rzeczywistość ukazuje się inna istotna właściwość rozumu. Hans Urs von Balthasar definiuje ją za pomocą kategorii receptywności: „Podmiot staje się receptywny w sensie najbardziej uniwersalnym. [...] Receptywność wyraża przywoławczą rolę innego bytu, postawę otwartości sprowokowaną przez coś innego niż własna, subiektywna przestrzeń wewnętrzna, oznacza oczy otwarte na wszystko, co istnieje i co jest prawdą. Receptywność wyraża zdolność i możliwość przyjęcia w swoim domu obcej rzeczywistości i przygarnięcie jej”²⁶. Receptywność została zdefiniowana, za pomocą pięknej metafory, jako „zdolność do przyjęcia, dzięki owemu bytowi, daru jego własnej prawdy”²⁷. Ta receptywność nie jest pasywnością, a wręcz przeciwnie jest dynamicznym wyrazem „nieskażonego i żywego intelektu człowieka”²⁸.

Baltasariański obraz kolejny raz potwierdza wrodzoną, niejako aprioryczną zdolność podmiotu do jedności. Ten, kto otrzymuje, nawet jeżeli dary są liczne, jest sam w sobie zdolny do jedności: zasadą jednoczącą jest niezbywalny charakter racjonalnej natury podmiotu otrzymującego „dar”. Oczywiście, nie oznacza to, że w rzeczywistości jako takiej nie ukazuje się jedność wielości; wręcz przeciwnie, patrząc z tego punktu widzenia, trzeba stwierdzić, że przez wielość bytów Najwyższy Byt przemawia do rozumu, odsłaniając mu jego zdolność do receptywności. Stąd nie ma prawdziwego poznania, jeśli nie istnieje autentyczne zaangażowanie w rzeczywistość, którą chce się poznać. W ten sposób zostaje przywrócona właściwa hierarchia pomiędzy doświadczeniem a wiedzą. Możemy to

²⁶ H. U. von Balthasar, *Teologica*, I, Jaca Book, Milano 1987, s. 48.

²⁷ Tamże, s. 49.

²⁸ Tak twierdzi Newman, który „przywraca rozumowi swoje miejsce. Jest to władza, jaką posiadają konkretne osoby zanurzone w wir namiętności, relacji, historycznych okoliczności. Nie jest to po prostu jakiś pasywny zbiornik zmysłowych wrażeń, odczuć ani też władza, która wypełnia swoje prawdziwe zadanie w kartezyjańskim czy lockiańskim świecie czystej matematyki” (J. Hass, *La ragione al. suo posto*, w: AA. VV., *John Henry Newman. L'idea di ragione*, Jaca Book, Milano 1992, s. 102).

wyczytać w znanym stwierdzeniu szkoły tomistycznej: *Prius vita quam doctrina, vita enim ad scientiam veritatis perducit*²⁹ (Najpierw życie, potem doktryna, życie bowiem prowadzi do prawdziwej wiedzy).

To, co istnieje odsłania się, angażując podmiot. Istotnie, sama prawda jakiegoś bytu polega na jego odsłanianiu się³⁰. „Prawda, *a-letheia*, to nie ukrywanie się bytu”³¹. Rzeczywistość opowiada o sobie; jest ona komunikacją istnienia, jego samodzielnianiem się przez ukazywanie się bytów. Tym, co jest właściwe aktowi poznawczemu, jest przyjęcie tego „wyznania” rzeczywistości (byt, który objawia istnienie) i danie o nim świadectwa. Na tym podstawowym poziomie rozumu powraca kwestia międzyosobowego (wspólnotowego lub, jak kto woli, komunalnego) charakteru poznania. Poznanie niesie w sobie zawsze relację, w której rzeczy udzielają się w swojej prawdzie i domagają się od podmiotu poznającego przyjęcia, uznania ich dobra, gdyż *bonum* jest *diffusivum sui*. *Bonum*, będące *principaliter in re*, jest ze swej natury komunikatywne. „Wyznanie”, jakiego dokonuje rzeczywistość o samej sobie, zakłada zawsze „kogoś”, kto będzie mógł je przyjąć, co sugeruje nam sama etymologia słowa: *cum – fateor*, uznać wraz z, przyjąć wraz z.

Dynamizm poznania jako „daru”, jako „wyznania”, nie jest nigdy ostatecznie zamknięty, gdyż tajemnica wpisana w każdy akt poznawczy³² popycha naukę do

²⁹ Na innym, bardziej epistemologicznym poziomie, można przypomnieć arystotelesowski aksjomat wykorzystany przez Akwinatę: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nie ma niczego w intelekcie, czego najpierw nie byłoby w zmysłach). Maritain wtórował temu stwierdzeniu, dodając swoje: *Pas de savoir sans intuitivité* (por. J. Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, s. 372–420). A zatem, nie ma poznania w pełnym znaczeniu tego słowa bez doświadczenia.

³⁰ H. U. von Balthasar, *Teologia...*, I, s. 41: „Prawda może więc na pierwszy rzut oka zostać zdefiniowana jako odsłanianie, odkrywanie, brak zamknięcia, nie ukrywanie się bytu. Owo nie ukrywanie się oznacza jednocześnie dwie rzeczy: z jednej i z drugiej strony ukazuje się byt”.

³¹ Tamże, s. 205.

³² Ten sam dynamizm rozumu prowadzi do potwierdzenia tajemnicy jako ostatecznego horyzontu rzeczywistości. To potwierdzenie stanowi szczyt rozumu. Przez nieustanne poszukiwanie prawdy ludzki rozum potwierdza istnienie tajemnicy jako owego ostatecznego *quid*, którego nie można zmierzyć, ale które objawia się jako fundament pełnego pasji poszukiwania i gwarancja uczciwości myślenia, określonego przez św. Augustyna jako *castitas animi* (czystość duszy) (por. *De Mendacio* VII, 110). Uszanowanie tej otwartości rozumu na tajemnicę wiąże się z uznaniem ostatecznej natury intelektu. Jest to charakterystyczne dla wielkich przedstawicieli myśli katolickiej: „Widzimy tutaj także Newmana, który przywraca rozumowi należne mu miejsce, podporządkowując go swojemu Stwórcy i czyniąc go wiernym odbiorcą prawdy Jego stworzenia. W ten sposób Newman unika rażącego, a czasami wręcz ateistycznego, materializmu brytyjskich empirystów, koncentrując się przy tym nadal na tym, co konkretne i akcydentalne [...] Cześć Newmana dla objawienia nie różni się zasadniczo od jego czci dla samej rzeczywistości. Jak mówi Richard Penesko-vic: »zachowywał on postawę pełnej szacunku akceptacji rzeczywistości«. Podchodził on do rzeczywistości z szacunkiem, ponieważ znał jej źródło” (J. M. Hass, *La ragione...*, s. 109). Na temat relacji między prawdą i tajemnicą/Bogiem Ratzinger stwierdza: „Nie jest możliwe uszanowanie przez dłuższy czas autonomii prawdy i jej godności, od czego w konsekwencji zależy godność człowieka i świata, jeśli nie nauczymy się widzieć w tym najgłębszej fizjonomii oraz godności samego Boga” (J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, s. 40).

nieustannych poszukiwań³³. Nieprzypadkowo von Balthasar mówi o dynamizmie poznania jako o dynamizmie miłości, gdzie osoba kochana i kochająca nigdy nie przestają zadawać sobie nawzajem pytań³⁴.

W pełnej otwartości rozumu na całą rzeczywistość i w jej zdolności receptywnej objawia się zatem niepodważalny wymiar jedności ludzkiego „ja”. W niej powinniśmy uznać warunek możliwego ujednoczonego, a więc charakteryzującego się jednością przyswajania wiedzy.

3. UWAGI KOŃCOWE

Jeśli teologia to *Theos Legon*, Bóg przemawiający³⁵ przez samoobjawienie się Jezusa Chrystusa³⁶, wówczas wiedza może się wypowiadać tylko przez uczestnictwo w tym jednym, jedynym podmiocie. Istotnie, wszyscy jesteśmy jedną wspólnotą uczniów³⁷, a Chrystus jest nauczycielem. Powinniśmy zatem rozumieć siebie jako jedno ciało, jeden organizm, w którym każdy spełnia swoje zadanie³⁸. W Średniowieczu nauczyciele nazywali uczniów *socjuszami*³⁹ właśnie po

³³ H. U. von Balthasar, *Teologia...*, I, s. 108: „Myśl może przybierać, jakie tylko chce postaci [...], wszystko to zostanie obalone na ziemię [...] przez prosty realizm faktu, że istnieje coś, co sprawia, że jakaś rzecz rozkwita z niczego, że istnienie potwierdza się w nieistnieniu, że doznaje ono niepojętej łaski bycia obecnym i ofiarowania się jako niewyczerpany przedmiot poznania”.

³⁴ Tamże, s. 28–29: „Miłość nigdy nie stawia pytań i nie jest pytana wystarczająco, ponieważ nigdy nie ma dosyć słuchania potwierdzającej odpowiedzi oraz pojawiania się za nową odpowiedzią nowego pytania, a za nową pewnością nowej perspektywy i otwarcia... prawda zaczyna się tylko od dążenia z miłością do rozwijania jej niewyczerpanego bogactwa”.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Dalla teologia di Dio alla teologia della Chiesa*, „Communio” 58 (1981), s. 5.

³⁶ „Doskonały dialog między Bogiem »Ojcem« a Jezusem »Synem« staje się objawieniem ziemskim (ekonomicznym) »dialogu« wewnątrzboskiego. [...] Całe życie Jezusa, we wszystkich jego przejawach, jest teologią, to znaczy objawianiem się Boga jako Ojca: przemawia On i otwiera swoje serce w Synu, Synu w całej jego pełni (także w cierpieniu, ale też i w Eucharystii), jest teologią wypowiedzianą przez Ojca” (tamże, s. 7).

³⁷ Jan Paweł II stwierdza: „Chrystus jest Nauczycielem, a my uczniami. Wszyscy: profesoriowie i studenci. Również Biskup Rzymu: wszyscy jesteśmy Jego uczniami” (*Homilia na inaugurację roku akademickiego kościelnych Uczelni*, 20 października 1995, „Osservatore Romano”, 22 października 1995).

³⁸ H. U. von Balthasar, *Dalla teologia...*, s. 8: „Także Jezus posługuje się wybranymi ludźmi, aby przekazywać swoją teologię Izraelowi; ponieważ On, jako człowiek, może istnieć tylko obok innych ludzi, stąd wybiera dwunastu już na początku swojej działalności i udziela im swojego autorytetu (*exousia*) głoszenia oraz do zmniejszania zasięgu oddziaływania duchów przeciwnych Bogu (por. Mk 3, 14). I znowu, obok głoszcicieli pojawiają się ci, którzy rozważają i wierzą. Co więcej, teraz oni, ponieważ Duch Boży »został wylany na wszelkie ciało, a także wszyscy, uczestniczą w profetycznym rozumieniu teologii Boga« (Dz 2, 17), mogą głębiej teologizować Stary Testament w swojej odpowiedzi Bogu. Mogą to czynić w zasadzie wszyscy i tym lepiej, im bardziej są święci, otwarci na Boga”.

to, by wskazać, że przekazywanie wiedzy rodzi się z współdzielenia życia⁴⁰. Na pytanie ucznia, nauczyciel powinien odpowiedzieć, otwierając swoje mieszkanie, ukazaniem mu swojego świata, zasady jednoczącej (porządkującej) jego wiedzę. Nauczyciel to ten, kto nie udziela studentom gotowych odpowiedzi, ale uczy ich myśleć, pomagała im stawiać prawdziwe pytania i daje im świadectwo swojej osobistej historii zaangażowania się w te same pytania.

³⁹ Por. F. Battaglia, *L'unità del sapere nelle prime università occidentali*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” (1955), s. 198.

⁴⁰ Kardynał Newman, w swoich uwagach na temat idei Uniwersytetu, przekazuje nam sugestywne intuicje na temat życia wspólnego w środowisku akademickim: „Chociaż studenci nie mogą pogłębiać znajomości każdej dyscypliny, która jest im oferowana, będą mieli przywilej przebywania w środowisku i pod kierownictwem osób razem posiadających komplet wiedzy [...]. Grupa ludzi światłych, specjalistów w swoich dyscyplinach, współzawodniczących ze sobą, jest zmuszona, przez sam fakt ich wspólnego życia oraz dla zachowania intelektualnego zadowolenia, do szukania porozumienia co do wymagań i wzajemnych stosunków między poszczególnymi materiami, w obrębie których prowadzą swoje badania. Uczą się oni szacunku do siebie, doradzania sobie wzajemnie oraz koleżeńskie pomocy. Tworzy się w ten sposób klimat czystej, jasnej myśli, atmosfera, którą oddycha również student, mimo że ze swej strony interesuje się on tylko niektórymi z tych wielu nauk. Czerpie on swoją korzyść z tradycji intelektualnej, niezależnej od każdego poszczególnego profesora i prowadzącej go w wyborze różnych materii, a jednocześnie pomaga mu we właściwej interpretacji tej przez niego wybranej” (J. H. Newman, *La ricerca della verità...*, s. 201). Autor *Grammar in Assent* dochodzi, wciąż w swoich rozważaniach na temat idei Uniwersytetu, do stwierdzenia wręcz paradoksalnego: jeśli musiałby on wybierać między Uniwersytetem, w którym zwolniono by studentów z chodzenia na wykłady i nagradzano dyplomami tych, którzy zdają pozytywnie egzaminy, a Uniwersytetem, który daje możliwość prawdziwego współdzielenia życia przez jego członków, także bez całego aparatu akademickiego, nie wahałby się paradoksalnie wybrać tego drugiego: „Zgromadźcie razem tłum młodych ludzi spragnionych wiedzy, szczerych, darzących się sympatią, bystrych obserwatorów! Pozwólcie im konfrontować swoje poglądy i mieszać się między sobą. Z pewnością dowiedzą się wiele jedni od drugich, nawet jeśli nie będzie tam nikogo, kto by ich nauczał. Konwersacje będą dla każdego równoznaczne z całą serią wykładów [...]. Oto jest to, co naprawdę jest w stanie kultywować ducha. Oto jest to, co pozwala zrozumieć, że wiedza to coś więcej niż pasywne wchłanianie treści. Tutaj można znaleźć to, co rzeczywiście coś daje. Coś takiego nie będzie mogło nigdy zrodzić się z gorączkowych wysiłków jakiejś grupy profesorów, którzy nie będą się darzyć wzajemną sympatią ani nie będą połączeni wspólnymi ideami, nauczających młodych ludzi, których nie znają lepiej niż znają się między sobą. Nie zrodzi się to nigdy, nawet jeśli będą poruszać wobec studentów wiele rozmaitych problemów, ale nie skoordynowanych przez żadną filozofię o szerokich horyzontach, a wszystko to będzie się działo trzy razy w tygodniu, trzy razy do roku albo raz na trzy lata, w lodowatych aulach studenckich albo przy okazji jakichś uroczystych rocznic” (tamże, s. 210 i nast.).

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

LA MANCANZA DELLA LIBERTA' INTERNA NEL CASO DI UN GRAVE DISTURBO DELLA PERSONALITA'

Gli atti umani provengono dalla consapevolezza e dalla libera scelta dirette da un chiaro intendimento della ragione. Il consenso matrimoniale inteso come scambio delle volontà dei nubenti è un atto umano. Perciò, per essere valido deve essere libero. Nella maggioranza dei casi la libertà di una persona che scambia il consenso non è intaccata, succede però che in certi casi intervengono dei fattori esterni oppure interni che possono limitare la libertà della persona e per questo intaccare il consenso espresso. In tali casi la manifestazione della volontà non sarà diretta a costruire il vincolo matrimoniale. Una di queste ipotesi può verificarsi in presenza di un disturbo della personalità grave in cui la libertà della persona viene limitata impedendola di esprimere il consenso valido. Nel presente lavoro vogliamo fermarci sul tema della libertà necessaria per contrarre validamente il matrimonio e della sua limitazione per causa di un grave disturbo della personalità.

1. INTELETTO E VOLONTA

Secondo la scuola tomista due sono le facoltà che intervengono nel processo decisionale. Si può parlare di due diverse facoltà dell'uomo che interagiscono nel processo che porta una persona ad una singola decisione: intelletto e volontà.

Il detto processo parte dall'intelligenza o meglio dall'intelletto che si articola in tre fasi successive: *cognitio* (la semplice conoscenza dell'oggetto, la fase dell'esplorazione della ricerca); *aestimatio* (l'oggetto viene riconosciuto come valore in se stesso e fatto proprio) e *electio* (la capacità di scegliere fra diverse soluzioni proposte dall'intelletto, la capacità di valutare gli argomenti "pro" e "contro" e anche la capacità di valutare dei doveri da assumere in un determinato stato di vita)¹.

¹ Cfr. A. Amati, *L'incidenza dell'immaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e giurisprudenza canonica (can. 1095)*, Roma 1993, p. 57.

Si inizia, quindi con un percorso astrattivo operato dall'intelletto per arrivare alla formulazione dei giudizi. Mentre l'astrazione tende a conoscere l'essenza della cosa, il giudizio a lo scopo di vedere l'esistenza o meno di una certa omogeneità tra due concetti²

Successivamente viene chiamata in causa la volontà della persona per un'adesione ragionevole e responsabile, che la coinvolge globalmente e la dirige verso l'azione³. Non basta, però, vedere chiaramente come si dovrebbe agire perché ne segua un comportamento adeguato⁴, anzi, sembra chiaro che tra intelletto e volontà, è quest'ultima che dirige una persona ad una decisione concreta. Non si può parlare di due fasi totalmente distinte, perché non accade mai che prima noi scegliamo i motivi, o dopo determiniamo a scegliere tale oggetto. A questa autodeterminazione giungiamo di solito per reciproca causalità dell'intelletto e della volontà⁵.

La distinzione reale però tra l'intelletto e la volontà sembra chiara. Infatti, è possibile il caso, in cui il giudizio di valore nella scelta di una delle diverse possibilità offerte dall'intelletto non avvenga necessariamente attraverso un processo intellettuale, ma tramite i diversi fattori affettivi che formando, e soprattutto rafforzando i motivi, spingono una persona ad una concreta decisione. Il peso determinante rimane però sempre nella competenza del giudizio pratico del valore che il soggetto emette »sia in forma imperativa, sia in forma comparativa«⁶.

D'altra parte, come scrive giustamente M.F. Pompèdda, la volontà segue l'intelletto soltanto per ciò che riguarda il bene universale, per quanto invece riguarda i beni particolari, non deve esistere un legame necessario tra intelletto e volontà, ma questa è libera di volere o non volere, e di volere questo o un'altro oggetto. Per questo, si può parlare, come vedremo più avanti, dei diversi disturbi che intaccano solamente la volontà e non intelletto come tale⁷.

2. LIBERTÀ NEL SENSO PSICOLOGICO

Parlando della libertà intesa nel senso psicologico bisogna prima distinguere questa da così detta libertà filosofica. Per una libertà filosofica bisogna intendere la libertà necessaria per un atto umano. Questa libertà presuppone la libera deliberazione

² Cfr. M. T. Romano, *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 CJC): dottrina e giurisprudenza*, Roma 2000, pp. 98–99.

³ Cfr. P. A. Bonnet, *La capacità di intendere e di volere nel matrimonio canonico*, Roma 1976, p. 147.

⁴ Cfr. L. Zani, *Psicologia e vita*, Milano 1967, p. 58.

⁵ Cfr. M. F. Pompèdda, *Nevrosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale*, in AA. VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Roma 1976, p. 63.

⁶ Cfr. M. F. Pompèdda, *L'incapacità consensuale*, „Ius Canonicum” 31 (1991), p. 118; R. Zavalloni, *La libertà personale – Psicologia della condotta umana*, Milano 1973, p. 101.

⁷ Cfr. M. F. Pompèdda, *L'incapacità consensuale...*, *op.cit.*, p. 118.

dell'intelletto e la sua capacità di fare un libero giudizio. La libertà nel senso psicologico significa la libertà da ogni influsso, circostanza, malattia, pressione il quale potrebbero rendere l'esercizio della libertà intesa filosoficamente impossibile. La libertà intesa nel senso psicologico acquista i diversi gradi ed in pratica significa l'assenza di ogni tipo di ostacolo o di pressione esterna oppure interna che potrebbe rendere l'impossibile l'esercizio della libertà intesa nel senso filosofico⁸.

Detto questo sembra chiaro che un'azione può essere considerata libera solamente quando deriva dalla capacità di valutazione, di determinazione e di libertà decisionale del soggetto, cioè quando è il risultato di una equilibrata integrazione della razionalità con l'incoscio. Quando manca questa capacità di valutazione o di determinazione, oppure viene ridotta o paralizzata la volontà della persona, un'azione non può essere assolutamente considerata libera⁹. Quindi, nel momento in cui l'uomo, avendo le condizioni richieste per agire, è pure capace di scegliere di fare o meno una determinata cosa, oppure di compiere o non compiere una determinata azione, può essere considerato libero, quindi si può parlare della così detta "libertà psicologica" della persona¹⁰.

Chiaramente il valore per essere riconosciuto dall'uomo non può essere concepito come la coercizione esercitata da un elemento esterno, ma come qualcosa che già è in lui e per lui. La libertà, però, non significa andare in qualsiasi direzione, sotto la guida di qualsiasi istinto, significa invece convertire ciò che l'uomo ha inteso come valore in un motivo efficace e causa d'azione¹¹. Se la libertà dell'uomo deve essere affermata e riconosciuta, ciò non di meno non possiamo negare che egli subisca condizionamenti nel suo agire quotidiano ed anche nelle scelte fondamentali della propria esistenza. Sappiamo cioè che l'uomo è libero, ma non sconfinatamente libero: egli non è libero della propria natura di essere corporeo, socievole, sessuato ecc.; non è libero di tendere verso il bene; non può sottrarsi ad una certa dipendenza dal mondo, dalla società e dalla storia; la libertà è infine condizionata dalle passioni¹².

L'uomo, quindi, non può essere privo dei diversi difetti, debolezze, delle diverse frustrazioni o disturbi di carattere. La capacità di determinazione, la volontà considerata come libera, non presuppone affatto una mancanza di pulsioni, ma «esige che tali impulsi non siano di tanta gravità da determinare la volontà»¹³. Quello che conta, quindi, e che si presenta più importante per noi, è vedere se ed in quale modo i

⁸ W. Ommeren, *Mental Illness Affecting matrimonial consent*, Washington 1961, pp. 76-77.

⁹ Cfr. J. M. Pinto Gomez, *L'immaturità affettiva nella giurisprudenza rotale*, in AA. VV., *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 1990, p. 30.

¹⁰ Cfr. M. F. Pompedda, *L'incapacità consensuale...*, p. 119.

¹¹ Cfr. G. Canepa, *Il concetto di personalità nei suoi aspetti filosofici, biologici e medico-legali*, Roma 1953, pp. 96-98.

¹² M. F. Pompedda, *L'incapacità consensuale...*, op.cit., p. 122.

¹³ M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Roma 1992, p. 63.

detti disturbi potrebbero intaccare la sua libera volontà per renderlo incapace ad un atto umano specifico cioè quello matrimoniale.

Al problema della “libertà” viene affiancato il problema della “motivazione”. La motivazione »indica i fattori o le ragioni che influiscono sul processo della scelta e riguarda la presenza delle alternative fra cui l’individuo deve scegliere«¹⁴.

Il fattore della motivazione si presenta sotto due aspetti totalmente diversi: la motivazione “cosciente” e la motivazione “incosciente”. Come afferma giustamente M.F. Pompedda, seguendo una delle sentenze c. Pinto del 20 aprile 1979: »la dipendenza della volontà da motivi che non abbiano carattere psicopatologico, non lede la volontà«¹⁵.

Dall’altra parte, però, ci sono nell’uomo le motivazioni di carattere incosciente che possono influire gravemente sulla libertà della persona. Per incosciente »... si intende l’insieme di tutte le nozioni, impressioni, ricordi, tendenze, complessi, rimozioni, che non sono attualmente conosciuti dall’individuo, ma che tuttavia esistono, influenzando la condotta«¹⁶.

Questi, nella situazione normale, anche se certamente influiscono sulla libertà della scelta dell’uomo, non determinano necessariamente la sua condotta, ma solamente la condizionano permettendo ad una sola persona di agire liberamente. Non è il motivo che determina l’attività dell’uomo, ma proprio al contrario, è l’uomo il padrone dei propri atti. Il motivo non è quindi causa di azione, ma solamente una condizione, più o meno forte. Nella situazione patologica questo concetto si presenta in modo contrario¹⁷.

3. LIBERTÀ NEL SENSO GIURIDICO

L’atto costitutivo del matrimonio è il consenso che secondo la dottrina canonistica deve essere deliberato e caratterizzato dalla libertà. Si parla, però, di quel minimo della libertà che è necessario per porgere un atto umano. Qui bisogna ricordare tutto quello che abbiamo detto riguardo le due facoltà dell’uomo, cioè il suo intelletto e la sua volontà, nel proceso della creazione della sua decisione. Bisogna anche ricordare il concetto di libertà presentato dal punto di vista psicologico, in cui la grande importanza acquistano i diversi elementi, motivi e valori che spingono una persona a determinarsi o meno verso il concetto prescelto.

Parlare di libertà, quindi, significa riferirsi alla capacità del soggetto di porsi verso le diverse possibilità di scelta e di determinarsi verso una di queste, a prendere la decisione. Ci sono, però, le diverse circostanze in presenza dei quali la persona o non è in grado di volere oppure pur avendo la capacità volitiva non ha

¹⁴ Ivi, pp. 64–65.

¹⁵ Ivi, p. 67.

¹⁶ M. F. Pompedda, *L’incapacità consensuale...*, op.cit., pp. 126–127.

¹⁷ Cfr. Ivi, p. 128.

la libertà necessaria per volere. In questo caso è importante distinguere quando si tratta di una persona che non ha le capacità di porre in essere il procedimento decisionale corretto ed è quindi priva della libertà necessaria per porre un atto umano, come quello matrimoniale e quando viene solante limitata nella sua possibilità di scelta da un elemento esterno che non le impedisce di porre in essere un atto valido¹⁸. Solo nel primo caso si parla della mancanza della libertà per contrarre validamente il matrimonio¹⁹.

Il problema dal punto di vista canonico riguarda soprattutto la concezione di quel grado minimo di libertà che è necessario perché un soggetto compia validamente il consenso. E non è un problema facile da risolvere, perché non esiste una definizione canonica in merito. A questo punto è necessario rivolgersi alla giurisprudenza rotale, che in ogni caso deve precisare se un soggetto abbia compiuto il consenso matrimoniale validamente o meno. E anche lo scopo della Rota Romana di dare i principi di diritto sostantivo agli altri tribunali e di provvedere l'unità della giurisprudenza evitando le confusioni inutili²⁰. Anche nel nostro tema è necessario guardare quale sia la posizione della giurisprudenza romana per capire quando i diversi disturbi della personalità possono privare una persona di una libertà necessaria per contrarre validamente il matrimonio.

4. LA LIMITAZIONE DELLA LIBERTA A CAUSA DEI DIVERSI DISTURBI DELLA PERSONALITA

I disturbi della personalità che possono avere la diversa provenienza, come ad esempio l'im maturità psico-affettiva²¹, possono distruggere la libertà accecando l'intelletto, ma possono anche intaccare l'atto della volontà, nel senso che possono impedire l'esecuzione dei comandi della libera volontà, privando così il soggetto di poter disporre liberamente dalla sua attività volitiva e di agire come

¹⁸ Cfr. M. T. Romano, *op.cit.*, pp. 109–111.

¹⁹ A questo punto è utile ricordare che i diversi Autori, soprattutto spagnoli distinguono la così detta libertà interna e la libertà esterna. Così vede il problema anche M. F. Pompedda il quale mancanza della libertà interna riferisce al can. 1095, n. 2, invece la mancanza della libertà esterna al can. 1103 CIC. Cfr. S. Panizo, *Nulidades de matrimonio por incapacidad*, Salamanca 1982, p. 162; M. F. Pompedda, *Il consenso matrimoniale*, in *Dilexit Iustitiam*, Città del Vaticano 1984, p. 12.

Non è d'accordo con questa distinzione ad esempio M. T. Romano: »Una tale impostazione, però, se analizzata in base ai criteri di un ragionamento giuridico puro, può indurre ad una confusione sulla effettiva nozione di libertà, confusione che può portare a ritenere un atto viziato, per mancanza della debita libertà, laddove la mancanza in realtà non vi è« (M. T. Romano, *op.cit.*, p. 110, nota 46).

²⁰ Cfr. Ivi, p. 109–111.

²¹ Cfr. G. Leszczyński, *Le dichiarazioni delle parti nelle cause matrimoniali per immaturità affettiva*, "Apollinaris" 73 (2000), pp. 265–312; ID., *La prova periziale come uno dei fondamentali mezzi di prova nelle cause matrimoniali per immaturità affettiva*, "Apollinaris" 74 (2001), pp. 529–548.

abbia scelto²². Così nel caso di una persona ittaccata da qualche disturbo della personalità, che bisogna sottolineare gravemente, viene a mancare la sua libertà di scelta oppure la sua libertà di autodeterminazione verso l'obiettivo prescelto.

Il caso della mancanza della libertà, soprattutto quella interna, anche se non ha raggiunto un capo autonomo nel vigente Codice di diritto canonico, da alcuni autori viene considerato in modo assolutamente autonomo per quanto riguarda la capacità della persona a prestare validamente il consenso matrimoniale, acquistando un posto importante soprattutto nella giurisprudenza²³. Secondo la dottrina vigente il caso della mancanza della libertà interna viene considerato come un caso del can. 1095, 2° CIC²⁴.

La libertà di cui si parla non è una libertà pura ma questa calata nella condizione esistenziale dell'uomo. L'uomo nel suo determinarsi ad agire è certamente sotto l'influsso di una serie di elementi, interni ed esterni, che insieme creano un atto volontario²⁵. Nell'uomo normale, però, l'influsso di tali condizionamenti non è mai così forte da determinare una persona in modo assoluto lasciandolo libero nelle sue decisioni²⁶. Come scrive A. Stankiewicz, la libertà interna: »...non esclude, anzi presuppone, il vasto e complesso dinamismo degli istinti, delle tendenze, delle disposizioni psico-fisiche, delle abitudini acquisite, dei tratti ereditari; ed è nel punto più elevato dove questo dinamismo emerge nel mondo dello spirito, che la libertà di scelta si realizza«²⁷.

²² In una sentenza c. Serrano possiamo leggere: »Unde ex inspecta eiusdem ima costituzione concludendum est consensum coniugalem, etsi iure naturae ac divina ordinatione omnibus hominibus, qui genuina potiantur facultate deliberandi et decidendi nec aliunde legitime impediuntur, facile potere; in se tamen haberi negotium arduum atque implexum, in quod plures ac graves confluunt animi humani vires, sicuti sunt rationis usus ac voluntatis expeditum exercitium, sed et affectus emotivitatibus impulsus vehementes, qui hinc inde consensum graviter exturbare possunt« (c. Serrano, 5 aprile 1973, "Monitor Ecclesiasticus" 101 (1976-I), p. 115). In un'altra invece coram Wynen leggiamo: »Consensus denique qui matrimonium perficit debet essere deliberatus et voluntarius. Sane, ad matrimonium valide in unum non sufficit ut nupturientis sciat quid sit matrimonium, sed praeterea ad istud contrahendum sese determinare et deinceps voluntariae consensum suum praestare debet, Quare (abstrahendo heic a coactione externa, de qua in casu non agitur) excludatur oportet omnis praedeterminatio interna cui homo ab abnormem suam conditionem resistere non valet, atque generatim omnis status morbosus qui contrahentem impedit quominus sese determinet; insuper actus voluntatis liber sit necesse est seu contrahens debet esse dominus sui actus per liberum arbitrium« (c. Wynen, 13 aprile 1943, in "Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae" 35 (1943), p. 272).

²³ Cfr. ad esempio: c. Ewers, 2 dicembre 1972, in "SRRD", 64 (1972), p. 738; c. Bruno, 30 maggio 1986, ME, 112 (1987), pp. 451-454; c. Stankiewicz, 19 dicembre 1985, in "Diritto Ecclesiastico" 97 (1986-II), p. 315; c. Serrano, 24 aprile 1974, in "Ephemerides Iuris Canonici" 31 (1975), pp. 192 ss.

²⁴ Di questo ci occupiamo nel punto seguente.

²⁵ Noi non ci occupiamo di possibili influssi esterni sulla volontà dell'uomo, perché questo è il problema che riguarda la invalidità del consenso provocata dal *metus* e non dalla mancanza della libertà interna.

²⁶ Cfr. E. Davino, *L'incapacità psicologica a contrarre matrimonio dal Codice pio-benedettino al nuovo Codice del diritto canonico*, in AA. VV., *Giustizia e Servizio*, pp.130-131.

²⁷ c. Stankiewicz, 19 dicembre 1985..., p. 317.

Quindi, come appare chiaro, la libertà non si oppone alle pulsioni interne ma solamente esige che gli impulsi sulla volontà non siano di tale intensità da determinarla necessariamente. Nel nostro caso, invece, il soggetto non è più il padrone dei propri atti oppure la sua autonomia è limitata gravemente per una causa interna²⁸.

La libertà interna significa soprattutto la capacità di determinarsi liberamente ad agire nel caso in cui il soggetto ha scelto razionalmente fra il contrarre ed il non contrarre il matrimonio. In questa autodeterminazione ad agire o se si vuole, nella scelta volontaria, esiste certamente una serie delle motivazioni che spingono un soggetto ad agire nella direzione razionalmente già valutata. Sono le ragioni o come le chiamano gli psicologi i fattori interni dell'uomo che danno energia e direzione alla sua condotta. Alla fine, però, è l'uomo che agisce dando la sua preferenza ad un motivo piuttosto che ad un altro²⁹. Si può quindi parlare, come si parla di mancanza di "maturitas cognitionis", anche di mancanza di "maturitas libertatis" oppure di "immaturitas voluntatis". Quindi, nello stesso modo in cui la "maturitas cognitionis" deve raggiungere un livello proporzionato al matrimonio, anche la "maturitas voluntatis" è sufficiente quando sia proporzionata alla "res matrimonialis". Il criterio giuridico che si può ritenere sufficiente per determinare il grado di libera scelta è quello della proporzione tra il libero arbitrio del contraente ed l'impegno ad istaurare "consortium vitae". Sembra però più esatto il criterio negativo da usare in questo caso precisando gli ostacoli interni che diminuiscono la libertà e quali sono i sintomi che ne indicano la gravità e l'importanza, fino a punto da non permettere che la volontà sia proporzionata alla "res matrimonialis"³⁰.

Una delle cause che possono provocare il difetto della libertà interna è anche grave disturbo della personalità, come ad esempio l'immaturità psico-affettiva. Quando una persona è gravemente immatura, la sua volontà viene attaccata in modo tale che essa non è capace di una azione libera verso la direzione magari razionalmente valutata³¹. Si tratta comunque di una mancanza che rende il soggetto incapace a dare vita al matrimonio anche se fosse capace di decidere riguardo il matrimonio o la persona. E' la sufficiente volontà che manca per agire verso lo scopo deciso razionalmente. Il punto fondamentale del tema consiste nel fatto della gravità del disturbo di cui parliamo. Non si tratta quindi di un qualsiasi disturbo, ma di un grave disturbo, cioè tale da rendere una persona incapace di prestare validamente il consenso matrimoniale.

²⁸ Cfr. O. Fumagalli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale di diritto canonico*, Milano 1974, p. 334; F. Gilde las Heras, *El miedo y la falta de libertad interna*, IC, 22 (1982), p. 718.

²⁹ Cfr. M. F. Pompedda, *Il canone 1095...*, pp. 547-548.

³⁰ Cfr. O. Fumagalli, *Intelletto e volontà...*, pp. 335-336.

³¹ Come spiega F. Gil de las Heras: »Siendo escasa la afectividad, falta el atractivo necesario para una decisión libre en el momento de contraer y de decidir. Tampoco ha existido esta libertad cuando el atractivo ha sido tan intenso que la voluntad no ha podido resistir a los impulsos de estos afectos. Ambos casos pueden darse en la hipótesis de una inmadurez afectiva grave« (F. Gilde las Heras, *Neurosis, Psicopatías e Inmadurez afectiva*, IC 28 (1988), p. 289).

5. LA MANCANZA DELLA LIBERTÀ INTERNA E IL GRAVE DIFETTO DELLA DISCREZIONE DI GIUDIZIO

La mancanza della libertà interna, come abbiamo detto, non ha raggiunto nel vigente Codice di diritto canonico un capo autonomo. Viene, quindi considerata come uno dei casi del canone 1095, 2°. Non ci sembra che questa è una soluzione ideale, soprattutto perché a nostro parere esiste la differenza tra la mancanza della libertà interna e il difetto della discrezione di giudizio³². La mancanza della libertà interna intacca soprattutto la volontà di una persona, invece il grave difetto della discrezione di giudizio, di cui parla il can. 1095, 2° CIC si riferisce al giudizio sulla natura, le proprietà, gli obblighi del matrimonio ed ad un giudizio pratico-pratico sul matrimonio da contrarre³³. Infatti, la “*discretio iudicii*” può essere così descritta: è una facoltà estimativa e deliberativa che viene espressa mediante un atto della ragione, atto che, nella sua specificità, consiste in un *iudicium practicum de rebus agendis*. Le sue funzioni principali sono in primo luogo, la *inquisitio o investigatio*; ma anche e soprattutto la *aestimatio* che consiste nel soppesare o valutare oppure giudicare attentamente, i pro e contro delle diverse possibilità. Non dobbiamo dimenticare che nel caso del consenso matrimoniale, tali possibilità sono riguardo a questo determinato matrimonio, con questa determinata persona (capacità relativa), con la quale si deve condividere senza riserve la totalità della vita nell’impegno personale delle relazioni interpersonali e vita coniugale che deve durare per sempre³⁴.

Un soggetto, comunque, deve scegliere fra lo sposarsi o no, con questa o un’altra persona, per motivi ragionevoli³⁵. A questa decisione si arriva dopo un lungo processo che gli fa capire che il matrimonio, nella sua struttura permanente e stabile, ha senso solo con questa determinata persona. In questo processo concorrono le facoltà conoscitive e appetitive, con una causalità reciproca. La volontà farà che l’intelletto pratico esamini e metta a confronto i motivi tanto positivi come negativi per celebrare o no questo matrimonio. La coloritura affettiva derivata dalla

³² A proposito Ewers scrive: «...istis magis indicatur quaedam abulia seu passivitas adeo ut subiectum veluti externis impulsibus agatur quin addat suam ipsius deliberationem; illis, vero, pressius intenditur impulsio ab intrinseco proveniens cuius impetui homo resistere hand valeat. Sed factio utraque hypothesis cum altera convenit, saltem eo quod utrobique deest plena ac sufficiens deliberatio» (c. Ewers, 27 maggio 1972, SRRD 64 (1972), p. 332).

³³ A proposito A. Mendonça scrive: «The first element is *adequate knowledge* of the subject and of the object of matrimonial consent. This knowledge should be not merely speculative or abstract, but appreciative (evaluative) as well. The second element is the ability for critical reflection which consist in putting judgement together in order to arrive at a new judgement or decision. The third element is internal freedom not only for critical reflection but also for making the final decision (election) concerning the object» (A. Mendonça, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, “Studia Canonica” 21 (1987), p. 86).

³⁴ Cfr. J. F. Castaño, *Il Sacramento del matrimonio*, Roma 1992, pp. 312–314.

³⁵ Cfr. c. Annè, 26 gennaio 1971, SRRD, 63 (1971), pp. 66 ss; c. Davino, 5 febbraio 1975, SRRD, 67 (1975), pp. 42 ss.

volontà presenterà detto matrimonio come desiderabile o no e dopo la valutazione della motivazione da parte dell'intelletto e della volontà verrà la scelta volontaria. Nella valutazione dei motivi, necessariamente deve entrare la ponderazione responsabile di ciò che sostanzialmente implicano i doveri e i diritti essenziali del matrimonio concernenti la procreazione ed educazione della prole, la fedeltà dell'altro coniuge, il consorzio di vita coniugale almeno tollerabile, impegni da osservare durante tutta la vita, nelle circostanze del caso concreto³⁶.

Questa decisione, però, è possibile solamente quando il soggetto ha raggiunto un certo stadio di maturità fisica, psichica e anche affettiva. Nel difetto di discrezione di giudizio o della facoltà estimativa proporzionata al matrimonio sono comprese comunque tutte le mancanze di maturità psicologica e morale che possono impedire al contraente di percepire sufficientemente la portata e l'importanza del matrimonio. Quella mancanza di sufficiente discrezione di giudizio porta realmente una perturbazione o menomazione tale della naturale capacità intellettuale o volitiva del contraente all'atto della prestazione del consenso, da privarlo in tale momento della maturità di giudizio proporzionata al matrimonio³⁷. Questa incapacità, che bisogna ricordare, si intende sempre in ordine agli "*iura et officia matrimonialia tradenda et acceptanda*" che sono l'oggetto specifico del matrimonio. Il "*consortium totius vitae*" che nasce dal consenso matrimoniale, dal punto di vista giuridico, è un insieme dei diritti e dei doveri, benché includa altri valori umani. Che trascendono il solo valore giuridico. Di conseguenza l'oggetto del consenso sembra essere più vasto che una semplice relazione "*diritti-doveri matrimoniali*", anche se questi, come richiede il canone, sono essenziali³⁸.

Esiste una stretta correlazione fra affettività e volontà. Per questo motivo è così importante una volontà che funzioni normalmente e, per lo stesso motivo, è altrettanto importante una certa maturità affettiva della persona che la renda capace di scegliere liberamente fra sposare o meno, tra sposare questa determinata persona essendo sicuro della sua scelta³⁹. Anche per questo motivo una persona deve essere libera internamente per poter autodeterminarsi verso l'obiettivo prescelto. Nel caso in cui questa libertà viene a mancare a causa di un grave disturbo di personalità si parla di mancanza della libertà interna la quale comporta il grave difetto della discrezione di giudizio, secondo il can. 1095, 2° CIC.

³⁶ Cfr. J. M. Pinto Gomez, *L'immatùrità...*, p. 46.

³⁷ Cfr. F. Bersini, *La pastorale dei matrimoni falliti e le cause di nullità*, Roma 1975, pp. 84-85.

³⁸ Cfr. J. F. Castaño, *Il Sacramento...*, pp. 319-320.

³⁹ Cfr. A. Amati, *L'incidenza...*, pp. 99-100; L. M. García, *El grave defecto de discreción de juicio en el contexto del can. 1095*, IC, 29 (1989), p. 238.

CONCLUSIONE

Il tema della mancanza della libertà interna non è affatto facile. E' così soprattutto perché non tutti Autori sono d'accordo che si può parlare di una mancanza di una libertà interna della persona. D'altra parte, come abbiamo detto, la mancanza della libertà interna non è stata valutata dal nuovo Codice come un titolo separato della nullità matrimoniale. Anzi, gli Autori e la giurisprudenza lo considerano come una delle forme del grave difetto della discrezione di giudizio, formulato dal canone 1095, 2° CIC.

E' importante, però, notare che la libertà di una persona può essere limitata da parte della sua personalità, o meglio dai certi disturbi della personalità, come ad esempio l'imaturità psico-affettiva, che in certi casi gravi possono rendere una persona incapace di scegliere liberamente e di determinarsi verso l'obbiettivo prescelto. Nel caso della mancanza della libertà interna si tratta soprattutto di una mancata volontà a causa di un grave disturbo, di andare verso quello che teoricamente la persona abbia scelto. Questa determinazione riguarda sia matrimonio come tale, ma anche o forse soprattutto gli obblighi matrimoniali.

Il punto fondamentale consiste nel fatto della gravità del disturbo della personalità. Come ripete continuamente la giurisprudenza, solamente il grave disturbo può essere considerato come causa che rende una persona incapace a prestare validamente il consenso matrimoniale.

BRAK WOLI WEWNĘTRZNEJ
POWODOWANY ZABURZENIEM OSOBOWOŚCI

Streszczenie

Akt zgody małżeńskiej winien być aktem wynikającym z wolności wewnętrznej osoby, która ją wyraża. Wolność ta może być jednak w niektórych przypadkach ograniczona różnymi uwarunkowaniami psychicznymi człowieka, które pozbawiają go zdolności krytycznej i możliwości dokonania wyboru. Tematem niniejszego artykułu jest wpływ zaburzeń osobowości na tzw. wolność wewnętrzną osoby, w kontekście wyrażanej przez nią zgody małżeńskiej.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

POJĘCIE POCZYTALNOŚCI W PRAWIE KARNYM KOŚCIOŁA

WPROWADZENIE

W myśl kan. 1321 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego „nie można nikogo karać, jeśli popełnione przez niego zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu nie jest ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej”. Oznacza to, że fundamentalnym elementem przestępstwa obok *externa legis violatio* oraz *canonica sanctio saltem indeterminata* jest jego element subiektywny, czyli poczytalność karna. Poczytalność na skutek działania w różnych okolicznościach może być albo pełna albo zmniejszona, powiększona, czy wręcz wykluczona. Nie skupiając się jednak na okolicznościach, które wykluczają, zmniejszają lub zwiększają poczytalność karną, postaramy się w niniejszym artykule przedstawić jedynie pojęcie poczytalności, z uwzględnieniem jej interpretacji psychologicznej, moralnej i prawnej, by następnie wskazać na jej dwa różne źródła, którymi w myśl wyżej cytowanego kanonu są *dolus*, jak i *culpa*.

1. DEFINICJA POCZYTALNOŚCI

Termin ‘poczytalność’ w brzmieniu łacińskim brzmi *imputabilitas* i pochodzi od łacińskiego słowa *imputare*. Ten z kolei pochodzi od dwóch łacińskich słów *in* oraz *puto* (*putare*). Termin *putare* oznacza mniemać, myśleć, wierzyć, przypuszczać¹. Zatem termin *imputare* należy tłumaczyć jako przyznawać, obarczać, przypisywać co komu².

Poczytanie jest zatem sądem praktycznym, za pomocą którego jakieś konkretne działanie przypisuje się określonemu podmiotowi jako jego sprawcy. Jest to uznanie związku przyczynowego między konkretnym działaniem a daną osobą

¹ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 559.

² Tamże, s. 318.

ludzka³. Można zatem zdefiniować poczytalność jako *proprietas actus vel effectus vi cuius actus vel effectus homini tamquam vero auctori et domino tribui potest et debet*⁴.

Należy w tym miejscu zasignalizować jedynie, iż pojęcie poczytalności różni się zasadniczo od pojęcia odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest bowiem pojęciem szerszym i zakłada zaistnienie poczytalności fizycznej, psychicznej, moralnej i prawnej⁵. Poczytalność bardziej odnosi się do działania podmiotu niż do konsekwencji, które to działanie powoduje. Działanie to można bowiem nazwać poczytalnym, jeśli istnieją kryteria i przesłanki, na których podstawie może być ono przypisane konkretnemu podmiotowi jako odpowiedzialnemu za nie i ewentualnie za wynikające z niego skutki. Odpowiedzialność natomiast zakłada nie tylko zaistnienie związku przyczynowego między działaniem podmiotu a nim samym, ale również konieczność poniesienia konsekwencji za czyn, który określa się jako szkodliwy społecznie⁶.

³ Por. J. Krukowski, F. Lempa, *Sankcje w Kościele*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, IV, Lublin 1987, s. 127.

⁴ P. Palazzini, *Imputabilitas*, w: *Dictionarium morale et canonicum*, I, Romae 1963–1965, s. 653.

⁵ We wspomnianym już Komentarzu do Kodeksu prawa kanonicznego czytamy: „Aby czyn mógł być przypisany danej osobie jako jego sprawcy, związek ten powinien być: 1) fizyczny – dany czyn społecznie szkodliwy musi być następstwem faktycznego zachowania się konkretnego człowieka; 2) psychiczny – zachowanie się danego człowieka musi być rezultatem jego aktu świadomego i dobrowolnego; 3) moralny – czyn przypisuje się sprawcy jako dobry lub zły na podstawie określonych norm moralności; tym samym czyn zasługujący na pochwałę oceniany jest jako dobry, natomiast zasługujący na naganę – jako zły; 4) prawny – oceniany pod kątem jego relacji do norm prawnych, czyli w zależności od tego, jakie rodzi skutki prawne w postaci uprawnień lub obowiązków w sferze stosunków prawnych; 5) karny, zwany też kryminalnym – co ma miejsce wtedy, gdy czyn naruszający normę prawną zostaje przypisany sprawcy jako zasługujący na karę” (J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., s. 127).

⁶ Warto przytoczyć w temacie rozróżnienia pojęcia poczytalności i pojęcia odpowiedzialności opinię A. D’Auria, który stwierdza: „Più precisamente allora col termine imputabilità viene descritta una qualità dell’atto e non del soggetto. L’atto è imputabile quando – verificata la sussistenza di un nesso causale tra agente ed atto ed eventuali effetti – presenta i criteri e i requisiti di attribuibilità e ascrivibilità ad un soggetto il quale potrà poi essere considerato quale responsabile dell’atto stesso ed eventualmente dei suoi effetti. La responsabilità personale del soggetto ha quindi come presupposto la sussistenza di un nesso di causalità efficiente tra agente e atto – ed eventualmente tra atto ed effetto – e un giudizio di imputazione dell’atto e dell’evento al soggetto stesso” (A. D’Auria, *L’imputabilità nel diritto penale canonico*, Roma 1997, s. 41). Nieco inaczej różnicę tę definiuje A. Calabrese: „Imputabilità e responsabilità sono concetti distinti. L’imputabilità si riferisce propriamente al soggetto in quanto autore di un determinato atto. La responsabilità, invece, specifica che il soggetto deve rispondere dell’atto e delle sue conseguenze davanti Dio, alla sua coscienza e, secondo le circostanze, anche davanti agli uomini” (A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Roma 1996, s. 37).

2. POCZYTALNOŚĆ W UJĘCIU PSYCHOLOGICZNYM

Ludzkie działanie charakteryzuje się tym, iż jest ono determinowane zarówno rozumem, jak i wolną wolą. Oznacza to, że nie można mówić o jakiegokolwiek odpowiedzialności karnej w stosunku do osoby, która w momencie popełnienia czynu przestępczego pozbawiona była wolnej woli działania. Nie wystarczy zatem w dokonaniu interpretacji pojęcia poczytalności zatrzymać się na fizycznym związku, jaki istnieje między popełnionym czynem a podmiotem, któremu czyn ten może być przypisany⁷. Jak stwierdza bowiem psychologia, człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje działanie, jeśli pozostaje w nim wolny i świadomy. Można natomiast mówić oczywiście o tzw. poczytalności fizycznej, która zakłada jedynie związek przyczynowy czynu z podmiotem dokonującym go, nie czyniąc jednak żadnych odniesień do jego sfery psychicznej. Uwzględnienie aspektu psychologicznego w określeniu pojęcia poczytalności jest jednak o tyle istotne, o ile człowiek może odpowiadać za swój czyn, jeśli podejmując go, pozostał wolny w swoim działaniu, czyli *dominus sui Artus*⁸.

Wolność człowieka może być pojmowana w sensie filozoficznym lub psychologicznym. Wolność, ujęta w sensie filozoficznym, oznacza niezależność człowieka w podejmowaniu konkretnych decyzji. Osoba w momencie dokonywania wyboru jest w stanie dostrzec, dzięki działaniu intelektu, wielość możliwości, spośród których wybiera tę jedyną w jej przekonaniu słuszną. Z punktu widzenia psychologii natomiast osobę można nazwać wolną, jeśli w momencie podejmowania decyzji nie jest ona uzależniona od jakiegokolwiek choroby, sytuacji, czy też presji na nią wywieranej. Można zatem pokusić się o tezę, iż wolność pojęta filozoficznie zakłada uprzednie istnienie wolności psychologicznej⁹.

⁷ Mamy do czynienia z poczytalnością fizyczną, kiedy „il soggetto risulta autore materiale dell'atto o del fatto criminoso. E' indispensabile che ci sia un nesso necessario di causalità tra la sua azione e l'effetto criminoso. Se il nesso è dubbio o comunque non risulta con certezza, non è certa nemmeno l'imputabilità, né il soggetto può essere ritenuto responsabile del delitto” (A. Calabrese, dz.cyt., s. 37–38).

⁸ Por. F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, Roma 1938, s. 86. Jak pisze Z. Suchecki: „Deve essere un atto umano: cioè deliberato e voluto dal soggetto. Se un atto, previa conoscenza, non procede dal soggetto, non può essere imputato al soggetto. [...] Se l'atto non è un atto umano è chiaro che il soggetto, non potendo volere, non può avere un'atteggiamento doloso, il quale presuppone la coscienza e la rappresentazione del risultato che un dato comportamento determinerà” (Z. Suchecki, *Le sanzioni penali nella Chiesa*, I, Città del Vaticano 1999, s. 59).

⁹ W. Ommeren precyzuje: „By philosophical freedom is meant the freedom which is required for a human act. It presupposes advertence and rational deliberation, and it has its basis in the power of the intellect to make objectively indifferent judgment. By acting freely, in this sense, is meant that at the time the choice to act is made, man is able to make an opposite choice, even if with difficulty or with repugnans. By psychological freedom, on the other hand, is meant freedom from influences, circumstances, pressures, illnesses, etc., which make the exercise of philosophical freedom difficult. Freedom in this sense, by its very definition, allows varying degrees. Psychological free-

Działanie człowieka może być zdefiniowane jako wolne jedynie wtedy, gdy wynika ono zarówno ze zdolności intelektu do dokonania wyboru, jak i ze zdolności wolnej woli do podjęcia działania w kierunku obranym przez intelekt. W przypadku, w którym owa współpraca zostanie naruszona, decyzje podejmowane przez człowieka nie mogą być określone jako wolne. Zatem w sytuacji, w której osoba, będąc wolną od jakichkolwiek uzależnień natury psychologicznej, czy też medycznej jest w stanie dokonać wyboru między podjęciem konkretnego działania lub jego negacją, a jej decyzje można określić jako wolne.

Wolność tak rozumiana nie oznacza jednak możliwości podążania w jakimkolwiek kierunku, pod naporem jakiegokolwiek instynktu. Oznacza natomiast, że człowiek wolny jest w stanie uczynić z tego, co dzięki działaniu intelektu uznał za wartość, motyw i przyczynę działania. Człowiek nigdy nie będzie wolny od wad, słabości, frustracji, od charakteru. Stąd wolność, o której mowa, nie zakłada absencji tychże elementów, wymaga jedynie, aby ich natężenie nie determinowało działania człowieka. W sytuacji patologicznej wpływ tychże elementów pozostaje tak silny, iż stają się one przyczyną i motywem działania, pozbawiając osobę możliwości dokonania wyboru¹⁰.

Działanie człowieka jest konsekwencją podjętej przez niego decyzji. Decyzja z kolei jest następstwem zgodnego współdziałania dwóch sfer osobowości człowieka, a mianowicie tzw. *facultas intellectiva* i *facultas deliberativa*¹¹. Proces kształtowania decyzji rozpoczyna się działaniem intelektu (*facultas intellectiva*), który najpierw poznaje przedmiot zainteresowania (*cognitio*), następnie dokonuje oceny jego wartości (*aestimatio*), by w konsekwencji dokonać wyboru (*electio*).

Samo jednak działanie intelektu nie jest wystarczające, aby dana osoba podjęła decyzję w sposób odpowiedzialny i wolny. Konieczna w tym względzie jest współpraca wolnej woli człowieka (*facultas deliberativa*). I choć byłoby z pewnością błędem całkowite rozdzielenie procesów zachodzących w intelekcie oraz charakteryzujących wolę człowieka, teoretycznie jednak jest to nie tylko możliwe, ale nawet konieczne do lepszego poznania problemu. Co więcej, nie tylko teoretycznie, ponieważ możliwa jest sytuacja, w której intelekt proponuje woli człowieka konkretne rozwiązania, ta jednak pod wpływem sfery emocjonalnej osobowości podejmuje decyzję dokładnie odwrotną. Zatem, ciężar podejmowania konkretnej decyzji nie

dom is the facility of choice which results from the absence of obstacles and pressures" (W. Ommersen, *Mental Illness Affecting matrimonial consent*, Washington 1961, s. 76–77).

¹⁰ Jak pisze M. F. Pompedda: „Se la libertà dell'uomo deve essere affermata e riconosciuta, ciò non di meno non possiamo negare che egli subisca condizionamenti nel suo agire quotidiano ed anche nelle scelte fondamentali della propria esistenza. Sappiamo cioè che l'uomo è libero, ma non sconfinatamente libero: egli non è libero della propria natura di essere corporeo, socievole, sessuato ecc.; non è libero di tendere verso il bene; non può sottrarsi ad una certa dipendenza dal mondo, dalla società e dalla storia; la libertà è infine condizionata dalle passioni” (M. F. Pompedda, *L'incapacità consensuale*, „Ius Canonicum” 31 (1991), s. 119).

¹¹ Por. A. Amati, *L'incidenza dell'immaturità psico-affettiva sul consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza canonica (can. 1095)*, Roma 1993, s. 57.

należy do intelektu, a wręcz przeciwnie – obarcza wolną wolę człowieka. To ona musi dokonać praktycznej oceny wartości przedmiotu, aby w konsekwencji dokonać wyboru. Dlatego możliwa jest sytuacja, w której różnego rodzaju zaburzenia sfery wolitywnej człowieka, uniemożliwiające właściwe funkcjonowanie jego woli, a nie mające żadnego wpływu na sferę intelektualną, mogą uczynić go niezdolnym do podjęcia decyzji w sposób wolny i odpowiedzialny¹².

Zatem można mówić o czynie poczytalnym, jeśli ten dokonany jest *per rationem et voluntatem*, czyli przez osobę, której intelekt i wola pozwalają dokonywać wolnych wyborów¹³. Jak zatem pisał G. Michiels, należy uznać, iż:

*Formalem imputabilitatis psychologicae rationem non esse cognitionem objecti vel conscientiam sui, qua talem (illa non sunt nisi cognitio praevia), sed ipsam libertatem actionis seu voluntatem liberam, qua homo se ipsum libere determinat ad taliter et non aliter agendum*¹⁴.

Po tym krótkim spojrzeniu na zagadnienie poczytalności z punktu widzenia psychologii, zastanówmy się teraz, kiedy czyn człowieka może być określony jako poczytalny w sensie moralnym i jakie konsekwencje moralne może on wywoływać.

3. POCZYTALNOŚĆ W UJĘCIU MORALNYM

Różni autorzy podkreślają jednoznacznie, że poczytalność karna zakłada istnienie poczytalności moralnej, gdyż każde ludzkie działanie podlegające sankcji karnej z zasady jest przekroczeniem odpowiedniej normy moralnej¹⁵. Jak się wydaje opinię przeciwną w powyższej kwestii prezentuje A. Günthör, który twierdzi, iż system prawny, mając na uwadze dobro wspólne, może wymagać, aby dane działanie człowieka było uznawane jako poczytalne prawnie, niezależnie od tego czy jest ono poczytalne moralnie, czy też nie¹⁶. Z taką opinią jednak nie zgadza się większość autorów, podkreślają wręcz, iż w odniesieniu do prawa kanonicznego takie postawienie kwestii jest niewłaściwe, gdyż jak twierdzą, czyny poczytalne prawnie zawsze są jednocześnie, czy wręcz uprzednio poczytalne moralnie.

¹² Por. P. A. Bonnet, *La capacità di intendere e di volere nel matrimonio canonico*, Roma 1976, s. 147; M. F. Pompedda, dz.cyt., s. 118; L. Zani, *Psicologia e vita*, Milano 1967, s. 58.

¹³ Święty Tomasz z Akwinu pisał: „Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate determinata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non propriae humanae, cum non sint hominis in quantum est homo” (Tommaso D’Aquino, *Summa theologiae*, Bologna 1990, I–II, q. 1, a. 1).

¹⁴ G. Michiels, *De delictis et poenis*, I, Lublin–Brasschaat 1934, s. 90.

¹⁵ Jak pisze A. Calabrese: „...gli atti criminosi andrebbero imputati giuridicamente al soggetto soltanto quando gli siano nel contempo imputati moralmente, ossia... quando siano stati da lui compiuti liberamente e coscientemente, cioè con colpa morale grave, supposto sempre che ci sia imputabilità fisica” (A. Calabrese, dz.cyt., s. 38).

¹⁶ Por. A. Günthör, *Chiamata e risposta*, I, Alba 1974, s. 528.

Stąd, jak twierdzą, nie można mówić o tzw. normach czysto prawnych nie znajdujących żadnego odniesienia do norm moralnych, gdyż właśnie jednym z celów norm prawnych jest ochrona norm moralnych¹⁷.

Wydaje się oczywiste, iż można mówić o poczytalności moralnej podmiotu nie tylko w odniesieniu do czynów moralnie złych, ale również do tych, które muszą być zakwalifikowane jako moralnie dobre. Ponieważ jednak omawiany problem poczytalności karnej dotyczy czynów przestępczych, a więc również moralnie złych, stąd nie interesuje nas bezpośrednio wspomniana kategoria czynów moralnie dobrych¹⁸.

Popełnienie czynu moralnie złego przywołuje w teologii moralnej pojęcie grzechu i związanej z nim winy. Grzech określany jako czyn zły w odniesieniu do Boga i zbawienia dokonanego przezeń w Jezusie Chrystusie¹⁹ albo jako *transgressio legis*, czyli *voluntarius recessus a regula divina*²⁰ zakłada niejako w sobie winę. Niektórzy autorzy wręcz utożsamiają je, używając zamiennie pojęcia grzechu i winy. W każdym razie, to co dla nas jest interesujące, to fakt pojmowania winy jako stanu, w którym znajduje się człowiek w konsekwencji popełnienia czynu moralnie złego. Ów stan winy zakłada jednocześnie określone konsekwencje moralne w stosunku do Boga i Kościoła jako skutek popełnionego grzechu. W tym miejscu zatem pojawia się problem odpowiedzialności i związany z nim problem poczytalności moralnej. Ten bowiem, kto dopuszcza się popełnienia czynu moralnie złego, będąc osobą wolną w swoim działaniu (poczytalność), ponosi jednocześnie konsekwencje swojego działania w porządku moralnym przed Bogiem (odpowiedzialność). I tak jak poczytalność jest związkiem przyczynowym między czynem a podmiotem, tak odpowiedzialność jest związkiem między podmiotem czynu a tym przed kim człowiek odpowiada za popełniony czyn²¹.

Można zatem, jak się wydaje, zdefiniować poczytalność moralną jako związek przyczynowy między czynem moralnym człowieka, będącym wyrazem jego wolnego działania i świadomości naruszenia, czy wręcz odrzucenia prawa Bożego, a nim samym. Jest zrozumiałe, że to wszystko, co ogranicza lub wyklucza wręcz wolne działanie człowieka oraz jego świadomość przekraczania normy moralnej, jak np. przymus fizyczny czy psychiczny, bojaźń czy różnego rodzaju nieprawidłowe stany emocjonalne, sprawia też, iż w tym przypadku nie można

¹⁷ Por. A. D'Auria, dz.cyt., s. 45. Niezwykle interesująca jest natomiast opinia przedstawiona przez A. Calabrese, który stwierdza, iż „...soltanto per gli atti criminosi occulti, esterni s'intende, la mancanza di grave imputabilità morale o l'assenza del peccato grave possono far sì che il delitto non si configuri e che il soggetto non ne sia responsabile anche giuridicamente. Nei crimini esterni non occulti, però, l'imputabilità morale è presunta, e l'assenza di colpa morale grave è tutta da provare” (A. Calabrese, dz.cyt., s. 38).

¹⁸ Por. A. D'Auria, dz.cyt., s. 45–46.

¹⁹ Por. T. Sikorski, *Grzech*, w: *Słownik teologiczny*, I, Katowice 1985, s. 197.

²⁰ Por. S. A. M. De'Liguori, *Theologia moralis*, Romae 1905, s. 705.

²¹ Por. A. D'Auria, dz.cyt., s. 45–48.

mówić o winie moralnej, a więc nie można też mówić o poczytalności czy odpowiedzialności moralnej²².

Warto zaznaczyć, iż świadomość przekroczenia normy moralnej nie identyfikuje się z wolą popełnienia grzechu, konieczna jest bowiem tzw. *animus nocendi*, jak bowiem wyjaśnia P. Palazzini: *ad imputabilitatem actus mali requiritur et sufficit ut malitia apprehendatur saltem in confuso et non vitetur*²³.

4. POCZYTALNOŚĆ W UJĘCIU PRAWNYM

W ujęciu prawnym poczytalność jest związkiem przyczynowym między działaniem człowieka a nim samym, w którym działanie to określane jest mianem przestępstwa i normowane jest prawem karnym Kościoła. Jest oczywiste, iż działanie to musi mieć charakter zewnętrzny, gdyż akty wewnętrzne człowieka nie są sankcjonowane przez prawo karne Kościoła. Jak wspominaliśmy już istnieje ścisły związek między moralnym i prawnym określeniem działania człowieka, a zatem między poczytalnością o charakterze moralnym i prawnym. Stąd, tak jak w przypadku odpowiedzialności moralnej, można o niej mówić jedynie, jeśli mamy do czynienia z czynem moralnie poczytalnym, a więc dokonany w sposób wolny i świadomy, tak też i w przypadku odpowiedzialności prawnej można o niej mówić, jeśli mamy do czynienia z czynem spełniającym te same warunki²⁴. Podstawą popełnienia przestępstwa jest zawsze wina moralna²⁵. Oznacza to, że poczytalność ujęta prawnie jest zawsze następstwem poczytalności ujętej moralnie. Bóg, który jest najwyższym odniesieniem moralnego postępowania człowieka, jest też nim w porządku prawnym, normowanym przez prawo karne Kościoła. Można by zatem wysunąć wniosek, iż nie można mówić o odpowiedzialności karnej, jeśli nie można w danym przypadku mówić o odpowiedzialności moralnej²⁶.

Rozważając jednak zagadnienie poczytalności w ujęciu prawnym, nie można, jak się wydaje, zatrzymać się na jej aspekcie moralnym. Wszak w tym przypadku mamy do czynienia z naruszeniem ustawy lub nakazu, a zatem z naruszeniem normy pozytywnej ustanowionej przez Kościół. Stąd też odpowiedzialność za popełniony czyn dana osoba ponosi nie tylko przed Bogiem, ale również przed wspólnotą ludzką, dla której dane prawo zostało ustanowione. Co więcej, nie każdy czyn zły określany mianem grzechu musi być jednocześnie ujmowany przez prawo Kościoła jako przestępstwo, choć każde przestępstwo, jak już wspominaliśmy jest również grzechem w porządku moralnym. Stąd rozróżnienie po-

²² Tamże, s. 51–52.

²³ P. Palazzini, dz.cyt., s. 653.

²⁴ Por. G. Michiels, dz.cyt., s. 105–106.

²⁵ F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum*, VII, Romae 1951, s. 55.

²⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., s. 53–54; M. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974), 3–4, s. 151.

czytalności w ujęciu prawnym od tej o charakterze moralnym jest konieczne²⁷. G. Michiels, charakteryzując poczytalność w ujęciu prawnym, pisał:

Diversitas praesertim in hoc consistit, quod dum in foro conscientiae ad imputabilitatem definiendam semper attenditur voluntas interna a qua procedit actus externus delictuosus, ratione habita circumstantiarum in ejus voluntatem de facto influentium, in foro externo, e contra, praepremis attenditur factum externum illudque semel verificatum regulariter praesumitur culpabiliter positum, ratione habita circumstantiarum externe apparentium in ejus voluntatem justa ordinarie contingentia influentium²⁸.

5. POCZYTALNOŚĆ KARNA W UJĘCIU KAN. 1321 § 1 KPK

Corpus Iuris Canonici z 1917 r. w kan. 2195 § 1 stwierdzał:

Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata.

Obecnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego stwierdza w kan. 1321 § 1:

Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violatio, ab eo commissa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa.

Zauważamy zatem, iż elementem konstytutywnym pojęcia przestępstwa zarówno w starym Kodeksie, jak i w nowym jest *imputabilitas*. Kodeks z 1917 r. mówił o *moraliter imputabilitas*, obecny natomiast używa pojęcia *graviter imputabilitas*. I choć nowy Kodeks nie mówi tego jednoznacznie, należy sądzić, iż w nowym ujęciu przestępstwa również zakłada się istnienie tzw. poczytalności moralnej²⁹. Stąd wynika, iż nowy Kodeks w praktyce zachował istniejącą w starym Kodeksie definicję poczytalności³⁰.

5.1. Interpretacja terminu *graviter*

Termin *graviter* użyty w kan. 1321 § 1 Kodeksu z 1983 r. należy rozpatrywać zarówno w aspekcie obiektywnym, jak i subiektywnym.

Można mówić o ciężkim naruszeniu ustawy lub nakazu w sensie obiektywnym, jeśli dana norma sankcjonuje tzw. materię ciężką lub ze względu na oko-

²⁷ Por. Z. Suchecki, dz.cyt., s. 63.

²⁸ G. Michiels, dz.cyt., s. 107.

²⁹ Można wysnuć taki wniosek, zwłaszcza analizując akta Komisji kodyfikacyjnej, w którym zaznaczono, iż na wniosek jednego z Konsultatorów, proponującego użycie również w nowym Kodeksie terminu *moralitet*, padła następująca odpowiedź Relatora: „...moralement autem imputabilitatem certe supponi si exigitur ut vel dolus vel culpa (iuridica sane, sed qualis habetur in doctrina canonica) in violatione adsit” (cytowane za A. D’Auria, dz.cyt., s. 68).

³⁰ Kodeks z 1917 r. w kan. 2218 § stwierdzał: „Non solum quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena tum latae tum ferendae sententiae etiam in foro externo, si pro foro externo excusatio evincatur”.

liczności przestępstwa staje się ona taką. Oznacza to przede wszystkim, iż naruszenie, o którym mowa, powoduje wielkie zło. I tak jako przykład takim przestępstwem będą chociażby przestępstwa przeciwko życiu, takie jak zabójstwo czy aborcja. Owo zło, o którym mowa, dotyka przede wszystkim wspólnotę, dla której dane prawo jest ustanowione. Jeśli bowiem nie dotykałoby całej wspólnoty, w zasadzie nie stanowiłoby również materii przestępstwa. I tak jako przykład, jeśli ktoś nie zachowuje ustanowionego w Wielki Piątek postu ścisłego, narusza normę, ponieważ jednak konsekwencje jego postępowania dla całej wspólnoty są nijakie i dlatego nie mogą stanowić materii normy karnej. To prawda, że dla niego samego, zwłaszcza w odniesieniu do jego sumienia, takie postępowanie może mieć znaczenie istotne, dla wspólnoty jednak nie stanowi wielkiego zła i żadnego niebezpieczeństwa. Prawdą jest, iż Prawodawca określa ciężkość materii, która może być naruszana działaniem człowieka. Jeśli bowiem Prawodawca uznał naruszenie jakiejś normy jako przestępstwo, w ten sposób należy przyjąć, iż uznał jednoznacznie, że naruszenie to, ze względu na materię, ma charakter ciężki. Jeśli jednak sama materia, nawet po uwzględnieniu wszelkich okoliczności nie powoduje wielkiego zła obwarowanie jej sankcją karną i tak nie spełniło swojej roli³¹.

Można mówić o ciężkim naruszeniu ustawy lub nakazu w sensie subiektywnym, jeśli działanie człowieka ma charakter wolny i świadomy. Jeśli zatem ktoś nie jest wolny w swoim działaniu albo nie jest świadom, iż popełnia grzech ciężki lub jest przekonany, iż dopuszcza się jedynie grzechu lekkiego, nie można w tym przypadku mówić o przestępstwie i karze³². Ciężka poczytalność rozumiana w sensie subiektywnym jest warunkiem zaistnienia przestępstwa. Zresztą można również mówić o przestępstwie, które jednak nie podlega karze właśnie z racji na subiektywne aspekty działania człowieka. Kanon 1321 § 2 KPK stwierdza jednoznacznie, iż „kara ustanowiona ustawą lub nakazem wiąże tego, kto rozmyślnie przekroczył ustawę lub nakaz”. Jeśli zatem ktoś „uczynił to wskutek zaniedbania należytej staranności, nie jest karany” oczywiście „jeśli ustawa lub nakaz inaczej nie zastrzega”. Prawo karne Kościoła powstrzymuje się od karania osób, które w swoim działaniu nie były poczytalne w sposób ciężki, suponując niejako, iż owa ciężka poczytalność rozumiana w sensie subiektywnym jest warunkiem, a jednoznacznie wyznacznikiem określenia kary dla przestępcy. Dowodem tego, o czym mowa, jest również fakt, iż Kodeks prawa kanonicznego w kan. 1323–1327³³

³¹ Por. A. Calabrese, dz.cyt., s. 36; V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, w: *Il diritto nel mistero nella Chiesa*, III, Roma 1992, s. 449.

³² Por. A. Calabrese, dz.cyt., s. 36.

³³ Omawiając pojęcie poczytalności, nie chcemy podejmować kwestii szczegółowych dotyczących okoliczności wykluczających, zmniejszających czy zwiększających karę, gdyż jak nam się wydaje nie jest to ani możliwe ze względu na objętość artykułu, jak i przede wszystkim ze względu na podjęty temat.

jednoznacznie wskazuje na okoliczności, które wykluczają, zmniejszają czy ewentualnie zwiększają wyznaczoną dla każdego przestępstwa karę³⁴.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w trakcie prac kodyfikacyjnych pojawiła się propozycja, aby uznać jako przestępstwo również naruszenia ustaw o charakterze lekkim. Jak się wydaje jednak takie określenie norm karnych Kościoła było nie tylko sprzeczne z całą długą tradycją kanoniczną, ale również duchem prawa karnego, które odwołuje się zawsze do sumienia danej osoby i konieczności własnego nawrócenia³⁵.

Podsumowując podjęte zagadnienie dotyczące wyjaśnienia użytego w Kodeksie pojęcia *graviter*, należy zaznaczyć, iż zarówno jego element obiektywny, jak i subiektywny muszą zaistnieć wspólnie, aby można było mówić o ciężkiej poczytalności przestępcy. Jeśli zabraknie owej ciężkości materii lub ciężkości subiektywnej nie mamy do czynienia z stopniem poczytalności, o którym mówi kan. 1321 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego.

Kodeks wskazuje na dwa źródła owej *graviter imputabilitas*. Są nimi *dolus i culpa*, czyli wina umyślna i wina nieumyślna.

5.2. *Dolus* jako źródło poczytalności karnej

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. w kan. 2200 § 1, podając definicję terminu *dolus*, stwierdzał, iż *dolus heic est deliberata voluntas violandi legem, eique opponitur ex parte intellectus defectus cognitionis et ex parte voluntatis defectus libertatis*. Bardzo charakterystyczne, jak się wydaje, było użycie terminu *heic*, które oznacza jednoznacznie, iż podana przez Kodeks definicja terminu *dolus* odnosi się wyłącznie do prawa karnego Kościoła. Termin *heic* oznacza bowiem *w tych okolicznościach*, a zatem jak należy rozumieć termin *dolus* inaczej był interpretowany w prawie małżeńskim Kościoła czy chociażby w ogólnym jego rozumieniu³⁶.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. nie podaje definicji terminu *dolus*, ponieważ jednak w kan. 1321 § 2 używa analogicznego sformułowania *qui legem vel praeceptum deliberate violavit*, stąd należy wnosić, iż rozumienie terminu *dolus* w nowym Kodeksie jest identyczne jak w Kodeksie starym. Podobnie zatem jak w Kodeksie z 1917 r. w interpretacji karnej różni się od tego użytego w

³⁴ Por. V. De Paolis, dz.cyt., s. 449.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. A. D'Auria, dz.cyt., s. 77.

prawie małżeńskim jako wada zgody małżeńskiej³⁷, jak i od tego dotyczącego aktu prawnego, użytego w Księdze I Kodeksu w kan. 125 § 2³⁸.

W myśl obecnie obowiązującego prawa karnego *dolus* należy rozumieć jako umyślną wolę naruszenia prawa. Istotne zatem są dwa elementy, które występując wspólnie, sprawiają, iż mamy do czynienia z winą umyślną. Są nimi znajomość, czyli poznanie normy, której naruszenia dopuszcza się przestępca oraz wola naruszenia tejże normy, opierająca się na wolności wyboru i wolności w działaniu lub zaniechaniu³⁹.

Poznanie normy prawnej, będące czynnością intelektu człowieka, polega na świadomości, iż samo działanie lub skutki z niego wynikające są zabronione przez prawo. Nie znaczy to oczywiście, iż dana osoba musi mieć wiedzę o sankcji karnej, wystarczy jedynie świadomość, iż sam czyn lub jego skutki są zabronione przez prawo⁴⁰. Jak pisał G. Pellegrini *ex parte intellectus, cognitio praevia, idest tum cognitio legis contra quam ponitur actus seu scientia obligationis legalis, non vero hujus legis indolis poenalis*⁴¹. I podobnie F. M. Cappello: *ad dolum non requiritur cognitio poenae nec karakter legis poenalis, licet eius ignorantia ex positiva legis dispositione possit a poena excusare*⁴². Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż zdaniem niektórych Autorów, jak np. A. Calabrese, w przypadku winy umyślnej ze strony intelektu należy wymagać nie tylko świadomości, iż dany czyn jest zabroniony przez ustawę czy nakaz, ale więcej, iż dany czyn wywołuje konkretną określoną przez prawo karę⁴³. Naszym zdaniem jednak należy przyjąć, iż do zaistnienia winy umyślnej wystarczy ogólna świadomość, iż dany czyn powoduje naruszenie ustawy czy nakazu, gdyż jak wiadomo, kara nie stanowi elementu konstytutywnego przestępstwa. Warto natomiast zaznaczyć, iż nieświadomość sankcji karnej, choć nie wyłącza poczytalności prawnej, jednak ją zmniejsza⁴⁴. Należy przy tym zaznaczyć, iż w odniesieniu do przestępstw zagrożonych karą cenzury wymagana jest ze strony osoby dopuszczającej się przestępstwa swia-

³⁷ Kan. 1098 KPK stwierdza: „Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatē, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit”.

³⁸ Kan. 125 § 2 KPK stwierdza: „Actus positus ex metu gravi, iniuste incusso, aut ex dolo, valet, nisi aliud iure caveatur; sed potest per sententiam iudicis rescindi, sive ad instantiam partis laesae eiusve in iure successorum sive ex officio”.

³⁹ Por. M. Myrcha, dz.cyt., s. 166.

⁴⁰ Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., s. 128.

⁴¹ G. Pellegrini, *Jus Ecclesiae Poenale*, I, Napoli 1962, s. 83.

⁴² F. M. Capello, *Summa Iuris Canonici*, III, Romae 1955, s. 483.

⁴³ Jak pisze A. Calabrese: „Da parte dell'intelletto si richiede la previa cognizione della legge penale o del precetto penale in maniera globale e specifica insieme, cioè si richiede che si conosca non soltanto che un'azione o un'omissione sono vietate, ma anche che a tale azione od omissione è annessa una pena determinata” (A. Calabrese, dz.cyt., s. 42).

⁴⁴ Por. kan. 1324 § 1 KPK.

domość bezprawności i przestępczości czynu. Zasada ta wyrażona w kan. 1347 § 1 KPK⁴⁵ dotyczy zarówno kar *latae sententiae*, jak i kar *ferendae sententiae*⁴⁶.

Istotnym elementem winy umyślnej wydaje się, iż ważniejszym od samego poznania normy prawnej, jest pozytywny akt woli, czyli podjęty w sposób wolny zamiar naruszenia ustawy lub nakazu. W tym przypadku mówi się o tzw. *libertas eligendi*, czyli wolności w wyborze sposobu działania, i o *libertas agendi*, czyli wolności w samym działaniu. Jak pisał G. Michiels: *ex parte voluntatis vero, tum libertas agendi in caso concreto de quo agitur, tum voluntas actualis positiva ponendi actum determinatum, qui cognoscitur legi contrarius, tamquam finem vel medium in se directe intentum*⁴⁷.

Pojęcie zatem winy umyślnej, czyli *dolus*, zakłada współdziałanie intelektu i wolnej woli człowieka, w którym momentem zasadniczym jest dokonanie wolnego wyboru polegającego na podjęciu działania, będącego naruszeniem określonej normy prawnej, niezależnie od przyczyn takowego działania. Kiedy bowiem mamy do czynienia z działaniem wolnej woli mamy również do czynienia zawsze z winą umyślną. *Dolus* bowiem *non consistit in actu rationis, sed in actu voluntatis, in intentione positiva ponendi actum qui legi seu iuri per legem protecto cognoscitur esse contrarius*⁴⁸.

Warto podkreślić, iż pozytywny akt woli, polegający na naruszeniu istniejącej normy prawnej, nie charakteryzuje się chęcią naruszenia w sposób bezpośredni samej normy, ile raczej chęcią podjęcia działania, które w konsekwencji powoduje jej naruszenie. Gdyby bowiem chęć naruszenia w sposób bezpośredni samej normy była elementem konstytutywnym przestępstwa, należy przypuszczać, iż większość mających miejsce przestępstw nie mogłyby być uznane jako takie⁴⁹. Co więcej, należy podkreślić, iż Kodeks nie wymaga *animus nocendi*⁵⁰ w uznaniu

⁴⁵ Kanon 1347 § 1 KPK stwierdza: „Censura irrogari valide nequit, nisi antea reus semel saltem monitus sit ut a contumacia recedat, dato congruo ad resipiscentiam tempore”.

⁴⁶ Por. J. Syryjczyk, *Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985), s. 93. Jak pisze A. Calabrese: „La cognizione vaga e generica dell'esistenza di una legge o di un precetto non è sufficiente, perché chi senza colpa ignora che alla legge o al precetto è annessa una pena non incorre nella pena *latae sententiae* fissata dalla legge o dal precetto, come stabilisce esplicitamente il can. 1324, §§ 1 e 3” (A. Calabrese, dz.cyt., s. 43).

⁴⁷ G. Michiels, dz.cyt., s. 111.

⁴⁸ F. X. Wernz, P. Vidal, dz.cyt., s. 57.

⁴⁹ Jak pisał G. Michiels: „Ad rectam doli intelligentiam ad huc animadvertere juvat sequentia. Objectum voluntatis dolosae in can. 2200 § 1 dicitur violatio legis. Hac affirmatione legislator nullatenus exigit, ut intentio delinquentis sit praecise ed absolute in violationem legis qua talem directa, et minus ad huc ut ex odio erga legem proveniat; ut intentio delinquentis censeatur vere dolosa, sufficit sane ut positive velit actum legi contrarium ideoque effectum anti-juridicum seu damnnum tali violationi adnexum, quolibet demum motivo vel ad quemlibet scopum hoc fiat” (G. Michiels, dz.cyt., s. 111).

⁵⁰ Warto podkreślić, iż *animus nocendi* jest elementem charakterystycznym *dolus* rozumianym jako wada zgody małżeńskiej, gdzie obecna jest wola podstępnego wprowadzenia w błąd drugiej osoby.

winy umyślnej przestępcy, wystarczy jedynie zamiar podjęcia działania, o którym wiadomo iż jest zakazane prawem czy nakazem⁵¹.

Mówiąc o związku łączącym cel zamierzony przez osobę dopuszczającą się przestępstwa ze skutkiem, który on wywołuje, wskazuje się na zamiar bezpośredni lub zamiar pośredni. Zamiar bezpośredni ma miejsce wówczas, gdy wywołanie skutku przestępczego jest koniecznym następstwem czynu przestępczego. Zamiar pośredni ma miejsce wówczas, gdy czyn przestępczy wywołuje kilka skutków, a dana osoba, podejmując zamiar popełnienia przestępstwa, pragnęła osiągnąć jeden z nich. Warto zaznaczyć, iż jedynie zamiar bezpośredni ujęty jest w rozumieniu winy umyślnej, o której mowa w kan. 1321 § 1 KPK⁵².

Przestępstwa popełnione wskutek winy umyślnej podlegają zawsze karze, choć nie zawsze musi być ona taka, jak została określona w normie karnej. Ze względu bowiem na stopień świadomości popełnienia przestępstwa, jak i stopień wolności w podjętym działaniu kara ta może ulec zmniejszeniu stosownie do określonych prawem okoliczności.

5.3. *Culpa* jako źródło poczytalności karnej

Drugim źródłem poczytalności karnej jest *culpa*, czyli wina nieumyślna rozumiana jako brak należytej staranności.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. rozróżniał dwa różne motywy winy nieumyślnej: ciężko zawinioną ignorancję (por. kan. 2202) oraz ciężko zawinione zaniedbanie w zapobiegnięciu skutkom podjętego działania (por. kan. 2203).

Ciężko zawiniona ignorancja prawa, czyli *ignorantia legis violatio*, rozumiana jest jako brak wiedzy dotyczącej istnienia, natury i znaczenia normy prawnej. Z tego powodu osoba dopuszczająca się przestępstwa w praktyce nie ma wiedzy co do tego, że jej działanie i oraz skutki, które powoduje naruszają istniejącą normę karną:

Vel quia agens culpabiliter negligens fuit in consideranda relatione actionis a se positae ad legem; aliis verbis, quia agens, etsi praeviderit effectus ex sua actione ortos, culpabiliter neglexit attendere ad eorum characterem anti-juridicum seu erronee credidit effectus istos non esse legi contrarios: tunc habetur culpa iuridica proveniens ex ignorantia graviter culpabili legis violatae⁵³.

Takowa *ignorantia* może mieć oczywiście różny charakter. Można bowiem w ogóle nie wiedzieć o istnieniu normy zakazującej danego działania lub pomimo iż ma się wiedzę o istnieniu normy, nie sądzić, iż dane działanie jest jej naruszeniem. Taki przypadek ignorancji może powodować *error iuris*, kiedy danej osobie wydaje się, iż zna treść istniejącej normy, kiedy tak naprawdę jej wiedza o normie prawnej jest błędna:

⁵¹ Por. F. X. Wernz, P. Vidal, dz.cyt., s. 58.

⁵² Por. J. Krukowski, F. Lempa, dz.cyt., s. 128–129.

⁵³ G. Michiels, dz.cyt., s. 116.

Ignorantia vero ...non solummodo negativa seu ignorantia proprie dicta, sed etiam, et praecipue quidem, ignorantia positiva seu error, in quo non habetur mera scientia carentia, sed scientia falsa seu falsum circa legem iudicium⁵⁴.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż ignorancja prawa nie zawsze musi być utożsamiana z winą nieumyślną, gdyż osoba ma brak wiedzy o danej normie prawnej może być pozbawiona jakiegokolwiek winy i w tym przypadku nie można mówić o pocztytalności, a więc i karze.

Ciężko zawinione zaniedbanie, jako drugi z motywów winy nieumyślnej podany przez Kodeks z 1917 r., polega na niepodjęciu jakiegokolwiek czynności w celu zapobiegnięciu skutkom podjętego działania⁵⁵. Jak pisał G. Michiels:

Agens, etsi non ignoraverit legem penalem determinatam seu theorice cognoverit quinam effectus sint determinatae legi contrarii, culpabiliter neglexit attendere ad causalitatem virtualem anti-juridicam actionis a se positae seu propter negligentiam non previdit aut non impedivit effectus anti-juridicos de facto ex sua actione vel omissione tanquam ex causa efficiendi ortos: in hoc casu verificatur culpa iuridica proveniens ex omissione debitae diligentiae in aestimandis aut impediendis effectibus praevendibilibus suae actionis⁵⁶.

Nowy Kodeks prawa kanonicznego mówi jedynie o *omissio debitae diligentiae* (por. kan. 1321 § 2), jest jednak oczywiste, iż sformułowanie *omissio debitae diligentiae* zawiera w sobie obydwaj motywy stojące u podstaw winy nieumyślnej w Kodeksie z 1917 r. Zatem i obecnie należy przyjąć, iż wina nieumyślna polega na ciężko zawinionej ignorancji oraz na zawinionym zaniedbaniu w zapobiegnięciu skutkom podjętego działania.

Kodeks z 1917 r. jednoznacznie wskazywał, iż każde przestępstwo, niezależnie od tego, czy było dokonane z winy umyślnej, czy też nieumyślnej, podlegało stosownej karze⁵⁷. Obecnie obowiązujący Kodeks, jakkolwiek wskazuje jako źródła pocztytalności karnej zarówno winę umyślną, jak i nieumyślną, jednak w zasadzie powstrzymuje się od karania przestępstw popełnionych z winy nieumyślnej. Taka jest zasada ogólna, gdyż istnieją przypadki, w których również przestępstwo popełnione z winy nieumyślnej może podlegać karze, tylko wtedy jednak kiedy jest to wyraźnie określone w ustawie lub nakazie prawnym (*nisi lex vel praeceptum aliter caveat*)⁵⁸.

Fundamentem pocztytalności z winy nieumyślnej, jak się wydaje, jest ogólny obowiązek przestrzegania prawa i zasad dotyczących życia społecznego. Stąd,

⁵⁴ Tamże, s. 117.

⁵⁵ Jak wyjaśniał M. Myrcha: „Staranność należna (*diligentia debita*) oznacza minimalny wymóg pilności dla uniknięcia zarzutu winy. Jej przeciwstawieniem i szczytowym punktem jest staranność możliwa (*diligentia possibilis*). Oznacza ona granicę, których siły ludzkie przekroczyć nie mogą (M. Myrcha, *Problem winy w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971), 3–4, s. 134).

⁵⁶ Tamże, s. 116.

⁵⁷ Kan. 2199 stwierdzał: „Imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel eiusdem culpa in ignorantia legis violatae aut in omissione debitae diligentiae; quare omnes causae quae augent, minuunt, tollunt dolum aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem”.

⁵⁸ Por. J. Syryjczyk, dz.cyt., s. 94.

każda osoba winna dołożyć starań i zadbać o to, aby jej czyny nie naruszały norm prawnych, choćby w sposób nieświadomy. Owa pilność, czy inaczej mówiąc staranność w przewidzeniu konsekwencji swojego działania, może mieć oczywiście różne stopnie, w zależności od podejmowanego działania czy sprawowanej funkcji. Stąd też mówi się o różnych stopniach winy nieumyślnej, używając terminów *culpa lata*, *culpa maxima*, *culpa levis* i *culpa levissima*, z których najbliższą pojęciu winy umyślnej jest tzw. *culpa maxima*⁵⁹.

ZAKOŃCZENIE

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. wskazuje na źródła poczytalności, którymi zgodnie z kan. 1321 § 1 są *dolus* i *culpa*, czyli wina umyślna i wina nieumyślna. Kodeks jednak jednoznacznie powstrzymuje się od karania osób, które dopuściły się naruszenia ustawy lub nakazu karnej jedynie z winy nieumyślnej, ograniczając takie przypadki do wymienionych konkretnie w Kodeksie. Oznacza to, że problem karalności przestępcy skupia się wokół jego poczytalności z winy umyślnej. Ta z kolei, aby miała charakter ciężki, musi zawierać w sobie dwa istotne elementy: pełną świadomość naruszenia normy karnej, jak i całkowitą wolność w zamiarze podjęcia działania, jak i w samym już działaniu. Warto jedynie dodać, iż w myśl kan. 1321 § 3 Kodeksu prawa kanonicznego, jeśli nastąpiło zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu karne, domniemywa się poczytalność, chyba że udowodni się coś innego.

IL CONCETTO D'IMPUTABILITÀ NEL DIRITTO PENALE DELLA CHIESA

Sunto

L'imputabilità essendo un'elemento soggettivo del delitto si definisce come qualità dell'atto umano, per la quale chi lo compie può venire dichiarato autore libero e responsabile delle proprie azioni. L'imputabilità giuridica presume l'esistenza di quella umana ed anche morale. Le fonti d'imputabilità sono il dolo e la colpa. E' tenuto alla stabilità da una legge o da un precetto, chi deliberamente violò la legge o il precetto. Questo vuol dire, che pur essendo due le fonti dell'imputabilità la legge vigente richiede l'imputabilità per dolo per incorrere nella pena, e non ritiene sufficiente l'imputabilità per colpa, a meno che questa non sia prevista dalla legge. E' importante sottolineare che nel diritto penale della Chiesa, posta la violazione esterna, l'imputabilità si presume, salvo che non risulti altrimenti.

⁵⁹ Najcięższa i najbliższa pojęciu winy umyślnej jest *culpa maxima*, w przypadku której dana osoba przewiduje skutki, jakie wywoła jej działanie, choć nie pragnie tego w sposób determinujący jej działanie. F. Roberti pisze: „maxima culpa habetur cum quis praevidit effectus noxios propriae actionis, et nihilominus eam possuit. Haec culpa dicitur proxima dolo, quia in hoc casu, etsi non intenderit, habet conscientiam committendi crimen” (F. Roberti, dz.cyt., s. 94).

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii UKSW
Warszawa

WALDEMAR PIEKARSKI
Wydział Zakładów dla Nieletnich MS
Warszawa

NADUŻYWANIE ALKOHOLU I NARKOTYKÓW PLAGĄ JAK MOŻEMY POMÓC – ZAPOBIEC

1. WPROWADZENIE

Na temat problemów nadużywania alkoholu i narkotyków powiedziano już wiele. Bez większych trudności można znaleźć dziesiątki książek i artykułów, których autorzy straszą, co prawda słusznie, tragicznymi skutkami sięgania po alkohol i środki narkotyczne, łącznie z pojawieniem się demoralizacji, przestępczości i groźnych chorób kończących się śmiercią.

Pisaniu tego materiału przyświeca bardzo ważny cel, jakim jest akcja profilaktyczna – powstrzymanie młodych osób, w tym przebywających w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich, przed używaniem środków uzależniających, niezależnie od tego, czy mieli już wcześniej kontakt z nimi, czy też dotychczas nie próbowali alkoholu ani narkotyków.

Podejmując się pracy wychowawczo-profilaktycznej wobec nieletnich, którzy mają kontakt ze środkami uzależniającymi, szczególnie ważne jest rozróżnienie, czy w konkretnej sytuacji chodzi o osobę nadużywającą środka, czy też uzależnioną od niego¹. W pierwszym przypadku, nawet jeśli dana osoba intensywnie nadużywa alkoholu lub narkotyków, może i jest zdolna do tego, aby od tej negatywnej aktywności powstrzymać się. Natomiast ktoś, kto raz wpadł w uzależnienie, zawsze będzie diagnozowany jako uzależniony, nawet jeśli po skutecznie

¹ W aktualnej klasyfikacji, by określić uzależnienia, nie stosuje się pojęć: narkomania, alkoholizm, toksykomania, lekomania itp. Obowiązującymi terminami są: uzależnienie od ... np. alkoholu, kokainy itp. lub zespół uzależnienia od ... My w opracowaniu, określając osobę uzależnioną, używamy również takich m.in. pojęć, jak narkoman, nałogowy alkoholik, a niekiedy zamiast określenia uzależnienie – narkomania, alkoholizm...

przeprowadzonym leczeniu, potrafi przez wiele lat, a nawet do końca życia trwać w abstynencji. Pacjent, który jest uzależniony, bez podjęcia odpowiedniej pomocy z zewnątrz może okresowo zaprzestać kontaktu ze środkiem psychoaktywnym lub ograniczyć ilościowo jego używanie, ale jeśli postanowi zachować długotrwałą abstynencję, w swoim postanowieniu nie potrafi wytrwać.

Formy pracy wychowawczo-profilaktycznej i techniki przedstawione w tym materiale mogą być pomocne głównie w pracy z nieletnimi, którzy nadużywają środków psychoaktywnych (nie są jeszcze uzależnieni), a także w postępowaniu z młodzieżą, która dotychczas nie zetknęła się z alkoholem czy narkotykami. Nie oznacza to, że wspomaganie specjalistycznego leczenia uzależnień, czy też utrzymywania abstynencji przez osoby uzależnione za pomocą przedstawionych w opracowaniu form pracy wychowawczo-profilaktycznej nie jest możliwe.

Pragniemy podkreślić, że istnieją specjalne programy profilaktyczne dla dzieci i młodzieży dotyczące środków uzależniających, ale jak się wydaje, nie są dostępne każdemu młodemu człowiekowi choćby z tego powodu, że wymagają odpowiedniego przygotowania osób praktycznie je realizujących². Sądzymy, że przedstawione w tym opracowaniu zalecenia również nie stoją w sprzeczności z założeniami wspomnianych programów, a co więcej, mogą w pewnym stopniu być pomocne w zapobieganiu szeroko rozpowszechnionych w dzisiejszych czasach zjawisk, takich jak nerwice, depresje, a nawet zachowania przestępcze. Okazuje się bowiem, że niektóre przyczyny leżące u podłoża alkoholizmu i narkomanii, u osób z odpowiednią predyspozycją, mogą mieć jakiś wpływ na powstanie wspomnianych problemów i chorób. W związku z tym i oddziaływania profilaktyczne, zalecane w dalszych częściach opracowania, mogą i na tym polu odegrać pewną rolę. Chodzi głównie o prawidłowy proces wychowawczy, metody poprawy współżycia w rodzinie, lepszego rozumienia siebie i innych, zmniejszania stresu, lęku itp.

Istnieje wiele różnych form oddziaływania profilaktycznego i właściwie, ze względu na różnice indywidualne, dla różnych osób należałoby stosować odpowiednio dobrane metody i techniki. W opracowaniu przy ich wyborze kierujemy się przede wszystkim dostępnością metod i technik ułatwiających akcję profilaktyczną m.in. w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich.

² Przykładowo: program profilaktyczny NOE oparty jest na scenariuszu dra K. A. Wojcieszka, specjalisty do spraw profilaktyki w Państwowej Agencji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych. Przeznaczony jest dla młodzieży starszych klas szkół podstawowych i uczniów szkół średnich, a więc dla osób rozpoczynających doświadczenia z alkoholem, a także dla ich rodziców i nauczycieli. Ma formę spotkania zespołu realizatorów z dużą grupą młodzieży. Uczestnicy biorą w nim aktywny udział m.in. przez dyskusję, odgrywanie scenek itp. Udział w spotkaniu pozwala na bardzo osobiste przeżywanie go. Zbudowany jest z trzech części: PRAWDY (ukazanie prawdy o alkoholu i skutkach, które wywołuje jego używanie), MIŁOŚCI (wpływ alkoholu na stosunki panujące w rodzinie), WOLNOŚCI (umiejętność dokonywania określonych wyborów życiowych, szczególnie w aspekcie „pić – nie pić?” – „ćpać – nie ćpać?”, „jak odmawiać?”).

Wspomniane metody i techniki, a także inne informacje zamieszczone w opracowaniu mogą wykorzystywać wobec nieletnich i ich rodzin wychowawcy, nauczyciele, psychologowie i księża-kapelani.

Problemami alkoholizmu i narkomanii należy zająć się na większą skalę i bezzwłocznie³, gdyż w naszym całym społeczeństwie, w tym wśród nieletnich, zjawiska te zataczają coraz szersze kręgi⁴, obejmując swym zasięgiem wielu młodych ludzi, których organizmy rozwijają się, a osobowość kształtuje. Według danych naukowych większość ludzi przed ukończeniem 13–15 lat ma już za sobą pierwsze kontakty z alkoholem. W niektórych środowiskach kontakt z substancjami uzależniającymi mają 10-, a nawet 8-letnie dzieci, wbrew ostrzeżeniu opublikowanemu przez Światową Organizację Zdrowia: „człowiek uzależnia się 476 razy szybciej od narkotyków niż od alkoholu”. Niemniej nietrudno spostrzec, że oba zjawiska są groźne w naszym kraju. J. Hostetler⁵ tymi słowami rozpoczyna pisanie poradnika dla rodziców: „Skłonni jesteśmy przyznać, że narkotyki czynią spustoszenie w naszym świecie. Nie tylko bowiem narasta problem narkomanii, ale my wszyscy, którzy nie zażywamy narkotyków, zdajemy się kapitulować przed tym, co wydaje się nieuniknione, wedle zasady *ten problem nas przerasta*. Deprymuje nas ponadto nasza własna ignorancja w dziedzinie zwalczania tej plagi. To prawda – stajemy przed ogromem problemów, ale to nie znaczy, że nie możemy sobie z nimi poradzić”.

Jeśli porozmawiamy z niektórymi rodzicami o środkach uzależniających, mogą powiedzieć, że tego problemu nie ma w ich rodzinach, że ich dzieci nigdy nie sięgną po narkotyk, nie będą pić w nadmiarze. Mając takie wyobrażenie o swoich dzieciach, nie zawsze widzą sens zgłębiania wiedzy na temat tych zjawisk. Tak zapewne myślałby ojciec pewnego mężczyzny, który do 35 roku życia pił umiarkowanie. Zanim wpadł w uzależnienie (a stało się to 10 lat później), często odmawiał okazji do kieliszka. Bywało i tak, że wódka nawet w małych ilościach szkodziła mu (miał mdłości i wymioty po jej wypiciu). Potem już pił coraz więcej, cieszył się, że alkohol mu nie szkodzi. Obecnie ma prawie 80 lat i jest nadal osobą uzależnioną od alkoholu, a nadużywanie przez niego głównie wódki przyczyniło się do rozwoju zaburzeń nerwicowych u jego żony i starszego syna, u młodszego zaś stanowiło pożywkę powstania głębokiego uzależnienia od alkoholu.

Niektórzy rodzice mają bez wątpienia rację, że ich dziecko rozwinie się prawidłowo, bez większych problemów przejdzie przez okres dojrzewania i stanie się pełnowartościowym człowiekiem, dobrym ojcem lub matką. W wielu rodzinach panuje zapewne zdrowa atmosfera wychowawcza, dzieci i rodzice wzajemnie szanują się i kochają, w procesie wychowawczym wpaja się właściwe, niez-

³ J. Melibruda, *Tajemnice ETOH*, Warszawa 1996; por. *Alkohol a zdrowie. Leczenie odwykowe w jednostkach penitencjarnych*, pr. zbior., Warszawa 1997.

⁴ M. Malewska, *Narkotyki w szkole i w domu. Zagrożenie*, Warszawa 2000.

⁵ J. Hostetler, *Dopóki nie jest za późno. Poradnik dla rodziców*, Katowice 1995.

chwiane normy moralne i religijne, a także zasady współżycia społecznego. Ale pamiętajmy, że dziecko zwłaszcza w okresie dojrzewania może nas zaskoczyć swoim zachowaniem zarówno pozytywnym, jak i negatywnym i czasem mimo dużej troski oraz efektywnej pracy wychowawczej rodziny, szkoły, a nawet Kościoła, sprzeciwiając się zasadom i normom moralnym, religijnym i współżycia społecznego, może ulec presji rówieśników, czy też sięgnąć po używki z ciekawości i chęci eksperymentowania. Dogłębna analiza tego typu sytuacji, taka np. jakiej dokonuje się podczas długotrwałych oddziaływań psychoterapeutycznych, niejednokrotnie wskazuje, że w rodzinach, w których rozwój dziecka przebiega w zasadzie prawidłowo, mogły nawet kilka lub kilkanaście lat temu pojawić się silniejsze konflikty, wpływające ujemnie na życie całej rodziny, czy też występują błędy wychowawcze popełniane nieświadomie.

Poza tym dziecko mogło spotkać się z bardzo przykrymi sytuacjami wpływającymi na psychikę, które nie są znane rodzicom, a nawet zapomniane przez nie same. Bywają przecież przypadki uwiedzenia małoletnich, zachęcania ich do kradzieży, picia wina itp.

2. UZALEŻNIENIE ALKOHOLOWE

Alkohol jest związany z kulturą ludzką i od niepamiętnych czasów tkwi w niej głęboko. Używały go wszystkie ludy i to we wszystkich epokach. Pierwsze napoje alkoholowe powstały przypadkowo jako następstwo fermentacji winogron i ziarna jęczmienia. Było to piwo i wino, o których wspominają znalezione w Mezopotamii teksty pisma klinowego z ok. 5000 r. p.n.e. oraz papirusy egipskie, zapisane w ok. 3500 r. p.n.e. W następnych wiekach otrzymywano inne rodzaje alkoholu, a następnie rozprzestrzeniano po wszystkich kontynentach. Wkrótce okazało się, że skutki jego działania bywają zgubne, np. już w VII w. p.n.e. alkohol stał się przyczyną tragedii Scytów okupujących Persję, którzy zostali wybici podczas suto zakrapianej uczty.

Nie można dokładnie ustalić, gdzie i kiedy wynaleziono metodę destylacji alkoholu. Niektórzy sądzą, że uczynili to Chińczycy (kilkaset lat p.n.e.), inni, że Arabowie lub kapłani w Starożytnym Egipcie. W Europie czysty alkohol na większą skalę zaczęto produkować w VIII w. n.e. z żyta, a w XVIII w. z ziemniaków. Obecnie na naszym kontynencie napoje z jego zawartością są najpowszechniej używanymi środkami odurzającymi, a ich spożycie w Polsce i niektórych krajach europejskich wzrasta mimo licznych zakazów i ograniczeń.

Warto wspomnieć, że walkę z pijaństwem rozpoczęto już w dawnych wiekach, w miarę rozwijania się tej plagi. I tak np. w związku z przegraną bitwą na skutek upicia się całej armii w 2000 r. p.n.e. wydano zakaz spożywania alkoholu w wojsku egipskim.

Dziś jednak przyjmuje się⁶, że całkowicie bezpieczna norma używania napojów alkoholowych wynosi 0,5 litra czystego spirytusu na mieszkańca w skali roku, a wszystko, co przekracza tę ilość „jest pijaństwem prowadzącym do alkoholizmu”. Natomiast w okresie rozwoju biologicznego, który w naszym klimacie kończy się około 21 roku życia, obowiązuje rezygnacja z używania napojów alkoholowych (abstynencja). Konieczność abstynencji wynika z niezaprzeczalnego faktu, że alkohol szczególnie łatwo zakłóca proces dojrzewania psychicznego i fizycznego oraz szybko, często nieodwracalnie niszczy młody organizm ludzki. Młodzi ludzie łatwiej ulegają uzależnieniu niż osoby starsze z uwagi na większą podatność, sugestywność i „chłonność”.

Aby skuteczniej zapobiegać alkoholizmowi, konieczne jest poznanie i eliminowanie przyczyn jego powstawania, co m.in. następuje nie tylko w szkole czy zakładzie, ale i podczas realizacji prawidłowego procesu wychowawczego połączonego z ukierunkowaną aktywnością członków rodziny na wychowanie młodego człowieka do życia w trzeźwości.

Nie można w pełni udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek uzależnia się od alkoholu, gdyż mechanizmy powstawania tego negatywnego zjawiska nie zostały dokładnie poznane. W chwili obecnej⁷ przyjmuje się, że na określone podłoże biologiczne nakładają się czynniki społeczne, psychologiczne oraz duchowe i działając łącznie, wywołują te negatywne efekty. Istotna jest również wolna wola człowieka, jego możliwość wyboru.

Przystępując do bliższego omówienia czynników społecznych, należy podkreślić, że bez wątpienia, nadużywanie alkoholu przez młodych ludzi w wielu wypadkach jest skutkiem podobnego zachowania ich rodziców. Zobrazujemy to na przykładzie. Ojciec Stanisława do 40 roku życia pił niewiele, nie smakował mu alkohol. W związku ze zmianą pracy miał coraz więcej okazji do popijania. Nie odrzucał ich. W 50 roku życia uzależnił się. Natomiast u jego syna uzależnienie rozwinęło się już w 18 roku życia, po trzech latach intensywnego spożywania znacznych ilości wódki.

Jak dochodzi do tego, że dzieci alkoholików, tacy jak Stanisław, szybciej niż ich rodzice uzależniają się. Przyjmuje się, że dzieci wychowywane przez rodziców uzależnionych stają się „potencjalnymi” alkoholikami jeszcze wtedy, gdy nie poznali smaku napojów zawierających alkohol. Niektóre z nich po stosunkowo krótkim okresie spożywania napojów alkoholowych nie mają już nad swoją skłonnością kontroli ani hamulców psychicznych. Nie są w stanie np. po spożyciu dwóch kieliszków podziękować za następne. Szczególne niebezpieczeństwo leży w tym, że młody człowiek początkowo jest nieświadomy tego defektu i dopiero po uzyskaniu abstynencji dochodzi do wniosku, że wymagał leczenia od chwili, kiedy nie pił jeszcze wiele.

⁶ S. Akoliński, *Od A do Z o pijaństwie*, Warszawa 1985.

⁷ B. T. Woronowicz, *Alkoholizm jest chorobą*, Warszawa 1998.

Oczywiście na rozwój uzależnienia, podobnie jak i na powstanie wielu innych schorzeń, wpływ wywierają biologiczne czynniki genetyczne, ale siła ich oddziaływania wyraźnie wzrasta w niesprzyjającym środowisku wychowawczym, w którym dzieci uczą się podobnych negatywnych zachowań od swoich rodziców.

Podejmowane są próby ustalenia czynników ryzyka rozwoju uzależnienia u młodych osób. Zbadano 90 mężczyzn w wieku 18–21 lat⁸ i u 80% z nich przed rozwinięciem się choroby alkoholowej występowały zaburzenia struktury rodziny, cechy osobowości utrudniające adaptację społeczną, objawy wczesnodziecięcego uszkodzenia mózgu, pozytywna reakcja na alkohol, dobra somatyczna jego tolerancja oraz wczesny wiek rozpoczęcia picia.

Analizując środowisko rodzinne omawianych osób, okazało się, że przeważnie pochodzili oni z rodzin „niepełnowartościowych”. Rodzice wielu z nich rozwiedli się z powodu pijaństwa ojca, a badanych wychowywała samotnie matka. Niejednokrotnie sami byli też świadkami pijaństwa ojca. Niektórych wychowywała dalsza rodzina.

W większości pełnych rodzin również występowały poważniejsze problemy. Między innymi ojciec był tylko formalnie obecny, w rzeczywistości nie angażował się w życie rodzinne lub jawnie, świadomie odrzucał dzieci (np. „nie były mu one potrzebne”, chętnie pozbyłby się ich z domu). Często między rodzicami istniał długotrwały konflikt (nie zawsze związany z alkoholizowaniem się ojca), jednak więzi między nimi były silne. Możliwość efektywnego porozumiewania się wśród członków rodziny była zakłócona, a więź emocjonalna między ojcem a dziećmi słaba. Wielu badanych (30%) miało pozytywne związki emocjonalne z matkami. Nie rekompensowały one jednak potrzeby miłości ze strony ojca i nie dawały młodym ludziom poczucia bezpieczeństwa, tym bardziej że matkę odbierano jako osobę słabszą i mniej znaczącą w układach rodzinnych. Matki przeżywały wiele zmartwień i kłopotów, musiały też zabezpieczyć byt materialny rodziny. Stało to się jednym z powodów zaniedbywania dzieci. Niekorzystne jest również to, że matki z reguły nie rozumiały przyczyn trudności w socjalizacji swoich dzieci – przyszłych alkoholików. Wiele z nich oceniało synów jako „trudnych” i miało do nich ukryty, odrzucający stosunek. Często nawet uważały dziecko za przeszkodę, sądząc, że bez niego łatwiej mogłyby zerwać związki z alkoholizującymi się mężami.

W badanej grupie stwierdzono zaskakująco wysoki odsetek osób z uszkodzeniem organicznym mózgu (tj. 80%), mimo że brano pod uwagę jedynie objawy uszkodzenia mózgu powstałe we wczesnych okresach życia. Ten sam procent badanych miał bardzo duże trudności w nauce w okresie szkolnym (a ponad 60% już od I kl. szkoły podstawowej).

⁸ J. Rabe-Jabłońska, *Czynniki ryzyka rozwoju uzależnienia alkoholowego u młodocianych*, w: *Zagadnienia alkoholizmu i innych uzależnień*, red. Z. Bizoń, W. Szyszkowski, Warszawa 1989.

Aż u 90% badanych stwierdzono cechy osobowości warunkujące nieprzystosowanie psychiczne oraz społeczne. W wielu wypadkach rozwinęły się one już wcześniej i przed 7 r.ż. występowały u 10% osób, między 7 a 11 r.ż. u 30%, a u 50% w okresie dojrzewania (między 11 a 15 r.ż.). Należały do nich: drażliwość, wybuchowość, chwiejność emocjonalna, słaba kontrola emocji i popędów. Te negatywne właściwości stawały się przyczyną nieudanych kontaktów osób badanych ze środowiskiem; byli oni odrzucani. To z kolei sprzyjało narastaniu wrogości, agresywności i wielu innych nieaprobowanych form zachowania.

U pewnej grupy tych badanych rozpoznano neurotyczne (nerwicowe) cechy osobowości, charakteryzujące się od wczesnego dzieciństwa niską samooceną, zahamowaniem, lękiem i licznymi skargami somatycznymi (fizycznymi). Oczywiście mając taką osobowość, niełatwo można wejść do grupy rówieśniczej, a jednocześnie staje się izolowanym społecznie i często uzyskuje się słabe wyniki w nauce, pomimo przeciętnej, normalnej inteligencji. U większości młodocianych alkoholików okres dojrzewania przebiegał niezwykle burzliwie i dla wielu z nich łączył się z pogorszeniem samooceny, kontaktów interpersonalnych z dorosłymi, jak i z grupą rówieśniczą. Najczęściej był to okres alkoholizowania się i nawiązywania kontaktów z innymi osobami pijącymi.

Należy podkreślić, że na ogół rozwój choroby następował wyjątkowo szybko (przeważnie w ciągu 0,5–3 lat), a skracał się bardziej, jeśli wcześniej rozpoczynano picie alkoholu. Aż u 90% badanych istniała pozytywna reakcja psychiczna na alkohol, przejawiająca się zdecydowaną poprawą samopoczucia po jego spożyciu, przy jednoczesnym rzekomo dobrym znoszeniu picia przez organizm.

U wielu alkoholików w licznych badaniach psychologicznych rozpoznano m.in. niedojrzałość emocjonalną, stanowiącą jedną z ważnych przyczyn rozwoju uzależnienia. Oznacza to np., że mimo ukończenia 50 lat reakcja i zachowanie osoby uzależnionej niewiele różni się od zachowania młodzieży. W innym przypadku sposób reagowania 17-letniego młodzieńca jest charakterystyczny dla wczesnego okresu szkolnego.

Osoby niedojrzałe emocjonalnie przeżywają częściej frustrację i mają więcej trudności w przystosowaniu niż ich rówieśnicy o bardziej prawidłowej strukturze osobowości, m.in. dlatego że nie rozwiązali wielu problemów psychicznych z wcześniejszych etapów życia, a jednocześnie muszą radzić sobie z aktualnymi trudnościami i dostosować się do ról życiowych, jakie wynikają z ich wieku oraz sytuacji osobistej, rodzinnej i społecznej. Na przykład posłużmy się osobą 18-letnią, która może mieć niezaspokojoną potrzebę nadmiernej zależności od rodziców i doznawania opieki z ich strony, a także dziecięcą chęć zwrócenia na siebie uwagi. Teraz łatwiej zrozumieć, dlaczego ludzie niedojrzali emocjonalnie w celu „poprawy” przystosowania się do warunków życiowych muszą pokonywać wiele przeszkód i błędnie sądząc, że udaje się im temu sprostać, chętniej szukają wsparcia w różnych środkach (np. w alkoholu). Stanowi ono próbę, ale nieudaną, rozwiązywania problemów i trudności życiowych.

Zdaniem zwolenników niektórych teorii dynamicznych, alkohol m.in. uwalnia od napięcia wytworzonego przez konflikty, żal, frustrację i wiele innych źródeł. U osób niedojrzałych i mało samodzielnych, zależnych od innych ludzi, z jednej strony istnieje zbyt duże napięcie psychiczne, a z drugiej – niska tolerancja do znoszenia lęku i frustracji. Potrzebują więc alkoholu jako środka uspokajającego i zmniejszającego lęk. W podświadomości alkoholika powstaje przekonanie, że jedynie tą drogą zostanie zwalczone nieprzystosowanie czyniące życie trudnym i nieznosnym. Ponadto używanie alkoholu osłabia wypieranie przeżyć psychicznych w podświadomość i rozluźnia zahamowanie, a w ten sposób utrwala nałóg na zasadzie błędnego koła.

Alkoholicy nie potrafią w sposób prawidłowy zaspokajać swoich potrzeb, takich jak seksualnej, doznawania opieki i oparcia, co prowadzi do ich frustracji i uczucia żalu, a następnie wskutek trzeźwej oceny i osądu, do pojawienia się poczucia winy i wyrzutów sumienia. Jednak uczucia te, nie są wykorzystywane przez nich do eliminowania uzależnienia, lecz sprzyjają jeszcze większemu poślężaniu sobie.

Nałogowy alkoholik często miał urazy psychiczne i stresy już we wczesnym dzieciństwie i jego osobowość uległa fiksacji we wczesnych fazach rozwoju, kiedy przyjemność czerpana jest za pomocą warg i ust, poprzez ssanie piersi (dlatego w celach prewencyjnych już niemowlę wymaga właściwej opieki). Do alkoholizmu może również prowadzić brak odpowiedniej do identyfikacji osoby w dzieciństwie, co powoduje niedorozwój stabilizującego się superego, tj. tej części osobowości, której najbliższym odpowiednikiem jest sumienie kontrolujące postępowanie bardziej za pośrednictwem skrupułów moralnych niż wrażliwości na ocenę ze strony społeczeństwa. Niektórzy okresowo pijący alkoholicy właśnie podczas libacji szukają wyzwolenia się spod zbyt rygorystycznego superego.

Czasem przyczyną alkoholizmu są podświadome skłonności homoseksualne lub nieprzystosowanie seksualne, których przyczyn pacjent dokładnie nie rozumie⁹.

Inni specjaliści o orientacji psychodynamicznej wiążą alkoholizm z podświadomą skłonnością do niszczenia samego siebie (powstała w dzieciństwie np. wskutek jakichś przewinień rodzących wyrzuty sumienia i potrzebę doznania kary) lub z wewnętrznym nierozpoznanym konfliktem między pragnieniem zależności od innych a tendencjami agresywnymi. Poczucie niższości i mniejszej wartości, a także wyobcowania społecznego nie są bez znaczenia. Niektórzy z pomocą spożytego alkoholu opanowują ból psychiczny spowodowany jakąś poważniejszą stratą, czasem zaspokajają własne potrzeby odczuwania przyjaźni i ufności, znaczenia i uznania (np. w grupie osób pijących), czy też potrzebę celu, sensu i wartości życia. Próbuje wypełnić pustkę życiową i zapewnić sobie poczucie mocy, chęć dokonania wielkich czynów (pijącemu człowiekowi może wyda-

⁹ A. P. Noyes, L. C. Kolb, *Nowoczesna psychiatria kliniczna*, Warszawa 1969.

wać się, że jest bardzo silny, nikogo się nie boi, wszystko potrafi osiągnąć, a każdy problem to drobnostka).

Również pacjenci z nerwicą, zaburzeniami osobowości, a nawet z poważniejszymi zaburzeniami psychicznymi w spożywaniu tego rodzaju napojów szukają zapomnienia o realnych problemach, których zresztą im nie brakuje oraz poprawy samopoczucia.

Należy podkreślić, że ważną rolę w powstawaniu uzależnienia od alkoholu odgrywają:

- duża dostępność napojów alkoholowych (łatwość zdobycia, niewielkie ograniczenia w sprzedaży, reklamowanie piwa, wódek, nie dla każdego konsumenta wysoka ich cena),
- nadmiar wolnego czasu i brak pozytywnych zainteresowań,
- wpływ środowiska rówieśniczego występujący szczególnie w okresie dojrzewania oraz np. w sytuacji, kiedy otoczenie najbliższych osób jest nieatrakcyjne, nudne, odpychające, nie zaspokajające różnych potrzeb lub rodzące konflikty i stresy.

Niektórzy rodzice powinni odpowiedzieć sobie na pytanie, co takiego się stało, że dorastający syn (córka) przyjął normy i zwyczaje panujące w towarzystwie pijących kolegów, depreczując zarazem wzorce nakazujące trzeźwość, moralne i kulturalne postępowanie.

Może jakiś negatywny czynnik działa i w środowisku domowym, motywując młodego człowieka do zachowania, jakiego nie spodziewaliśmy się lub nie życzymy sobie.

Ludzie również piją częściej wobec¹⁰:

- braku możliwości pełniejszego rozwoju osobowości i autorealizacji (np. warunków do zdobycia wysokiej pozycji zawodowej mimo posiadania dużych uzdolnień i odpowiednich zainteresowań),
- nieumiejętności przeciwstawienia się negatywnej presji towarzyskiej i powiedzenia „nie”,
- braku silnych zasad religijnych.

Picie, jak wiemy, związane jest z czynnikami kulturowymi. Spotykamy kultury nakazujące abstynencję (np. niektóre odmiany protestantyzmu, islam), a także znajdujące się na drugim biegunie kultury pijackie. W Polsce dezaprobatą zjawiska nadużywania trunków łączy się z tolerancją wobec pojedynczych osób pijących nadmiernie; spożywamy najczęściej wódkę i to nierzadko w dużych ilościach.

¹⁰ J. K. Falewicz, *ABC problemów alkoholowych*, Warszawa 1993.

3. NARKOMANIA I JEJ PRZYCZYNY

Podamy teraz przykład wprowadzający do problematyki narkomanii, jak również związany z innymi zagadnieniami, stanowiącymi przedmiot rozważań.

Syn (10-letni) nałogowego alkoholika, jak każdy chłopiec, często brał przykład z zachowania ojca. Kiedyś w niedzielę po południu odczuwał nadmiar wolnego czasu. W tym też dniu, podobnie jak i w przeszłości, słyszał, jak jego matka krytykowała postępowanie ojca, że znowu pojechał na cały dzień do miasta bez uzgodnienia z pozostałymi członkami rodziny (mieszkali na wsi), poza tym pije z kolegami i chodzi do kina, wydaje pieniądze potrzebne na utrzymanie domu. Chłopiec poczuł chęć wypicia wina mimo swojego bardzo młodego wieku. Już wcześniej, przypadkowo, poznał nieco piekące i lekko odurzające działanie bardzo mocnej herbaty. W tym dniu spróbował jej znowu, a gdy zaczęła działać, wypił jeszcze kilka kieliszków. Zamierzał wsypywać jeszcze więcej liści herbaty i delektować się takim mocnym napojem zwłaszcza wtedy, gdy pomyślał o pijaństwie ojca. Rozumował w ten sposób: „Chciałbym pić wino jak ojciec, a gdy nie mam wina, będę pił bardzo mocny napój z liści herbaty, bo to przypomina mi pijaństwo ojca”. O swoim postępowaniu powiedział matce i wówczas usłyszał od niej słowa: „Zachorujesz na serce, na gruźlicę, bo mocna herbata szkodzi, nie wolno jej pić”. Zakaz ze strony matki poskutkował na kilka miesięcy, jednak pojawił się inny problem u chłopca. Palił papierosy w towarzystwie starszych kolegów. Postępował w ten sposób, prawdopodobnie częściowo dlatego, że naśladował ojca, ale w formie bardziej zamaskowanej. Ponieważ matka mówiła: „Wódka i wino są niedobre, drogo kosztują, szkodzą zdrowiu, po ich wypiciu ojciec jest zły, nerwowy”, chłopiec pomyślał sobie: „Jak ojciec pije, to ja będę palił”. Wpłynęli też na niego oczywiście jego starsi koledzy, a w przeszłości w 5 r.ż. (!) chłopca, przyuczanie go do zaciągania się dymem papierosowym przez wujka. A gdzie wtedy byli rodzice? Byli oczywiście w domu, widzieli to wszystko, ale aby przypodobać się wujkowi, nie przeszkadzali „w nauce”. Doszło nawet do takiej sytuacji, że to 5-letnie dziecko wymuszało od mężczyzn odwiedzających rodzinę, którzy zapalili papierosa, poczęstunek „pociągnąć”. Dawali mu papierosa „dla świętego spokoju”, aby nie przeszkadzał w rozmowie. Wreszcie po kilku takich scenach rodzice zaniepokoiли się „nałogiem” syna. Ojciec wpadł na pewien pomysł, do papierosa włożył włosy. Gdy syn go wypalił, miał torsje i zaprzestał tego kłopotliwego zachowania „aż przez 6 lat”. Gdy ojciec zauważył, że ten chłopiec, ale już 11-letni „dymi” za ścianą domu, wezwał go do mieszkania, zdjął mu spodnie, kazał położyć się na ławce i dotkliwie zbił go pasem. Za kilka miesięcy zrobił eksperyment: „na niby” poczęstował syna papierosem, a gdy ten wyciągnął rękę, został złajany. W czasie pewnej libacji, na którą rodzice zaprosili innego nałogowego alkoholika, poczęstowano tego już 12-letniego chłopca trzema kieliszkami wódki. Będąc pod ich działaniem, biegał po ogrodzie w podwyższonym nastroju; miał też zawroty głowy, które odczuwał jako przyjemne. W ciągu na-

stępnym kilku lat od czasu do czasu podkrażał ojcu wódkę lub pieniądze i pił wraz z kolegą wino. W 15 r.ż. nie był obecny na jednym z rodzinnych przyjęć. Gdy wrócił do domu, spostrzegł, że rodzice nie pozostawili dla niego żadnego trunku. Wówczas podniósł krzyk: „Dajcie mi wina, dajcie mi wina”. To naganne zachowanie chłopca zdziwiło nawet gości, w tym nadmiernie pijących.

Opisywany syn alkoholika nigdy nie uzależnił się, nie pali i nie „bierze” narkotyków, choć mogło stać się inaczej. W 18 r.ż. jego problemy uzewnętrzniły się następująco – zachorował na nerwicę, z której wyleczono go po dłuższym okresie stosowania psychoterapii. Miał szczęście, że zetknął się z tą metodą i poddał gruntownemu leczeniu. Jednak wcześniej, przez 3 lata z powodu objawów nerwicowych czuł się źle, używał duże ilości leków zapisywanych mu przez lekarzy lub kupowanych bez recepty. A co mogłoby się stać, gdyby sądził, że nerwicę wyleczy się wyłącznie z pomocą środków farmakologicznych, jak wmawiała mu jego matka. Pewnie byłby w końcu od nich uzależniony.

Nic w tym dziwnego, że miał wiele problemów i chorował. Wychowywał się przecież w rodzinie patologicznej. Jego ojciec nie tylko że przez wiele lat nadużywał alkoholu i w końcu wpadł w uzależnienie, ale miał również zaburzenia osobowości (nawet przed rozpoczęciem intensywniejszego picia bywał agresywny fizycznie i słownie, wulgarny, znęcał się moralnie nad rodziną, mało zajmował się wychowaniem dzieci, był obraźliwy i egoistyczny, nie znosił pod swoim adresem żadnej krytyki, nie umiał właściwie ocenić swojego postępowania). Poza tym młodzieniec między 20 a 25 r.ż. nadużywał mocnej kawy. Pociągało go nałogowo kino. Matka zaś tego młodego pacjenta była osobą niedojrzałą emocjonalnie i ze względu na zaburzenia nerwicowe przez 30 lat używała i nadużywała różnych leków, nie uzyskując na dłuższy okres istotnych zmian w swoim stanie zdrowia. Nie chciała słyszeć o żadnych formach psychoterapii, które mogłyby okazać się metodami podstawowymi wobec jej dolegliwości.

Całą winę za problemy w rodzinie matka składała na zachowanie męża i nie potrafiła dostrzec faktu, że popełniła wiele błędów wychowawczych. Była wobec synów chłodna uczuciowo, nie potrafiła ich autentycznie kochać, mało się nimi interesowała i nie wyrobiła sobie autorytetu. Zachowywała się często tak, jakby była dzieckiem wymagającym opieki. Brat opisywanego pacjenta stał się nałogowym alkoholikiem, a jednocześnie z powodu uporczywej bezsenności uzależnił się od leków (już od wielu lat nie potrafi zasnąć bez ich pomocy).

Opis (choć pobieżny) powyższego przypadku (na szczęście pacjent nie został narkomanem) ukazuje podstawowe mechanizmy etiologiczne narkomanii.

4. Z HISTORII NARKOMANII

Według słów starej chińskiej legendy, odurzający mak, używany do wyrobu opium, wyrósł pierwszy raz w VI w. p.n.e. w miejscu upadku powiek Buddy,

który je obciął sobie w obronie przed pokusą snu. Jednak historia używania narkotyków wydaje się znacznie starsza i sięga początku cywilizacji ludzkiej. Już w epoce kamiennej prawdopodobnie znano działanie opium, haszyszu, marihuany i kokainy. Pierwotnie przyjmowanie tych środków wiązało się z obrzędami magicznymi i religijnymi, prowadziło do wywołania sztucznych zmian w psychice i było zastrzeżone dla kapłanów, wróżbitów i magów. W sztuce antycznej, Morieu-sza – bożka snu, przedstawiono jako brodatego mężczyznę, który leje sok mako-wy z rogu na powieki śpiącego. W *Odyssei* Homer pisze, że piękna Helena napoiła Telemacha oszałamiającym zieleń, co ułatwiło mu zapomnienie o nieszczęściach i kłopotach.

Marek Aureliusz, uznany za jednego z pierwszych opiumowych narkomanów, przyjmował ten środek codziennie w miksturze jako panaceum na wszelkie dolegliwości. Ale już w V w. p.n.e. medycy ostrzegali przed niebezpieczeństwem używania opium. Niektórzy współcześni historycy uważają, że Awicenna, wielki myśliciel i lekarz arabski, zmarł (w 1037 r.) właśnie wskutek zatrucia tym środkiem.

W VII w. n.e. w całym basenie Morza Śródziemnego bardzo rozpowszechniło się użycie haszyszu.

Turcy zaś, stając się z czasem główną potęgą islamu, często poddawali się działaniom narkotyków. W 1546 r. stwierdzono rozpowszechnienie się w tym kraju narkomanii opiumowej. Działo się to głównie za sprawą wojowników tureckich, którzy w celu zmniejszenia strachu przed bitwami przyjmowali opium w coraz większych dawkach.

W XIX w. w Chinach zalegalizowano używanie opium, co spowodowało, że kraj ten w rzeczywistości zapadł w długotrwały sen letargiczny, gdyż miał wśród swoich obywateli miliony przyjmujących ten narkotyk. Również w Europie w pierwszej poł. XIX w. wzrasta liczba osób używających środki odurzające, głównie haszysz i opium. Morfina, alkaloid otrzymywany z opium, stała się głośna wkrótce po jej odkryciu. Pewien lekarz francuski posłużył się nią w celu otrucia braci Ballet i zagarnięcia ich dóbr. W 1823 r. ścięto mu głowę, ale fakt ten stanowił główną myśl ballad ludowych i piosenek, dostarczając pewnej reklamy morfinie.

W 1918 r. wyprodukowano rzekomy lek przeciw morfinie, mianowicie heroinę. Okazała się ona jednak jeszcze bardziej zgubna w skutkach od działania morfiny, np. w Algierze przemytnicy przez 2 tygodnie rozdawali ludziom bezpłatnie torebki z heroiną. Ten krótki okres wystarczył do uzależnienia się. W USA w latach czterdziestych XX w. najbardziej modnymi narkotykami stały się marihuana i haszysz, a to za sprawą konsumentów – artystów, a zwłaszcza muzyków jazzowych.

Już na przełomie XIII i XIV w. plemiona imperium Inków żuły liście krzewu koka, a następnie na świecie rozpowszechnił się kokainizm – używanie kokainy syntetycznie wyprodukowanej z liści tej rośliny. W 1920 r. pewne laboratorium francuskie niezbyt legalnie reklamowało kokainę w taki sposób: „Nie traćcie cza-

su, bądźcie szczęśliwi. Jeśli trapi was pesymizm i przygnębienie, wyślemy wam pewien alkaloid, który przerwie wasze cierpienie”. Przerzywał on często ... życie.

Gwałtowny rozwój chemii i farmakologii zapoczątkowany w poł. XX w. przyniósł ze sobą nowe leki, takie jak elenium, relanium, meprobramat, amfetamina, które pomagając zwalczać objawy różnych chorób, zwiększały możliwość lekomanii choćby z tego względu, że dostęp do tych środków był o wiele łatwiejszy niż np. do kokainy. Szczególnie złą renomę zdobył sobie LSD 25 otrzymywany ze sporyszu żyta. Nawet najzdrowszy człowiek, bez ścisłego nadzoru medycznego, będąc pod jego wpływem, m.in. traci kontrolę nad sobą i może bezwiednie popełnić morderstwo czy samobójstwo. Znany jest przypadek 19-letniej dziewczyny, której po zażyciu środka wydawało się, że może fruwać. Spróbowała tego dokonać z 10 piętra wieżowca...

5. CHARAKTERYSTYKA ZJAWISK ZWIĄZANYCH Z NARKOMANIĄ

Popularnie terminem narkoman nazywamy człowieka, zazwyczaj młodego i związanego z grupą podkulturową, jeśli zażywa on jakiś środków odurzających (nawet sporadycznie, nie ujawniając objawów uzależnienia). Jest to jednak termin nadużywany i ma przeważnie negatywny oddźwięk.

Medycyna za narkomana uważa osobę uzależnioną, a uzależnienie to może powstać nie tylko przez zażywanie takich środków, jak morfina czy kokaina, ale również na skutek długotrwałego przyjmowania leków uspokajających, przeciwbólowych lub wielu innych uzależniających substancji chemicznych i roślinnych.

Niektórzy badacze, wśród narkomanów wyróżniają m.in. lekomanów i toksykomanów. To pierwsze określenie oznacza nałogowe używanie przez pacjenta leków nie w celach usuwania objawów choroby, lecz w związku z uzależnieniem się od nich. Przykładami takich środków farmakologicznych są elenium, relanium, luminal.

Toksykoman w ścisłym tego słowa znaczeniu to osoba używająca takich związków chemicznych, jak – benzyna, rozpuszczalnik do farb, terpentyna, lakier do włosów, eter, płyn przeciw zamarzaniu wody (np. Auto Vidol), w celu uzyskania stanu odurzenia i euforii. Wymienione substancje i wiele innych są niedrogie, łatwo dostępne i występują często w gotowej formie do wykorzystania. Można je kupić w sklepach chemicznych, drogeriach, kioskach „Ruchu”.

Czasem dzieci łatwo i niechcący zażywają je, gdyż można je znaleźć w domu, na śmietnikach. Rodzice i wychowawcy powinni wiedzieć, że środki te, podobnie jak lekarstwa, należy chronić przed dziećmi.

Objawy zatrucia wspomnianymi związkami chemicznymi to m.in.: zamglenie lub podwójne widzenie, dreszcze, bóle, wymioty, zaburzenia mowy, zachowanie irracjonalne (np. skłonności samobójcze). Nierzadko, nawet przy pierwszej próbie użycia, zdarzają się przypadki śpiączki i śmierci.

Morfina¹¹, występująca w soku makówek i w otrzymanywanym z niego opium, jest wykorzystywana w medycynie jako bardzo silny środek przeciwbólowy. Do wywołania euforii i innych oczekiwanych przeżyć konieczne jest stałe zwiększanie ilości przyjmowanej substancji, często przewyższającej dawkę śmiertelną dla zdrowego człowieka. Jeśli narkoman zechciałby przerwać zażywanie morfiny, wówczas pojawiają się u niego ciężkie objawy abstynencji, jak zaburzenia układu oddechowego, pokarmowego, krążenia, stany szału występujące na przemian z depresją, zapaść z utratą przytomności. Zanika też odporność na wszelkiego rodzaju zakażenia i dlatego nawet lekkie infekcje, łatwe do leczenia u normalnego człowieka, mogą stać się przyczyną śmierci morfinisty.

Związkiem pochodnym morfiny jest heroina i działa podobnie do niej, ale około 6 razy bardziej toksycznie. Została całkowicie wycofana z lecznictwa z uwagi na wyjątkowo łatwe doprowadzanie do uzależnienia, które następnie jest przyczyną bardzo ciężkich zaburzeń fizycznych i psychicznych.

Marihuana jest produkowana z konopi indyjskich. Zwykle do organizmu bywa wprowadzany podczas palenia (w fajce lub papierosach). Pozostaje w organizmie ludzkim bardzo długo, mimo że odurzenie tą substancją trwa na ogół kilka godzin i kończy się snem. Po zatruciu marihuaną pojawia się m.in. euforia przechodząca w depresję, niepokój ruchowy, zaburzenia orientacji w czasie, omamy wzrokowe (widzenie przedmiotów, zwierząt, ludzi nie istniejących w rzeczywistości).

Od dawna zastanawiano się nad przyczynami narkomanii. Wiele z nich jest podobnych do przyczyn wywołujących uzależnienie od alkoholu. Specjaliści są zdania, że jedną z najważniejszych przyczyn narkomanii jest mniej wartościowe środowisko rodzinne. Obserwując wiele osób uzależniających się w młodym wieku, na pierwszy rzut oka może wydawać się, że wchodzi oni na tę drogę z ciekawości i chęci nawiązania bliższych kontaktów ze środowiskiem „ćpunów”, choć niekiedy rzeczywiście tak się zdarza. Jednak dokładniejsze badania rozwoju psychiki tych młodych osób w licznych przypadkach wskazują na głębsze, istniejące od lat uwarunkowania związane np. z urazami psychicznymi w dzieciństwie, z pustką uczuciową w pierwszych latach życia, z brakiem właściwego kontaktu z osobami kształtującymi podstawy zaufania u dziecka i jego zdolność do samoobrony.

Badanie 200 młodocianych narkomanów¹² wskazuje, że znaczny ich procent wywodzi się z rodzin niepełnych i rozbitych, a także małodziejnych. Badani narkomani w okresie wychowawczym należeli do grup nieformalnych (hippisi, gitowcy itp.), przebywali w melinach pijackich, wśród prostytutek, narkomanów, homoseksualistów oraz przestępców.

W rodzinach innych przyszłych narkomanów obserwowano trwale konflikty emocjonalne i rozpad więzi z najbliższymi, brak osoby ojca, w wychowaniu pobłażliwość lub nadmierną kontrolę, surowość, nadopiekuńczość, a nawet zupełną

¹¹ A. Markiewicz, *Materiały pomocnicze do tematu narkomania*, Koszalin 1987.

¹² C. Cekiera, *Środowisko rodzinne młodocianych narkomanów, w: Zagadnienia alkoholizmu...*

obojętność na problemy i losy dzieci. Wielu z nich w miarę rozwoju zdecydowanie nie uznawało autorytetu rodziny, szkoły i Kościoła.

Niektórzy rodzice ze środowiska narkomanów wraz z dziećmi używali lub nadużywali środków nasennych, uspokajających i przeciwbólowych. Pili nadmiernie kawę i herbatę. Nie potrafili przyjemnie spędzić czasu bez hazardu, gry w karty, oglądania telewizji czy filmów w kinie – będąc i od tych rozrywek jakby uzależnieni. Nic dziwnego, że dzieci naśladowały postępowanie członków rodziny, niekiedy „przebierając miarkę”, lub też ujawniając podobne zachowania.

Podatność na uzależnienia wzrasta u osób, których łekliwość często przeraża się w nadmierną agresję, cierpiących na nerwice, zaburzenia osobowości, psychozy. Występuje częściej w obliczu osamotnienia, trudności w prawidłowym komunikowaniu się i nawiązywaniu kontaktów z innymi ludźmi. Niekorzystnie działa niepokój, przygnębienie, napięcie i monotonia życia. Istotny jest również czynnik braku celów życiowych, negatywna ocena swojej osoby i otoczenia, trudność w znalezieniu wartości oraz kryzys wiary.

Używanie środków narkotycznych niekiedy stanowi ucieczkę od pozorności życia, od problemów uczuciowych i rodzinnych. Niektórzy młodzi ludzie mają trudności z wejściem w określone role społeczne, np. z nawiązaniem zadowalających kontaktów z płcią odmienną lub uzyskaniem efektów w pracy zawodowej. Powstały w tych sytuacjach stres i poczucie niskiej wartości bywa jedną z przyczyn sięgania po używki, które pozornie przynajmniej na krótko pomagają zmyć z siebie piętno nieudacznictwa i odseparować się od źródeł trudności lub niepowodzeń życiowych. Tym patologicznym zachowaniom sprzyja również duża rozbieżność między aspiracjami a możliwością ich zaspokojenia, zwłaszcza wówczas gdy młody człowiek odrzuca zarówno aspiracje, jak i środki do ich realizacji.

Używanie narkotyków może też stanowić sposób przystosowania się za pomocą mechanizmu ucieczki do skomplikowanej sytuacji społecznej (środki chwilowo łagodzą napięcia, frustracje, pozwalają zapomnieć i odizolować się od trudności). Niekorzystnie działają kryzysy i trudności natury politycznej, społecznej, ekonomicznej, niektóre kryzysy religijne i moralne. Podobny wpływ wywierają urazy psychiczne powstające w określonych warunkach społecznych u emigrantów, mniejszości etnicznych i narodowościowych.

W wielu rodzinach panuje nadmierna wiara w skuteczność środków chemicznych w terapii różnych chorób. Postawy te automatycznie od osób wychowujących przejmuje młode pokolenie i na ogół powtarza zachowanie. Ma ono raczej łatwy dostęp do papierosów, alkoholu i nie zawsze utrudniony dostatecznie – do środków narkotycznych. W pewnych środowiskach młodzieżowych sytuację pogarsza popularność muzyki rockowej z przejawianiem się w wielu jej utworach w sposób mniej lub bardziej zakamuflowany, pochwały używania narkotyków. Dzieci mogą zetknąć się na co dzień ze środkami wydzielającymi opary i substancje lotne, co wielu z nich przybliży do pierwszej próby ich zażycia.

Nie zawsze potrafimy kulturalnie spędzać wolny czas. Unikamy uprawiania sportu amatorskiego. W niektórych środowiskach młodzieży panuje moda używania różnych środków uzależniających i picia alkoholu, a osoba wchodząca do nich jest przymuszana do podobnego postępowania w myśl przysłowia: „Jeśli wejdiesz między wrony, musisz krakać jak i one”. Pamiętajmy, że grupy rówieśnicze, zwłaszcza dla młodych osób, stają się bardziej atrakcyjne w obliczu trudności życiowych, rodzinnych, rozchwianych wartości moralnych lub wówczas, jeśli panuje przekonanie, że znalazły receptę na lepszy i bardziej atrakcyjny sposób życia. Wiele zależy od tego, do jakiej grupy młody człowiek trafi.

Zdaniem innych specjalistów¹³ narkomania (i jej rozmiary) zależy od szeregu złożonych czynników kulturowych i więzów rodzinnych, od dostępności środków oraz osobniczych predyspozycji. Pierwsze próby wiążą się często z przekorą i zaczepną postawą występującą u młodzieży oraz u dorosłych, choć niedojrzałych emocjonalnie jednostek. U większości osób używających środków uzależniających stwierdzono zahamowanie funkcji ego i nadmierny rozwój superego. Obserwowano również utrwalony ambiwalentny (pozytywny i jednocześnie negatywny) stosunek do swojej matki choćby z tego względu, że i ona ma do dziecka stosunek zarówno akceptujący, jak i odrzucający. Z jednej strony walczy z uzależnieniem, a z drugiej – dostarczyłaby mu narkotyków. Poza tym, jak stwierdzili autorzy, „u narkomana nie rozwija się wewnętrzna kontrola, oczekuje on natychmiastowego spełnienia swoich potrzeb, stale jest w stanie frustracji z powodu wygórowanych wymagań, wykazuje niedojrzałość psychoseksualną i brak rozwoju ego, co opóźnia uzyskanie zadowolenia i dążenie do wytkniętych celów”.

Wielu osobom używanie środków daje poczucie siły, sprawia przyjemność i ułatwia w sposób zastępczy zaspokojenie podstawowych potrzeb biologicznych (np. seksu), czasem zagłusza uczucie głodu, czy nawet bólu fizycznego i psychicznego.

6. UWAGI DOTYCZĄCE ODDZIAŁYWANIA PROFILAKTYCZNEGO W STOSUNKU DO ALKOHOLIZMU I NARKOMANII

Profilaktyka (zapobieganie) uzależnień polega na:

- stwarzaniu odpowiednich warunków wychowawczych młodym osobom w rodzinie, szkole i zakładzie,
- eliminowaniu czynników sprzyjających nadużywaniu środków uzależniających,
- prowadzeniu dla rodziców i nieletnich w szkole (zakładzie) szeroko zakrojonej działalności informacyjnej na temat środków narkotycznych i alkoholu, ich działania, przyczyn, ujemnych następstw.

¹³ A. P. Noyes, L. C. Kolb, dz.cyt.

Ważne są również w tym zakresie warsztaty wychowawcze prowadzone przez profesjonalistów z dziedziny uzależnień. Należy podkreślić, że oddziaływanie zmierzające do ukształtowania dorosłej osoby, unikającej kontaktu ze środkami uzależniającymi, trzeba rozpocząć wcześniej i to w środowisku domowym, choć i w późniejszym okresie życia człowieka można na tym polu zrobić wiele. Do prawidłowego wszechstronnego rozwoju osobowości człowieka nie bez znaczenia są czynniki genetyczne. W pewnym stopniu kształtują one uzdolnienia, inteligencję, cechy osobowości i stan zdrowia.

Nie istnieją jak dotąd doskonałe metody wychowawcze, niemniej dzięki wysiłkom specjalistów zwrócono uwagę na ważne szczegóły z tej dziedziny; oczywiście techniki te w mniejszym lub w większym stopniu mogą być uwzględnione w pracy wychowawczej z nieletnimi. Przede wszystkim ze względu na wrodzone właściwości osobnicze młodego człowieka, takie jak: temperament, uzdolnienia, niektóre formy reagowania, należy go traktować indywidualnie. Nasza rozsądna miłość połączona z dokładną obserwacją stanowi podstawowe źródło wiedzy umożliwiające podejście wychowawcze do dziecka i udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie zachowania i cechy osobowości rozwijać, wzmacniać, a jakie łagodzić lub eliminować? Dysponujemy wieloma środkami służącymi osiągnięciu tego celu. Jak wiemy, ważny jest przykład rodziców, opiekunów i wychowawców, od których dzieci i młodzież mniej lub bardziej świadomie przejmują sposoby reagowania, rozwiązywania trudności, umiejętność przystosowania się do ról społecznych, takich jak – rola pracownika, męża, żony, ojca itp. Literatura dotycząca metod i technik wychowawczych jest bogata¹⁴.

Młodzież, w okresie dojrzewania, którego nieodłączną cechą staje się pewna buntowniczość, w przeciwieństwie do wcześniejszych okresów życia, dąży do odmienności, samodzielności i niezależności. Jednak po kilku latach, wchodząc w dorosłe życie, o ile proces wychowawczy przebiegał prawidłowo, powtarza wzorce i sposoby zachowania wyniesione z domu.

W procesie wychowawczym istotne znaczenie przypada dozowaniu nagród i kar. Kara – to przede wszystkim odpowiednia mina, gest dezaprobaty, upomnienie, krytyka słowna, wstrzymanie zapowiedzianej przyjemności (np. kupienia prezentu); natomiast bicie, awantury, krzyki należą do pseudometod, które nie mogą być stosowane przez rodziców i opiekunów. Kara fizyczna, zwłaszcza upokarzająca, może świadczyć o bezradności wychowawczej osoby ją stosującej, jak również stanowić podstawową przyczynę pogłębiania się zaburzeń u dziecka. Silnie pobity przez ojca syn, przyłapany na paleniu papierosów, rzeczywiście

¹⁴ Część poświęconą tym metodom i technikom opracowano na podstawie następujących lektur: M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973; A. Rogiewicz, *Powrót z krainy lęku. Listy o nerwicy*, Warszawa 1991; T. Gordon, *Wychowanie bez porażek*, Warszawa 1993; S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, *Pedagogika rodziny*, Toruń 1997; *Pedagogika wobec kryzysów życiowych*, red. J. Stochniałek, Warszawa–Radom 1998; W. Ciechaniewicz, *Pedagogika. Podręcznik dla szkół medycznych*, Warszawa 2000.

może zmienić się pod tym względem, ale jednocześnie zacznie przejawiać inne również kłopotliwe zachowania. Rodzice często karzący fizycznie powinni zastanowić się, czy nie byli w podobny sposób traktowani w swoim dzieciństwie lub czy często nie mówiono im, że zasługują na kary fizyczne. Wielu z rodziców może mieć „trudny charakter” i z jakiegoś powodu jest zdania, że bicie stanowi bardzo skuteczną drogę osiągnięcia celów wychowawczych.

Nie sądzimy, aby było możliwe wychowywanie bez udziału kar, ale należy je stosować rozsądnie, z umiarem, po przeminięciu najsilniejszego afektu gniewu czy rozpaczy, po uzasadnieniu młodemu człowiekowi motywów swojego postępowania. Jeśli jednak okaże on skruchę, przyzna się do błędu i postanowi poprawę, rozważmy możliwość zawieszenia kary lub wstrzymania się od jej zastosowania.

Nagroda, jak wiemy, jest nie tylko upominek czy określona suma pieniędzy, ale często miłe słowo, gest sympatii, pochwała, większy stopień zainteresowania się dzieckiem itp.

Jeden z rodziców bał się chwalić syna, sądził bowiem, że wpłynie to ujemnie na jego dalsze zachowanie. Nic bardziej błędnego, oczywiście pod warunkiem, że stosujemy tę metodę z umiarem i we właściwym czasie.

Wartość człowieka poznajemy m.in. gdy uwzględniamy jego stosunek do młodego pokolenia. Nawet jeśli miałby on mnóstwo zalet, a negatywnie traktował dzieci, które przecież w przyszłości będą tworzyć społeczeństwo aktywne (i panujące w nim warunki i wartości), nie zasługuje na większy szacunek.

Pewna kobieta zbyt pozytywnie oceniała siebie, gdyż cierpliwie znosiła awantury i bicie jej przez męża (wątpliwa i dyskusyjna to zaleta), poza tym była oszczędna i gospodarna. Nie potrafiła jednak zaobserwować wielu negatywnych cech swojego charakteru. Sama przecież wybrała na męża nieodpowiedniego człowieka, nie zmuszano jej do małżeństwa z nim. Z upływem lat stała się znerwicowana, słabo wywiązywała się z obowiązków wobec rodziny. Była bardzo zależna od swojej matki, a jednocześnie mało zaradna w prowadzeniu domu i wychowywaniu synów. Niedostatecznie interesowała się nimi, nie potrafiła ich autentycznie kochać, nigdy nie przytulała, straszyla „dziadami, duchami”. Była nadmiernie zajęta sobą i stanem własnego zdrowia – nadużywała leków.

Jeden z ojców również nie potrafił obiektywnie ocenić swojego zachowania i cech osobowości. Uważał się za bardzo mądrego człowieka i wzór do naśladowania tylko dlatego że był pomysłowy i twórczy w pracy. W innych ważnych dziedzinach życiowych miał trudności i nadużywał alkoholu. Jaki mógł być w jego przypadku efekt pouczenia i pedagogizacji, jeśli nie widział on swoich wad, potrzeby pracy nad sobą, a nawet leczenia się.

Każde dziecko powinno być kochane i to mądrze, co oznacza – nie pozostawianie mu wątpliwości, że obdarzamy je bardzo pozytywnymi uczuciami, miłością. Nie możemy deklarować pustych słów miłości bez pokrycia w naszym postępowaniu, gestach, mimice, gdyż fałsz zostanie przez dziecko wykryty lub co najmniej zarejestrowany podświadomie. Jeśli ono denerwuje nas i złości, powinniśmy rów-

niez i my w pewnym stopniu niecierpliwić się i dać mu odczuć, że aktualnie przeżywamy tego rodzaju uczucia. Z uwagi na fakt, że złość i dezaprobata rodziców jest dla dziecka czymś wyjątkowo frustrującym, po wygaszeniu sytuacji konfliktowej, a czasem nawet podczas jej trwania, należy wyjaśnić powody naszego oburzenia oraz usilnie doprowadzać do porozumienia. Jeśli zrobiliśmy błąd w swoim postępowaniu, nie wahajmy się powiedzieć „przepraszam”. Każdy człowiek ma prawo do błędu i upieranie się przy swoim mylnym zdaniu obniża nasz autorytet. Odwrotnie – podnoszą go – nasz szacunek dla ludzi, chęć udzielania im pomocy, troska o najbliższych, umiejętność rozwiązywania sytuacji konfliktowych itp.

Niektórzy z nas mogą być zaskoczeni, gdy nagle i to bez wyraźnej przyczyny dorastający młody człowiek zaczyna krytykować postępowanie rodziców, wychowawców, opiekunów, wynajdywać ich wady, buntować się. Jest to zjawisko naturalne w tym okresie i przemijające, dlatego nie możemy dawać powodów swoim postępowaniem do wzmacniania tego niepokojącego wielu z nas zachowania.

Miłość do dziecka nie oznacza, że doznajemy wobec niego wyłącznie pozytywnych uczuć. Nie podobna wyobrazić sobie, aby od czasu do czasu do najbliższych osób w rodzinie czy naszych wychowanków nie przeżywać gniewu czy niechęci. Uczucia te są przemijające i oczywiście naturalne. Jeśli stają się zbyt silne i zakłócają nasze współżycie, powinniśmy skorzystać z różnych form pomocy. Uczmy dzieci i młodzież lepiej rozumieć życie psychiczne i dajmy im odczuć, że każdy z nas doznaje różnych stanów emocjonalnych i przeżywa miłość, tęsknotę, smutek, poczucie winy, wstydu itp.

Jeśli młody człowiek spostrzeże, że dajemy swobodniejszy upust różnym uczuciom i czynimy to w akceptowanej społecznie formie, i on stanie się w większym stopniu zdolny do ich wyrażania. Pozwólmy mu ujawnić uczucia, ale w granicach rozsądku, adekwatnie do wieku. Jest to jedno z ważnych zadań profilaktycznych, gdyż negatywne uczucia wypierane w podświadomość, mogą stanowić ważną przyczynę różnych zaburzeń.

Zdarza się, że dzieci, zwłaszcza młodsze, biją się, popychają, kopią. Nie róbmy z tego powodu tragedii, choć tak być na dłuższą metę nie może i musimy powstrzymać je od niezbyt właściwego zachowania, chociaż normalnego w młodszych okresach rozwoju. W sprzyjających warunkach wychowawczych, stopniowo wraz z wiekiem, młody człowiek uczy się wyrażać swoją agresję w doskonalszej formie, w bardziej normalny sposób, tzn. unika ujawniania jej fizycznie, ale krytykuje, robi gniewną minę lub patrzy z oburzeniem na osobę, która go zderwowała i wytrąciła z równowagi.

Istotną sprawą w rozwoju dziecka jest problem jego usamodzielniania. Młodsze dziecko jest bardziej zależne i potrzebuje niemałej opieki i zainteresowania, ale w miarę dorastania domaga się coraz to większej swobody i niezależności. Natomiast już dojrzewające chciałoby samo podejmować decyzje, bez ingerencji z zewnątrz. Ta konieczność oscylacji między dwoma biegunami: samodzielności – zależności, występująca w tym okresie rozwojowym, w wielu wypadkach staje

się powodem nieporozumień i stresów. Dorastający może przestać liczyć się ze zdaniem ojca, matki czy opiekuna, a z drugiej strony rodzice lękają się o niego, o to, że bez ich pomocy może stać mu się krzywda. Jednocześnie boją się utracić władzy nad jego zachowaniem i czują się coraz mniej mu potrzebni. Dorastający w chwilach trudności również często szuka u nich oparcia i współczucia, choć niekoniecznie zdaje sobie z tego sprawę.

Dziecko, aby rozwijało się prawidłowo, musi podejmować coraz to śmielsze decyzje, bardziej samodzielne kroki, ale jego najbliższym opiekunom nie zawsze łatwo się z tym pogodzić. Rodzice nie wychowują dzieci dla siebie, ale dla nich samych, dla ich szczęścia i sukcesów, co nie oznacza, że w przyszłości dzieci zapomną o nich.

Nie powinniśmy powstrzymywać się od udzielenia nieletniemu szczególnej pomocy i opieki, jeśli po nieudanej próbie rozwiązywania problemów podjętej bez naszej zgody, powraca „pod nasze skrzydła”. Popęłił błąd, a rzeczą ludzką jest błędzić. Jeśli w danym czasie dorastające dziecko potrzebuje nas, nie powinniśmy zbyt często tłumaczyć się, że nie mamy czasu, że jesteśmy chorzy, choć niekiedy, w związku z niedogodną dla nas sytuacją, nie wahajmy się odłożyć rozmowy na inny termin, po wyjaśnieniu powodów naszego zachowania. Spory między dziećmi a opiekunami i rodzicami wynikają również z powodu problemów w nauce szkolnej. Aby pomóc uczniowi, powinniśmy bliżej poznać jego uzdolnienia i zainteresowania, a także cechy charakteru pomocne lub utrudniające karierę szkolną. W niektórych przypadkach wskazana jest pomoc ze strony psychologów czy pedagogów. Nie stawiamy młodemu człowiekowi zbyt dużych wymagań ani nie lekceważmy jego wysiłków i osiągnięć, nie poniżajmy go. Przy wyborze zawodu powinniśmy służyć radą, ale nie możemy decydować za dziecko. To nie my, lecz ono w przyszłości będzie pracować w danym zawodzie i zostanie zmuszone przez życie do podejmowania samodzielnie wyborów i decyzji.

Jednym z bardzo ważnych elementów w wychowaniu jest przekazanie młodemu pokoleniu norm społecznych, moralnych, religijnych i zasad postępowania. „Nie krzywdź słabszych i bierz ich w obronę, nie kradnij, szanuj drugiego człowieka, nie wyrządzaj szkody swojemu zdrowiu, np. przez picie alkoholu” – to tylko przykłady norm.

Człowiek nie kierujący się takimi normami częściej stacza się na dno życia społecznego, staje się pasożytem, a nawet przestępcą. Oczywiście normy nie mogą być przesadnie silne, gdyż wówczas przeszkadzają w życiu jednostki i jej otoczenia.

Młodzieniec, którego rozwój moralny przebiega prawidłowo, jeśli nawet zetknie się z alkoholem czy narkotykami, częściej będzie od nich stronił, gdyż z powodu „głosu rozsądku i sumienia” łatwiej zechce odróżnić dobro od zła. Dozna też wyrzutów sumienia i lęku, w przypadku złamania zasad, którymi na ogół się kieruje.

Normy i zasady społeczne, moralne, religijne tworzą się w rodzinie, w szkołach, podczas nauki religii. W znacznym stopniu ma w tym przypadku zastosowanie znane nam przysłowie: „Niedaleko pada jabłko od jabłoni”. Zawieść mogą

ci z rodziców i opiekunów, którzy wymagają od dziecka przestrzegania zasad, a sami tego nie czynią. Niewiele da, a nawet wytworzy silniejszy konflikt u młodego człowieka, zmuszanie go do tego, aby był uprzejmy, kulturalny, zawsze stronił od nałogów, jeśli jego rodzice akurat czynią odwrotnie i nie mają jednoznacznie negatywnej oceny własnych niewłaściwych form zachowania.

Ponieważ dziecko nie może łatwo osiągnąć poziomu rozwoju moralnego, emocjonalnego, psychicznego wyższego niż mają jego rodzice, pracę dla jego dobra powinni oni zacząć przed podjęciem bezpośrednich wychowawczych oddziaływań od przeanalizowania i głębszego poznania własnych motywów zachowania, uczuć i sposobów reagowania, gdyż jak udowodniono, prawie nikt dogłębnie do końca nie poznał siebie i mógłby czynność poznawania swej psychiki praktycznie realizować w nieskończoność. Pewną korzyść pod tym względem można odnieść z praktycznego zastosowania zamieszczonych w dalszych częściach artykułu metod i technik. Coraz częściej należałoby również wprowadzać różne formy pedagogizacji rodziców, które dostarczałyby im cennych doświadczeń i wskazówek, a następnie zaowocowały w skuteczniejszej realizacji zadań wychowawczych i w walce z uzależnieniami. Oto przykład, jeśli dziecko wbrew zasadom panującym w domu wejdzie na złą drogę, warto dokładniej zastanowić się, dlaczego nie posłuchało rad i zaleceń najbliższych osób (w tym przede wszystkim rodziców). Czy istnieją jakieś powody tego zachowania w jego domu? Może to być brak dostatecznej opieki, zainteresowania i uznania dla dziecka. W związku z tym szuka ono zaspokojenia swych potrzeb w innym kręgu niż środowisko rodzinne. To negatywne zjawisko może nastąpić również w sytuacji, jeśli rodzice postawili młodemu człowiekowi zbyt duże lub zbyt małe wymagania, jeśli panuje w rodzinie pełna napięcie konfliktowa atmosfera i ma miejsce poniżanie dziecka. Nie zawsze jest ono w stanie te trudności znieść i może próbować od nich uciec. Warto przyjrzeć się dokładniej, czy środowisko domowe przyciąga, czy odpycha syna lub córkę, korzystnie działa na ich rozwój i samopoczucie czy jest stresotwórcze?

Ważne jest również przygotowanie młodych ludzi do przyszłego życia w małżeństwie, uwzględniającego odpowiednie wychowanie seksualne. Niektórzy rodzice, a nawet wychowawcy uważają, że wychowanie seksualne to temat, o którym nie należy mówić przy dzieciach; inni je wulgaryzują. Jak w tych okolicznościach mogą one stać się dobrze przystosowane do pożycia małżeńskiego, choć prawidłowe wychowanie seksualne, a nawet zdolność do miłości nie są jedynymi warunkami udanego życia rodzinnego?

Tak jak w każdej dziedzinie wychowania, w wychowaniu seksualnym potrzebny jest umiar i takt, „złoty środek”, gdyż celem naszego oddziaływania jest umożliwienie dziecku w przyszłości zaspokojenia popędu seksualnego zgodnie z zasadami moralnymi i religijnymi. Dziecko uczy się kochać przede wszystkim dzięki miłości do rodziców oraz ich miłości do niego, a także poprzez obserwację kontaktów uczuciowych ojca i matki. Rodzice często bezwiednie przekazują mu

stosunek do spraw seksualnych i życia małżeńskiego. Dla niektórych z rodziców wskazane jest rozszerzenie odpowiedniej wiedzy w tej dziedzinie, zgodnej z nauką Kościoła.

Już małe dzieci interesują się własnym ciałem, narządami płciowymi, porodem, czego nie wolno mylić z dojrzałymi zainteresowaniami życiem płciowym. Należy przyjąć taką postawę (mowa o życzliwości, chęci wysłuchania i udzielania pomocy), aby zadawały one pytania właściwe do wieku. Jeśli dzieci nie otrzymają prostej i prawdziwej odpowiedzi, może to sprzyjać pojawianiu się zaburzeń w rozwoju. Potęguje je niejednokrotnie fakt, że dzieci uzyskują na temat życia płciowego fałszywe informacje, nawet w zwulgaryzowanej formie, od rówieśników i „mądrych” starszych kolegów.

W okresie dojrzewania, gdy w sposób naturalny pojawia się zainteresowanie płcią przeciwną, również rodzice i opiekunowie spełniają ważną rolę wychowawczą. Jeśli poinformują dorastających o ważnych problemach z tej dziedziny, mogą być pewni, że uczynili to lepiej niż przypadkowe publikacje, filmy. Postarajmy się wyczuć, kiedy następuje właściwy moment na uświadamianie, nie odkładamy rozmowy mimo naszego wstydu, wahań czy niepokoju na później, i nie zostawiamy młodej osoby z bagażem nie wyjaśnionych spraw i problemów. Pouczenie następuje stopniowo, podczas wielu rozmów, w miarę ujawniania się problemów u dzieci i młodzieży. Połączone jest z rozpraszaniem lęków i wątpliwości. Nie czekajmy wyłącznie na pytania, bo nie zawsze otrzymamy je od syna, córki czy wychowanka. Bądźmy przygotowani na omawianie trudnych tematów, jak problemy onanizmu czy niepożądaney ciąży. Jeśli nie potrafimy sami pomóc dziecku lub dorastającemu nieletniemu, skierujmy ich do osoby, która uczyni to lepiej.

Zmieniając nieco temat, należy dodać, że wpływ na losy dzieci mają nie tylko zapoczątkowane procesy wychowawcze w czasie karmienia piersią czy przyuczania do korzystania z nocniczka (np. nadmierny surowy rygorizm i kary w tym okresie niekorzystnie działają na rozwijającą się osobowość), ale nawet postawa i zachowanie matki będącej w ciąży. Są to istotne powody, aby właściwe wychowanie dziecka rozpoczynać jak najwcześniej.

Nie trzeba nikomu uzasadniać, że niełatwo jest wychowywać dorastającą młodzież z uwagi na występujące u niej częste zmiany zachowania. Wielu rodziców, którzy mają kłopoty z dziećmi, musi jednak wierzyć, że gorsze czasy bezpowrotnie miną, zwłaszcza jeśli podejmą oni odpowiednie działania.

O ile zachodzi taka potrzeba nieletni, a często nawet ich rodzice, mogą skorzystać z różnych metod psychologicznych i pedagogicznych, które poważnie potraktowane i odpowiednio zastosowane niejednokrotnie ułatwiają rozumienie siebie i zachowania innych, ułatwiają zmniejszenie poziomu lęku, stresu, przygnębienia czy depresji, a nawet wprowadzenie pewnych korzystnych zmian w środowisku rodzinnym. Jedną z nich jest pisanie pamiętnika (metoda ulubiona przez wielu młodych ludzi). Będąc osamotnionym, okłamanym, zrozpaczoną czy pod naciskiem nierozwiązanych problemów, możemy swoje przeżycia i stany

uczuciowe przelać na papier, powierzyć najlepszemu przyjacielowi, jakim staje się pamiętnik. A będzie on naszym sprzymierzeńcem pod warunkiem, że jego treść jest dostępna tylko dla nas samych.

Piszząc w pamiętniku, nie musimy kłamać, usprawiedliwiać się, czy też stosować innych wybiegów, gdyż nikt nas nie będzie oceniał. Praca ta nie zawsze jest miła, ale dzięki temu efektywniejsza. Jaką korzyść uzyskalibyśmy wyłącznie z pochwał? A któż z ludzi tylko na nie zasługuje i nie ma wad?

Piszząc, możemy również przeżyć to, co przyjemne i miłe. Początkowo powinniśmy pisać pamiętnik często, nawet codziennie, później rzadziej, w miarę potrzeb. Nie zastanawiamy się nad formą ani stylem. Piszmy w taki sposób, jak się nam podoba i to, co pragniemy utrwalić na papierze¹⁵.

Zwróćmy też uwagę, że często nasze problemy rozwiązujemy z udziałem procesów myślowych. Niekiedy możemy podnieść skuteczność i efektywność tej pracy umysłowej poprzez próbę przemyślenia trudnego problemu po dłuższym wypoczynku, a szczególnie gdy obudzimy się po przespanej nocy. Pozwala to na świeże spojrzenie na sprawę i uwzględnienie możliwości, które odrzuciliśmy lub przeżywaliliśmy niezupełnie świadomie.

Teraz chcemy skoncentrować się na innym zadaniu – ćwiczeniach relaksacyjnych, których celem jest uzyskanie uspokojenia, odprężenia, poprawy nastroju czy zmniejszenia niepokoju. Właściwie mogą być one stosowane przy istnieniu wielu różnych problemów i trudności, w tym w przypadku nadużywania środków uzależniających¹⁶.

Korzystny efekt można uzyskać, wykonując ćwiczenia relaksacyjne podczas spacerów na świeżym powietrzu. Gdy spacerujemy, poruszamy się, a aktywność fizyczna zwiększa sprawność i wydolność organizmu, działa korzystnie na funkcjonowanie intelektu, pamięci, łagodzi stresy, niepokój i napięcie. Pozytywne efekty mogą potęgować się przy połączeniu odpowiednich ćwiczeń psychologicznych z aktywnością ruchową. Istotne jest, aby w czasie spaceru myśli nasze były w pełnym spoczynku. Gdy tylko znajdziemy się wśród przyrody, jak piszą J. Aleksandrowicz, S. Cwynar i A. Szyszko-Bohusz¹⁷, starajmy się odwrócić naszą uwagę od wszelkich problemów, spraw i kłopotów życia codziennego i zharmonizować ją z otoczeniem. Patrzymy na drzewa, na spokojne i bezkresne niebo. Bezwiednie oddech pogłębia się, staje się rytmiczny, znika napięcie fizyczne i

¹⁵ Pragniemy zaznaczyć, że tego rodzaju metod i technik jest wiele. Ze względu na ograniczone ramy opracowania, omawiamy tylko niektóre z nich. Samodzielnie mogą je stosować w zasadzie ludzie zdrowi fizycznie i psychicznie. W przypadku wątpliwości należy skorzystać z pomocy lekarza lub psychologa. Wykonywania zadań terapeutycznych nie może podejmować się osoba po spożyciu alkoholu lub przyjęciu narkotyku.

¹⁶ S. Siek, *Treningi relaksacyjne*, Warszawa 1990.

¹⁷ J. Aleksandrowicz, S. Cwynar, A. Szyszko-Bohusz, *Relaks-wskazówki dla lekarzy i pedagogów*, Warszawa 1976.

psychiczne. Gdy jakakolwiek natrętna myśl pojawi się, odwróćmy od niej natychmiast uwagę i koncentrujmy się na przyrodzie.

Kontynuując temat, warto też zwrócić uwagę na inne zjawisko, jakim jest możliwość korzystania z terapii barwami. Od dawna zauważono, że oddziałują one na człowieka, na jego psychikę, a nawet stan fizyczny. Powinniśmy dobierać je zwłaszcza w miejscach, w których często przebywamy. Zaobserwowano np., że jaśniejsze tonacje koloru niebieskiego wpływają uspokajająco. Oprócz stanu odprężenia i relaksu, ułatwimy sobie pozytywne marzenia i myślenie, które wyzwala dana barwa. Oczywiście korzystanie z tej terapii nie jest skuteczne dla wszystkich ludzi; podobnie jest z wieloma innymi formami pracy terapeutycznej.

Barwy czerwone ekscytują, podniecają, zwiększają energię i entuzjazm. Zmniejszają też przygnębienie. Kolor ten użyty w ubraniu, bez względu na płęć, dodaje odwagi. Niewskazany jest dla osób nadpobudliwych i agresywnych.

Ukojenie, spokój i większe zadowolenie niosą ze sobą przedmioty malowane na białe. Natomiast stres skuteczniej łagodzą spacer po zielonej łące lub w lesie. W obecności zieleni łatwiej odpoczywamy, a zwłaszcza nasze oczy. Poza tym ma ona pewien wpływ na stworzenie przyjaznej i ciepłej atmosfery.

Wiele pozytywnych efektów można uzyskać przez racjonalne stosowanie śmiechu, w myśl przysłowia, że śmiech to zdrowie. Badania naukowe dowodzą, że postawa optymizmu, dobre samopoczucie i chęć życia odgrywają ważną rolę w zapobieganiu wielu chorób. Niektóre z nich skutecznie leczono śmiechem. W krajach zachodnich coraz częściej pojawiają się kliniki i ośrodki stosujące tę metodę. Wartość jej wzrosła, gdy zaobserwowano, że korzystnie wpływa na urodę, radosna twarz bowiem jest piękniejsza w porównaniu ze zgorzkniałą, smutną, z ponurym grymasem.

Jedną ze skuteczniejszych metod profilaktycznych jest zajęcie się pożyteczną pracą. Oprócz często pewnych korzyści materialnych, ma ona wartości psychologiczne, choćby takie jak: pomaga rozładować stresy, poprawia samopoczucie, utrzymuje człowieka w kontakcie z rzeczywistością, podnosi szacunek dla samego siebie, łagodzi poczucie małej wartości, uspołecznia, a niekiedy odciąga od szkodliwych zajęć i nawyków.

Człowiek jest istotą społeczną, dlatego ważnym warunkiem jego dobrego przystosowania jest uczestniczenie w grupach skupiających ludzi o podobnych zainteresowaniach i posiadanie choćby kilku przyjaciół. Na przykład okazuje się, że grupy anonimowych alkoholików pomagają osobom, które zerwały z nałogiem, prawdopodobnie dlatego że stwarza się im możliwość pozytywnych kontaktów społecznych oraz dostarcza oparcia i zrozumienia.

Problem osamotnienia i potrzeba przyjaznych kontaktów występuje w każdym wieku. Ież to stresów pojawia się u dzieci, które muszą zerwać swoje dotychczasowe przyjaźnie z powodu przeprowadzki do innej miejscowości. Istniejące domy kultury, świetlice, ośrodki przy parafiach i zgromadzeniach zakonnych niosące pomoc młodym ludziom w znalezieniu przyjaźni, rozwoju pozytywnych

zainteresowań sprzecznych z oferowanymi przez podkultury przestępcze, grupy pijackie i używające środków uzależniających. Ważne jest też organizowanie obozów, biwaków, wycieczek turystycznych, a także zajęć sportowych.

Cała rodzina powinna uzyskać możliwie jak najwięcej informacji o zjawiskach alkoholizmu i narkomanii. Jeśli pozbawimy dzieci (a także młodzież) rzetelnej informacji na ten temat, mogą one oczywiście łatwiej ulec negatywnym wpływom otoczenia. Z dziećmi należałoby dość wcześnie rozpocząć dyskusję na te tematy i udzielić odpowiednich wyjaśnień. Jest to szczególnie wskazane w niektórych, bardziej zagrożonych środowiskach, choćby z uwagi na fakt, że uzależniają się od narkotyków i alkoholu coraz to młodsze dzieci¹⁸. Rodzice zdecydowanie większe efekty wychowawcze uzyskają, jeśli dadzą dziecku dobry przykład swoim postępowaniem, np. nie wszyscy rodzice wiedzą, że może pod tym względem być szkodliwe „przeciętne” picie przez nich alkoholu. Chodzi bowiem o kształtowanie postaw i umiejętności służących trzeźwemu życiu¹⁹.

Zdaniem niektórych specjalistów, powstawaniu nałogów sprzyja egoizm i nadmierne dążenie do posiadania dóbr materialnych. Istotne jest również ustalenie w rodzinie określonych zasad i reguł. Oto przykłady takich reguł: nie używaj danych leków bez zaleceń lekarza, nie kradnij, nie okłamuj, nie pal papierosów, bądź uprzejmy dla najbliższych. Młodzi ludzie nie nadużywający substancji odurzających mówią nie tylko o silnej więzi rodzinnej, ale i o tym, że ich rodzice są wymagający (nieprzesadnie), np. nie pozwalają im zbyt często wychodzić wieczorem z domu, na ogół wiedzą, gdzie są ich dzieci i starają się upewnić, że wszelkie spotkania towarzyskie, w których one uczestniczą, odbywają się bez alkoholu czy narkotyków²⁰.

Oprócz rozwoju pozytywnych zainteresowań i wykorzystania uzdolnień, należy uczyć młode osoby umiejętności przystosowania się do monotonii (nudnych zajęć) czy godzenia się z pewnymi nieuniknionymi sytuacjami (np. chorobą rodziców).

Na rodzicach i wychowawcach spoczywa obowiązek rozwijania u dzieci i młodzieży poczucia sensu życia i wskazywania na możliwość realizowania wielu wartości ludzkich, takich jak: pisanie wierszy, malarstwo, rzeźbiarstwo, pomoc słabszym i chorym, działania na rzecz pokoju i poprawy warunków życia, rozwój i doskonalenie własnego charakteru.

Najważniejszą sprawą dla ludzi wierzących w Boga jest rozwój życia religijnego i poświęcenie się właśnie Jemu. Aby mogli oni realizować ten cel życia, muszą pamiętać o Bożych przykazaniach, w tym o przykazaniu – „nie zabijaj”. Przykazanie to łamią również ludzie, którzy niszczą swoje zdrowie poprzez

¹⁸ J. Makselon, *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, Kraków 2001.

¹⁹ J. Mellibruda, *Tajemnice ETOH-alkohol i nasze życie codzienne*, Warszawa 1993.

²⁰ R. Maxwell, *Dzieci-alkohol-narkotyki. Przewodnik dla rodziców*, Gdańsk 1994.

przyjmowanie środków uzależniających, a nie tylko ci, którzy pozbawiają życia innych.

Należy uczyć dzieci adekwatnie do wieku wypełniania powierzonych im zadań i obowiązków. Uczmy je umiejętności odmawiania, w przypadku zachęty ze strony innych osób do czynienia zła.

Słuchajmy uważnie tego, co mówią młodzi ludzie. Jeśli coś nam przekazują, uważają zapewne to za ważne. Pilne słuchanie połączone z postawą okazywania niezbędnej pomocy, nie tylko wskazuje na zainteresowanie nimi, ale sprzyja również rozwojowi ufności i bezpieczeństwa.

Rodzice powinni wstępować do organizacji rozwijających programy profilaktyczne, poprawiające zdrowie psychiczne i fizyczne społeczeństwa oraz warunki i atmosferę panującą w naszym środowisku. Powinni również w miarę swoich możliwości działać społecznie.

Kościół, wskazując człowiekowi drogę do zbawienia, dąży też do poprawy warunków życia społecznego poprzez przeciwstawianie się złu, przestępczości, niemoralności czy poprzez walkę z nałogami, choć na tym nie kończy się jego pozytywna rola w kształtowaniu środowiska życiowego i stosunków międzyludzkich. Dysponuje on wieloma środkami oddziaływania na życie duchowe i osobowość człowieka, takimi jak: konfesjonał, lekcje religii, homilie-kazania, prasa i programy katolickie w telewizji-radio, poradnie zatrudniające specjalistów. Organizowane są rekolekcje dla osób dotkniętych uzależnieniem i ich rodzin; istnieje też psychoterapia oparta na zasadach chrześcijańskich i katolickich. Uczelnie katolickie przygotowują do pracy zawodowej psychologów, pedagogów, specjalistów z dziedziny życia rodzinnego. Niektóre zakony (np. salezianie) poświęcają się wychowaniu młodzieży. W przypadku różnych załamań i problemów życiowych wiele osób uzyskuje od księży skuteczną pomoc²¹.

Przy podejmowaniu wszystkich działań i inicjatyw wychowawcy i rodzice powinni być wytrwali, zdecydowani i elastyczni, stale kontrolować swoje postępowanie i efekty pracy.

Dla niektórych nieletnich i ich rodzin może być wskazane wykorzystanie przedstawionej poniżej metody psychoterapeutycznej. Metodę tę stosujemy po upewnieniu się, że dana osoba rzeczywiście chciałaby z nami porozmawiać o swoich problemach.

Aby upewnić się, czy dana osoba chciałaby z nami nawiązać kontakt terapeutyczny, możemy powiedzieć: „Wydaje się, że masz jakieś zmartwienia lub problemy. Może mógłbym Ci w czymś pomóc?”. Jeśli druga strona zaprzeczy temu, stwierdzając, że wszystko jest w porządku, uszanujmy jej tajemnicę. Jednakże w niedalekiej przyszłości możemy ponowić próbę nawiązania kontaktu.

²¹ Przykładowo, księża w 1990 r. w Bielsku Białej założyli fundację zapobiegania i resocjalizacji uzależnień NADZIEJA.

Jeśli wychowanek lub członek jego rodziny zdecydował się zwrócić do nas o pomoc, unikajmy pocieszania go, zwłaszcza na początku spotkania. Skuteczne pocieszanie wymaga bardzo dokładnego poznania sytuacji rozmówcy. Osoba, której naprawdę jest źle, ma przede wszystkim potrzebę wypowiedzenia się, „zrzucenia” z siebie bólu i zrelacjonowania swoich kłopotów.

W rozmowie z wychowankiem lub jego rodzicem unikajmy formułek typu: „nie przejmuj się”, „weź się w garść”, które mogą zranić i jeszcze bardziej przygnębić.

Jeśli wczuwamy się w uczucia rozmówcy, powiedzmy mu o tym. Wyrażanie uczuciowej solidarności (np. w formie: „wyobrażam sobie, jakie to trudne”) bardzo pogłębia rozmowę i zwiększa wzajemne zaufanie.

Nie osądzajmy, nie doradzajmy, nie pouczajmy zbyt wiele lub niepotrzebnie. Na przykład człowiek z poczuciem winy łatwo potraktuje pouczenie jako negatywną ocenę jego osoby i poczuje się jeszcze bardziej bezradny. Przede wszystkim uważnie słuchajmy i wykazujmy zrozumienie. Dzięki naszej otwartości i akceptacji rozmówca może zacząć, choć powoli, odzyskiwać nadzieję, odbudowywać poczucie własnej wartości, a także zmieniać zachowanie w kierunku pozytywnym.

Następną ważną metodą jest tzw. odreagowanie. Metoda odreagowania polega na wyrażeniu (w obecności drugiej osoby poprzez wypowiedzi słowne – wygadanie się) i zneutralizowaniu negatywnych emocji, takich jak: gniew, żal, wściekłość, smutek, rozpacz. Przy stosowaniu tej metody konieczna jest umiejętność zachowania tajemnicy rozmowy oraz umiejętność słuchania z zainteresowaniem i zrozumieniem (wzbudzenie zaufania). Podczas stosowania odreagowania nie udzielamy rad ani wyjaśnień, ale pozwalamy danej osobie, w warunkach spokoju, w oddzielnym pomieszczeniu, przy braku obecności innych osób, wygadać się, wyżalić ze swoich problemów i kłopotów. Metoda ta ma zastosowanie wówczas, jeśli przyjdzie do nas wychowanek i „otworzy się”, zwierzy się i wyżali ze swoich trudności życiowych, a my potrafimy uważnie go wysłuchać i wniknąć w świat jego przeżyć.

Młody pacjent może mówić pracownikowi pedagogicznemu o swoich problemach, „nagromadzonych” uczuciach, czy też przykrych myślach bez obawy przed krytyką, odrzuceniem czy innymi negatywnymi reakcjami z jego strony. W innych sytuacjach życiowych człowiek zwierający się ze swoich problemów wywołuje u osób, które chciałyby go wysłuchać, reakcje emocjonalne, czy to współczucie, czy też gniew, oburzenie, niechęć lub obojętność. Psycholog czy pedagog nastawiony terapeutycznie słucha tych wypowiedzi bez reagowania emocjonalnego.

Dzięki tej metodzie, a także wielu innym doświadczeniom przeżytych z wychowawcami i opiekunami, nieletni w wielu wypadkach uzyskuje nowy wgląd i nowy sposób spojrzenia w jego relacje z otoczeniem, co również działa korzystnie na jego zdrowie psychiczne i zachowanie. Może zauważyć, że szuka takich kolegów, którzy nakłaniają go do złego zachowania. Po doświadczeniach terapeu-

tycznych będzie częściej kontaktował się z innymi nieletnimi, którzy podobnie jak on pragną zachowywać się zgodnie z regulaminem zakładu czy schroniska (szkoły).

7. ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie skrótowo przedstawimy sposoby rozpoznawania użycia środków uzależniających (w tym alkoholu). Pierwsze próby przyjmowania tych środków bywają niejednokrotnie trudne do wykrycia. Ponieważ są one czymś zakazanym, osoby początkujące działają w ukryciu. Należy więc szukać cech zachowania świadczących o użyciu środków narkotycznych i alkoholu. Nie jest to jednak proste, gdyż niektóre zmiany niekoniecznie świadczą o kontakcie z tymi środkami; mogą być zjawiskiem przejściowym w okresie dojrzewania.

Jeśli u kogoś stwierdzamy kilka z poniżej zamieszczonych symptomów, należy głębiej zastanowić się nad ich przyczynami. Listę podajemy za J. Hostetlerem²²: nadmierna skrytość i nieufność; zobojętnienie na sprawy, które poprzednio budziły emocje; zmiana kolegów; zmiana godzin snu; przekrwienie oczu (skutek zażycia marihuany); napisy o treści związanej z narkotykami na przedmiotach należących do dziecka; palenie kadzidełek w sypialni; nieprzywiązywanie wagi do wyglądu zewnętrznego; sapanie, kichanie, kaszel; przygnębiecie, zmiana sposobu odżywiania się, częste sięganie po słodycze; słaba pamięć; apatyczność i beznamiętny sposób mówienia; podkradanie pieniędzy lub wynoszenie z domu wartościowych przedmiotów; pojawienie się w sypialni dziecka akcesoriów związanych z narkotykami – zwinięte papierki, fajki itp.; częste przeziębianie się; wagarowanie; unosząca się w pokoju woń przypominająca palony sznurek (marihuana); dający się wyczuć zapach alkoholu, przychodzenie do domu pod wpływem alkoholu; znikanie z apteczki domowej leków nasennych, uspokajających lub przeciwbólowych.

Wymieniliśmy tylko niektóre spośród objawów używania różnych środków uzależniających. Osoba, która weszła w środowisko narkomanów, często używa właściwego dla nich języka. Przykładowo podamy kilka takich wyrażań z ich znaczeniami²³: *być w ciągu* – codziennie używać środka odurzającego; *być na głodzie, na skręcie* – cierpieć z powodu objawów odwykowych; *haj* – stan odurzenia narkotykiem; *nabuzowany, naćpany, nagrany, nawalony* – odurzony, znajdujący się pod wpływem narkotyku; *trawka, trawa, gandzia, marycha, maryśka* – marihuana; *hasz* – haszysz; *hera* – heroina; *koka* – kokaina; *prochy, piguły, pestki* – środki odurzające w tabletkach lub kapsułkach; *dmuchać, snifować, węchać* – odurzać się inhalantami (np. klejem); *amfa, spid* – amfetamina; *ćpun* –

²² J. Hostetler, dz.cyt.

²³ R. Maxwell, dz.cyt.

ktoś, kto regularnie używa narkotyków; *działka* – porcja narkotyku; *podróż, odjazd, odlot* – efekt działania substancji halucynogennej (LSD, meskalina); *strzelić* – wstrzyknąć narkotyk.

Należy podkreślić, że w przypadku podejrzenia o zażywanie środków uzależniających często może być wskazana konsultacja specjalistyczna. W schroniskach i zakładach poprawczych są zatrudnieni lekarze psychiatry oraz psychologowie i do nich należy się zwrócić o ewentualną poradę. Natomiast dzieci i młodzież nie przebywająca w tych ośrodkach oraz ich rodziny, w przypadku istnienia tego problemu mogą uzyskać odpowiednią pomoc, czy też informacje dotyczące dalszego postępowania m.in. w poradniach zdrowia psychicznego.

Podsumowując nasze rozważania dotyczące profilaktyki środków uzależniających, pragniemy podkreślić, że pozytywne efekty w tej dziedzinie zależą nie tylko od możliwości oddziaływań wobec nieletnich i ich rodzin ze strony wychowawców, księży, psychologów, psychiatrów i lekarzy, ale w dużej mierze od odpowiedniej współpracy z tymi specjalistami samych nieletnich i ich rodziców oraz od „dobrej woli” i chęci życia bez tych środków.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

I BISOGNI, POSITIVI E NEGATIVI¹

In questo articolo voglio presentare alcuni bisogni scelti da me². „I bisogni sono tendenze innate all'azione, che derivano da un deficit dell'organismo o da potenzialità naturali inerenti all'uomo, che cercano esercizio o attualizzazione”³.

A livello più esplicitamente spirituale abbiamo questi bisogni: di tendere all'Assoluto (Dio), di ricerca del senso ultimo della realtà, di un progetto generale dell'esistenza, di dare un'intenzione centrale alla vita.

I bisogni maggiormente evidenziati a livello psico-sociale sembrano essere quello del gruppo in generale e di stima da parte del gruppo (ad esempio il bisogno di amicizia, di competenza).

A livello propriamente razionale abbiamo: il bisogno di conoscenza di sé e dell'ambiente, di identità positiva, di creatività produttiva, di autorealizzazione, di sicurezza.

Ci sono i bisogni negativi e positivi. Si può trovare anche il bisogno, che in una situazione è positivo ed in un'altra negativo.

Il bisogno di aggressività è negativo e significa: vendicarsi dei torti ricevuti, attaccare, assalire, danneggiare, calunniare, ironizzare. Studiando le vite dei criminali si vede che nella struttura della loro personalità, il bisogno di aggressività occupa uno dei primi posti⁴.

Sembra, poi, che tanti politici abbiano il bisogno di dominare, influenzare o controllare il comportamento altrui, attraverso suggerimenti, persuasioni, ordini, di dissuadere, vietare, convincere, proporre, spiegare, informare, interpretare,

¹ Articulo ten w nieco zmienionej formie ukazał się w „AC News A cura dell'Azione Cattolica Parrocchiale di San Pietro a Maida”, (2002) 7, s. 1–2.

² S. Siek, *Osobowość*, ATK, Warszawa 1982; A. Cencini, A. Manenti, *Psicologia e formazione*, EDB, Bologna 1989; E. Fizzotti, *Nuova religiosità e bisogni psicologici*, „Sette e Religijni” (1991) 1, pp. 302–318; E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione*, Elle Di Ci, Torino 1996.

³ L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Marietti, Torino 1971, p. 38.

⁴ C. R. Hollin, *Psychology and crime-An introduction to criminological psychology*, Routledge, New York 2001.

insegnare, organizzare. Il bisogno di dominare sembra essere un bisogno negativo, però, in alcuni casi può essere positivo.

La psicologia presenta il bisogno di umiliazione (sfiducia in sè) come negativo: coè quella tendenza a sottovalutarsi, sottomettersi passivamente ad una forza esterna, arrendersi, diminuire e biasimare se stessi, avere paura di fare ciò di cui si è capaci. Nella vita religiosa abbiamo il bisogno non di umiliazione, ma di umiltà, che è tanto positivo e significa:

- conoscere Dio,
- amare i fratelli,
- sapere perdonare,
- sapere ricevere il perdono,
- volere bene ai nemici,
- non vivere secondo la carne,
- fare morire le opere del corpo.

Gesù Cristo disse: „Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime” (Mt 11, 28–29).

Vedendo l’opera di Madre Terasa di Calcutta, subito si capisce che quella semplice e grande donna coltivava il bisogno che si chiama aiutare gli altri e significa:

- ◊ dare il proprio affetto ad un soggetto senza risorse, un oggetto fragile, disorientato, stanco, inesperto, ammalato, umiliato, solo, rifiutato, confuso, infermo;
- ◊ assistere un soggetto in pericolo, nutrire, aiutare, sostenere, consolare, proteggere, confortare, curare, guarire.

Sapendo aiutare gli altri Madre Teresa di Calcutta poteva scrivere:

Non permettere mai
che qualcuno venga a te
e vada via senza essere
migliore e più contento.
Sii l’espressione
della bontà di Dio.
Bontà sul tuo volto
e nei tuoi occhi,
bontà nel tuo sorriso
e nel tuo saluto.
Ai bambini, ai poveri
e a tutti coloro
che soffrono nella
carne e nello spirito,
offri sempre
un sorriso gioioso.
Dai a loro non solo
le tue cure
ma anche il tuo cuore.

La lista dei bisogni principali (positivi e negativi) è seguente⁵: accettazione sociale (considerazione), acquisizione, affiliazione, aggressività, aiutare gli altri, autonomia, cambiamento (novità), conoscenza, dipendenza affettiva, dominazione, eccitamento (sensibilità), esibizionismo, evitare il pericolo, evitare l'inferiorità e difendersi, gioco, gratificazione erotica, ordine (bisogno di significato), reazione, sottomissione (rispetto), stima di sé, successo (conseguimento), umiliazione.

„Come si vede dalla lista, i contenuti dei bisogni possono essere tra loro in contrasto. Ancora una volta siamo posti di fronte alla complessità e ambivalenza dell'essere umano. Già Freud aveva identificato, al termine di lunghe vicissitudini intellettuali con ripensamenti continui, i due bisogni centrali come nettamente contrastanti dell'uomo: l'istinto di vita e di morte”⁶.

Volendo formare la nostra personalità, prima è necessario conoscere bene i nostri bisogni.

POTRZEBY, POZYTYWNE I NEGATYWNE

Streszczenie

Potrzeby są podstawowymi elementami struktury osobowości człowieka. Artykuł ten przedstawia potrzeby jako tendencje naturalne, pochodzące z jakiegoś deficytu organizmu lub dynamizmu będącego w człowieku. Mogą one być usytuowane na płaszczyźnie duchowej, psychosocjalnej i rozumowej. Potrzeby mogą być pozytywne lub negatywne. Konkretna potrzeba może też w jednej sytuacji mieć charakter negatywny, a w innej pozytywny. Artykuł prezentuje również nieco szerzej wybrane przez mnie potrzeby negatywne i pozytywne oraz listę podstawowych potrzeb psychologicznych. Między treścią poszczególnych potrzeb zachodzi często przeciwstawność. Tak się dzieje pomiędzy zasadniczymi potrzebami omawianymi przez Freuda – instynktem życia i śmierci. Nie można też formować osobowości bez dobrej znajomości własnych potrzeb.

⁵ H. A. Murray e coll., *Explorations in personality*, Oxford Univ. Press, New York 1938; L. M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Struttura psicologica e vocazione-motivazioni di entrata e di abbandono*, Marietti, Torino 1981, pp. 195–196.

⁶ A. Cencini, A. Manenti, *op.cit.*, p. 67.

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KSIĄDZ PROFESOR DR HAB. HENRYK RYBUS (1907–1974)

Ksiądz Henryk Rybus był pierwszym samodzielnym pracownikiem naukowym i pierwszym profesorem w powojennej historii Kościoła łódzkiego. Jak sam często mówił, jego droga do profesury była bardzo długa. Już przed wojną miał wiele publikacji i zebrane materiały do rozprawy habilitacyjnej. Niestety wojna i trudny czas po niej, brak księży w Kościele łódzkim sprawiły, że przez 17 lat zajmował się pracą duszpasterską, odkładając z konieczności działalność naukową, którą kochał i był w nią zaangażowany. Pragnął, aby gdy tylko nadarzy się okazja, wrócić do niej.

Ksiądz Henryk Rybus urodził się 3 sierpnia 1907 r. w Dąbrowie Górniczej, jako młodsze dziecko małżeństwa nauczycieli Rocha i Łucji. Wychowaniem późniejszego profesora i jego starszej siostry Marii zajmowała się matka, ojciec zmarł w 1909 r., w młodym wieku¹. W niedługim czasie matka z dwójką dzieci przeniosła się do Łasku. Tam też Henryk rozpoczął naukę w gimnazjum, którą kontynuował w gimnazjum w Warszawie i w Łodzi – w Gimnazjum Humanistycznym im. K. Tomaszewskiego. Tam też złożył egzamin dojrzałości. W zdobywaniu wykształcenia pomagał mu stryj, ks. Stanisław Rybus, u którego w latach 1925–1927 mieszkał na plebanii w Konstantynowie.

W 1927 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Jako alumn odznaczał się wybitnymi zdolnościami, chociaż miał charakter bardzo impulsywny. Na jego zdolnościach i dobrym sercu poznał się ówczesny rektor seminarium ks. Włodzimierz Jasiński, dlatego jak mawiał sam Profesor, a także jego koledzy z czasów seminaryjnych, Ksiądz Rektor przebaczał mu wiele uchybień regulaminu.

Pewnego razu alumn Rybus, po jakiś wydarzeniach, które przeżył w sposób niezwykle emocjonalny, powiedział kolegom, że rezygnuje z Seminarium. Aby nie być gołosłownym, nie bacząc na konsekwencje, poszedł do ówczesnego wicerektora ks. Leona Rychtera i powiadomił o swojej decyzji, poprosił równocześnie

¹ Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi (dalej AAE), Akta Personalne (AP) sygn. 390, k. 1.

o zwrot świadectwa dojrzałości i innych dokumentów. Po krótkiej rozmowie ksiądz wicerektor spełnił prośbę alumna. Nieco później po tym wydarzeniu spotkał na korytarzu księdza rektora Jasińskiego, który zapytał się go, *Co zrobiłeś? – Głupstwo* – padła odpowiedź. *Żałujesz tego? – Bardzo* – odpowiedział. *To przyniesz wycofane dokumenty i więcej takich głupstw nie rób*. Ta przychylna postawa ówczesnego rektora zaskoczyła samego zainteresowanego i wszystkich kolegów. Nigdy dotąd się nie zdarzyło, aby rektor Jasiński, znany z tego, że był surowym przełożonym, zdobył się na taki akt łaski. Ksiądz profesor Rybus za tę przychylną i wyrozumiałą postawę ówczesnego rektora, a późniejszego Biskupa Łódzkiego, wobec jego młodzieńczych zachowań był mu bardzo wdzięczny.

Tenże rektor po trzech latach studiów alumna Rybusa w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi wytypował go w 1930 r. na studia na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warszawskiego. Pracę naukową rozpoczął pod kierunkiem bardzo cenionego przez uczniów ks. prof. Henryka Likowskiego (1876–1932), a po jego przedwczesnej śmierci kontynuował u ks. doc. Zdzisława Obertyńskiego, który był promotorem jego dysertacji doktorskiej.

Po ukończeniu pierwszego roku studiów w czasie letnich wakacji przyjął wszystkie wyższe święcenia: subdiakoniat, diakonat i kapłaństwo. To ostatnie przyjął 30 sierpnia 1931 r. z rąk biskupa ordynariusza łódzkiego Wincentego Tymienieckiego².

Po święceniach ks. Henryk Rybus powrócił na Uniwersytet Warszawski, aby kontynuować rozpoczęte studia z historii Kościoła. Pracę naukową kochał i oddawał się jej z całą pasją. Czasami na polecenie władzy duchownej musiał odrywać się od niej i pomagać w pracy duszpasterskiej w wyznaczonych parafiach na terenie diecezji. W pierwszym roku kapłaństwa pomagał w okresie świąt Bożego Narodzenia w parafii św. Rafała w Aleksandrowie, a czasie świąt Wielkanocnych w Grocholicach. Czas tej ostatniej pomocy duszpasterskiej trwał aż miesiąc – od 18 marca do 18 kwietnia 1932 r.³

Aby nie tracić cennego czasu studiów, ks. Rybus zwrócił się 23 maja 1932 r. do biskupa W. Tymienieckiego z prośbą, aby zwolnił go z pracy duszpasterskiej w diecezji w czasie wakacji letnich 1932 r.⁴ Podobnie uczynił w następnym roku, poprosił o zwolnienie z pracy duszpasterskiej w czasie wakacji letnich w 1933 r.⁵ i ferii bożonarodzeniowych⁶. Wszystkie te prośby zostały załatwione pozytywnie, ponieważ Biskup Ordynariusz był przekonany, że proszący wykorzysta ten czas zgodnie z przedstawioną w nich argumentacją, czyli na pracę naukową. Jednie

² *Liber Ordinationum Dioecensis Lodziensis*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 25(1951) nr 6, s. 170; *Diecezja Łódzka. Struktura terytorialno-administracyjna i duchowieństwo*, Łódź 1973, s. 80.

³ AAL, AP, sygn. 390, k. 15.

⁴ Tamże, k. 18.

⁵ Tamże, k. 24; pismo z 27 maja 1933 r.

⁶ Tamże, k. 26; pismo z 28 listopada 1933 r.

przy prośbie o zwolnienie w czasie ferii bożonarodzeniowych w 1933 r. biskup Tymieniecki napisał, że wyraża zgodę, ale po Nowym Roku, jeśli zajdzie potrzeba, będzie zmuszony skierować go do pracy duszpasterskiej. Kierowanie do pracy duszpasterskiej studentów było wówczas regułą. Wiedzieli o niej wszyscy księża studenci. 2 grudnia 1933 r. księża: Henryk Rybus, Henryk Folwarski i Zygmunt Skowroński wystosowali wspólną prośbę do Biskupa Ordynariusza, aby w celu ukończeniu studiów⁷ mogli pozostawać w konwiktie dla księży studentów w Warszawie do końca roku akademickiego 1933/34.

Ksiądz Rybus, zgodnie z życzeniem przedstawionym władzy duchownej, pozostał w Warszawie do końca roku akademickiego. W tym czasie napisał pracę doktorską, ale nie zdążył jej obronić. Przedmiotem tej dysertacji była kościelna działalność królewicza kardynała Fryderyka Jagiellończyka. Na jej podstawie, po publicznej obronie w 1935 r., otrzymał tytuł doktora teologii w zakresie historii Kościoła. Podczas studiów uniwersyteckich uczęszczał także na ćwiczenia z archiwistyki w Archiwum Głównym Akt Dawnych⁸.

Po zakończeniu roku akademickiego, w lipcu 1934 r. został skierowany do pracy jako prefekt trzech szkół średnich w parafii św. Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim. 30 lipca 1934 r. otrzymał misję kanoniczną nauczania religii w Gimnazjum Koedukacyjnym, w Szkole Handlowej i w Szkole Doksztalającej Zawodowej⁹. Podejmując się nowych zadań zleconych mu przez władze duchowną, nie zamierzał zaprzestać pracy naukowej. Wkrótce po otrzymaniu przez ks. Rybusa skierowania do pracy w Tomaszowie Mazowieckim, 10 sierpnia 1934 r. zmarł pierwszy biskup łódzki Wincenty Tymieniecki. Ksiądz Rybus był świadomy, że od tego, kto będzie następcą biskupa Tymienieckiego, zależy dalszy rozwój jego kariery naukowej. Los był dla niego łaskawy. 30 listopada 1934 r. nowym biskupem łódzkim został biskup Włodzimierz Jasiński, dotychczasowy biskup sandomierski, a wcześniej rektor Seminarium Duchownego w Łodzi. Jego ingres do łódzkiej katedry odbył się 27 stycznia 1935 r.¹⁰

Wkrótce po ingresie ks. Rybus 9 lutego 1935 r. zwrócił się do nowego Ordynariusza z prośbą o pozwolenie na druk książki *Królewicz Kardynał Fryderyk Jagiellończyk*. Po uzyskaniu przychylniej odpowiedzi, niebawem, bo 27 marca 1935 r. zwrócił się z kolejną prośbą, o pomoc w sfinansowaniu kosztów druku rozprawy doktorskiej, ponieważ jak się wyraził w tym piśmie, z pensji prefekta nie sposób na ten cel przeznaczyć jakiegokolwiek kwoty¹¹. Nie wiemy, czy biskup wyłożył na jej druk pieniądze, ale książka ta ukazała się w Warszawie w ramach

⁷ Tamże, s. 25.

⁸ H. E. Wyczawski, *Rybus Henryk (1907–1974)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 64.

⁹ AAL, AP, sygn. 390, k. 28.

¹⁰ *Archidiecezja Łódzka. Informator 2001*, Łódź 2001, s. 54.

¹¹ AAL, AP, sygn. 390, k. 32.

serii wydawniczej „Studia Historico-Ecclesiastica”¹². W kilkanaście dni później, 12 kwietnia 1935 r., został zwolniony ze stanowiska prefekta szkół średnich w Tomaszowie Mazowieckim i mianowany wikariuszem parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi. Przeniesienie przyjął z zadowoleniem. Większe miasto, łatwiejszy dostęp do biblioteki i łatwiejsze połączenie z Warszawą. Jednakże nie było to to, o czym marzył, czyli całkowite poświęcenie się pracy naukowej. W parafii Wniebowzięcia NMP pracował rok i dwa miesiące. 5 czerwca 1936 r. otrzymał przeniesienie do parafii św. Stanisława Kostki w Łodzi, czyli parafii katedralnej. Pracę w duszpasterstwie łączył z pracą naukową. Wykorzystywał swój czas wolny, np. urlop w 1937 r. wykorzystał na przeprowadzenie kwerendy w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie. Już wtedy myślał o napisaniu monografii o arcybiskupie Macieju Drzewickim, dygnitarzu kościelnym i państwowym, podkanclerzem, a później kanclerzem państwa, który żył w tym samym okresie co kardynał Fryderyk Jagiellończyk.

Zainteresowanie pracą naukową Księdza Doktora było znane ówczesnemu biskupowi łódzkiemu Włodzimierzowi Jasińskiemu, dlatego 7 stycznia 1938 r. mianował ks. dra Henryka Rybusa dyrektorem Muzeum Diecezjalnego, nie zwalniając go z wikariatu w parafii katedralnej. Wówczas to nowo mianowany dyrektor z całym zapałem zabrał się za organizację Muzeum i rozszerzanie swoich wiadomości na temat zasad funkcjonowania tej instytucji. Brał udział w zjazdach i kursach dotyczących tej problematyki¹³. Ostatnie wakacje przed wojną wykorzystał na pracę naukową. Od 17 czerwca do 22 lipca przeprowadzał kwerendę w archiwach kościelnych w Gnieźnie i Trzemesznie¹⁴.

Po wybuchu wojny pracował w parafii katedralnej do chwili aresztowania 6 października 1941 r. Został wraz z innymi kapłanami diecezji łódzkiej przewieziony i osadzony w obozie przejściowym w Konstancynie. Z tego obozu udało mu się zbiec¹⁵. Po ucieczce przedostał się do Warszawy, gdzie pomagał w duszpasterstwie w parafii Świętej Trójcy na Solcu¹⁶.

24 października 1944 r. ks. Rybus zwrócił się z prośbą do ks. Jana Krzyszковского, wikariusza generalnego dla części diecezji łódzkiej leżącej na terenie Generalnej Guberni, o powierzenie mu administracji parafii Jeżów¹⁷. Jednak po zapoznaniu się z warunkami bytowymi w tej parafii zrezygnował z parafii w Jeżowie i poprosił o powierzenie mu innego stanowiska duszpasterskiego. 26 października 1944 r. został wikariuszem w parafii Najświętszego Serca Jezusowego

¹² H. Rybus, *Królewicz kardynał Fryderyk Jagiellończyk jako biskup krakowski i arcybiskup gnieźnieński*, „Studia Historio-Ecclesiastica” nr 2, Warszawa 1935.

¹³ AAL, AP, sygn. 390, k. 54.

¹⁴ Tamże, k. 55.

¹⁵ *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, t. 2, Warszawa 1977, s. 255.

¹⁶ H. E. Wyczawski, art.cyt., s. 64.

¹⁷ AAL, AP, sygn. 390, k. 58.

w Tomaszowie Mazowieckim¹⁸. W tej placówce pracował do końca wojny i w czasie pierwszych powojennych miesięcy.

Po powrocie z wygnania ordynariusza diecezji biskupa Jasińskiego rozpoczęło się odradzanie życia religijnego w Łodzi i w tej części diecezji, która w czasie okupacji znajdowała się w Kraju Warty. Otwierano ocalałe, ale nieczynne przez trzy i pół roku kościoły, przeprowadzano najbardziej konieczne prace remontowe, naprawiano dachy, szkolono okna, aby świątynie nadawały się do użytku. Do takich kościołów należała kolejna placówka duszpasterska, parafia w Bełchatowie, w której pracował ks. Rybus. Jej przedwojenny proboszcz, a zarazem dziekan bełchatowski ks. Franciszek Potapski został aresztowany w wieku 61 lat w dniu masowych aresztowań duchowieństwa 6 października 1941 r. Podzielił los wielu innych duchownych razem z nim aresztowanych, osadzony najpierw w obozie przejściowym w Konstancynie, następnie więziony w Dachau, zginął w transporcie inwalidów 20 maja 1942 r.¹⁹.

Ksiądz Henryk Rybus został pierwszym powojennym proboszczem w Bełchatowie. Musiał wykonać cały ogrom prac związanych z ponownym funkcjonowaniem świątyni i przywróceniem życia religijnego w mieście. Należy wnioskować, że z zadań tych wywiązywał się dobrze, bo już 4 czerwca 1945 r. otrzymał nominację na dziekana dekanatu bełchatowskiego. Jako dziekan miał prawo udzielania dyspens od zapowiedzi z obowiązkiem przesyłania wykazu udzielonych dyspens do Kurii w terminie do każdego pierwszego dnia miesiąca²⁰.

Ani urząd dziekana, ani probostwo w Bełchatowie nie dawały ks. Rybusowi pełniej satysfakcji, marzył o dalszej pracy naukowej, która została tak brutalnie przerwana wybuchem wojny. Był świadom, że na całkowite zwolnienie z pracy duszpasterskiej nie mógł liczyć z uwagi na olbrzymie straty księży w diecezji w czasie wojny. W takiej sytuacji pozostała tylko prośba o zmianę placówki duszpasterskiej na taką, w której mógłby bardziej poświęcić się pracy naukowej. 26 października 1945 r. zwrócił się z prośbą o zwolnienie z pracy duszpasterskiej w parafii w Bełchatowie i posłanie go na inną placówkę. 14 listopada tegoż roku otrzymał nominację na administratora parafii św. Józefa w Rudzie Pabianickiej. Niestety do Rudy się nie przeprowadził. W tydzień po tej nominacji napisał do Biskupa Ordynariusza, że po wizycie w tej parafii i rozmowie z dotychczasowym administratorem parafii ks. Ludwikiem Bujaczem rezygnuje z objęcia tej placówki²¹.

Ciągle trwająca potrzeba podjęcia no nowo przerwanej pracy naukowej skłoniła proboszcza bełchatowskiego do wystosowania kolejnej prośby do biskupa Jasińskiego o zwolnienie go z kierowania tą placówką oraz z obowiązków dziekana. 6 lipca 1946 r. ks. Rybus napisał kolejne pismo, w którym wyrażał żal, że

¹⁸ Tamże, k. 60.

¹⁹ *Martyrologium duchowieństwa...*, s. 250.

²⁰ AAL, AP, sygn. 390, k. 61.

²¹ Tamże, k. 66.

powodowany błędną opinią osób trzecich prosił w końcu ubiegłego roku o cofnięcie nominacji na administratora parafii w Rudzie Pabianickiej. Pisał kolejny raz, że powodem prośby o przeniesienie jest chęć podjęcia obok pracy duszpasterskiej poważniejszej pracy naukowej. W Bełchatowie odległym od środowisk naukowych nie mógł tego uczynić, gdyż zakres jego zainteresowań naukowych wymagał ciągłych studiów archiwalnych. Prosił, aby Biskup zechciał wziąć pod uwagę motywacje jego prośby i wyznaczył mu palcówkę blisko Łodzi, względnie przy linii kolejowej²².

Argumentacja użyta w tym piśmie przekonała Ordynariusza i 31 października 1946 r. ks. Rybus został proboszczem parafii Opatrzności Bożej w Łodzi. W ślad za tą nominacją, w niedługim czasie, poszły inne. 27 stycznia 1947 r. został członkiem Komisji Konserwatorskiej. Tegoż samego roku, 6 października nowy ordynariusz diecezji biskup Michał Klepacz mianował go wykładowcą historii Kościoła w Studium Wiedzy Religijnej²³. W uznaniu zasług odznaczony został 13 sierpnia 1948 r. przywilejem noszenia rokiety i mantoletu²⁴. W 1948 r. został także wykładowcą historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Wykłady te objął po swoim nagle zmarłym w październiku koledze ze studiów i przyjacielu ks. Henryku Folwarskim²⁵. Oprócz wspomnianego wyżej przedmiotu ks. Rybus wykładał w Seminarium historię sztuki sakralnej.

Biskup Łódzki był zadowolony z pracy duszpasterskiej i naukowo-dydaktycznej ks. Rybusa. Świadczą o tym następujące fakty. 1 października 1949 r. mianował go kanonikiem honorowym Katedralnej Kapituły Łódzkiej, a w 19 dni później administratorem parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Łodzi – Julianowie. Nowa nominacja, a raczej zamiana, gdyż dotychczasowy administrator tej parafii ks. kanonik Franciszek Gwoździcki wbrew swojej woli został mianowany proboszczem parafii Opatrzności Bożej. Powód tej zamiany związany był z zastojem w budowie nowego kościoła parafialnego w parafii Najświętszego Serca Jezusowego. Biskup Klepacz był przekonany, że mający wówczas 42 lata ks. Rybus łatwiej poradzi sobie z trudami budowy niż starszy od niego o 31 lat ks. Gwoździcki.

Niestety dotychczasowy administrator nie chciał pogodzić się z przejściem do innej parafii i pozostawieniem budowy świątyni innemu księdzu. Starał się przekonać Biskupa, że podoła trudom budowy. Odwlekał swoje przejście na nową placówkę. Kuria Biskupia starała się doprowadzić do szybkiego sfinalizowania tej zmiany i zaczęła naciskać na ks. Rybusa, aby ten przejął obowiązki w nowej placówce. 8 listopada wystosowała do niego pismo, w którym poinformowała go, że Pasterz diecezji poleca przejąć nową palcówkę do 15 grudnia 1949 r.²⁶.

²² Tamże, k. 70.

²³ Tamże, k. 79.

²⁴ Tamże, k. 86.

²⁵ *Archidiecezja Łódzka. Informator...*, s. 711.

²⁶ AAL, AP, sygn. 390, k. 95.

Termin ten okazał się nie do zrealizowania z powodu oporu ks. Gwoździckiego. Spowodowało to osobistą ingerencję biskupa Klepacza, który w bardzo stanowczym liście skierowanym do ks. Gwoździckiego, 23 stycznia 1950 r., polecał, aby najpóźniej do 6 lutego tegoż roku opuścił parafię Najświętszego Serca Jezusowego i objął nową placówkę – parafię Opatrzności Bożej²⁷.

I tym razem ks. Gwoździcki nie uległ, udało mu się przekonać biskupa Klepacza, że budowa kościoła na wiosnę ruszy z miejsca. 24 lutego 1950 r. Biskup Ordynariusz powiadomił go, że przychyłając się do wielokrotnie przedstawionych mu próśb, zdecydował się na zawieszenie dekretu zwalniającego go z parafii Najświętszego Serca Jezusowego. W decyzji swojej wziął pod uwagę zapewnienia ks. Gwoździckiego, że dołoży on wszelkich wysiłków i starań, aby jak najszybciej dokończyć budowę świątyni. Biskup jednocześnie w piśmie tym zastrzegł, że jeżeli do jesieni nie będzie widoczny postęp w pracach budowlanych, to zmuszony będzie nieodwołalnie przenieść go z zajmowanego probostwa na inną placówkę duszpasterską. W wyniku tej decyzji ks. Gwoździcki pozostał proboszczem w parafii Najświętszego Serca Jezusowego, a ks. Rybus w parafii Opatrzności Bożej²⁸.

Biskup Klepacz był przekonany, że może powierzyć ks. Rybusowi większą parafię niż znajdująca się na peryferiach miasta parafia Opatrzności Bożej. Okazja do zmiany nadarzyła się, gdy ks. Feliks Kąkolewski przeszedł z parafii św. Wojciecha do parafii św. Kazimierza w Łodzi. 30 czerwca 1951 r. ks. Rybus został zwolniony ze stanowiska administratora parafii Opatrzności Bożej i równocześnie mianowany na stanowisko administratora parafii św. Wojciecha²⁹. Parafii św. Wojciecha nie objął, ponieważ jak sam mówił, jeden z wikariuszy zbuntował parafian. Delegacja z tej parafii przybyła do Kurii Biskupiej i oznajmiła, że parafianie nie chcą, aby ks. Rybus był ich proboszczem. Ksiądz Doktor poczuł się urażony i oznajmił Biskupowi, że nie może objąć tej placówki duszpasterskiej, bo tam go nie chcą. Nie może też powrócić do swojej dotychczasowej parafii, gdyż pożegnał się już z parafianami. Biskup Klepacz, który był przychylnie nastawiony do ks. Rybusa zamianował go wówczas administratorem parafii Matki Bożej Zwycięskiej w Łodzi, a dotychczasowego administratora tej parafii mianował na takież samo stanowisko w parafii Opatrzności Bożej³⁰.

W parafii Matki Bożej Zwycięskiej pracował ks. Rybus przez 11 lat. Praca duszpasterska, wykłady w Seminarium Duchownym w Łodzi i udział w różnych Komisjach kurialnych nie pozostawiały wiele czasu na pracę naukową. Jednak nigdy się z nią nie rozstawał. Starał się wykorzystać na nią każdą wolną chwilę. Prosił czasami Biskupa o urlop, aby ten czas wykorzystać na pracę badawczą

²⁷ AAŁ AP, sygn. 359, b. pag.

²⁸ Tamże, b. pag.

²⁹ AAŁ, AP. Sygn. 390, k. 106.

³⁰ Tamże, k. 110.

w archiwach kościelnych³¹. Z czasem doszedł do przekonania, że bez zwolnienia z pracy duszpasterskiej niewiele dokona na polu naukowym. Z chwilą, kiedy sytuacja kadrowa w diecezji zaczęła się stabilizować, zwłaszcza gdy wyświęceni zostali nowi kapłani z licznych roczników lat pięćdziesiątych i początku lat sześćdziesiątych, w 1962 r. ks. Henryk Rybus poprosił o zwolnienie z pełnienia funkcji proboszcza i pozostałych obowiązków duszpasterskich. Rezygnacja ta została przyjęta. Zamieszkał w Wyższym Seminarium Duchownym³².

Od tego momentu z nową energią przystąpił on do rozpoczętych badań naukowych. Postanowił jak najszybciej sfinalizować rozprawę habilitacyjną. Tak też się stało. W 1964 r. przeprowadził przewód habilitacyjny zakończony kolokwium na podstawie pracy *Prymas Maciej Drzewicki. Zarys biografii 1467–1535*. W tym samym roku został adiunktem na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie³³. 31 maja 1966 r. został mianowany docentem i kierownikiem Katedry Historii Kościoła Powszechnego. Mimo tylu przeszkód, pomimo przerw w pracy naukowej, które spowodowane były wojną i 17-letnią pracą duszpasterską w trudnym okresie powojennym ks. Rybus dzięki swoistemu uporowi i pracowitości dopiął celu – objął katedrę uniwersytecką.

Wkrótce po zatwierdzeniu go na stanowisko kierownika Katedry Historii Kościoła Powszechnego, decyzją Rady Wydziału zatwierdzoną przez Senat Uczelni, zmieniony został zakres kompetencji katedr historycznych. Dotychczasowa Katedra Historii Kościoła Powszechnego przemianowana została na Katedrę Średniowiecznej Historii Kościoła Powszechnego. Nią właśnie kierował ks. Rybus. Natomiast Katedra Historii Kościoła w Polsce zmieniona została na Katedrę Nowożytnej Historii Kościoła Powszechnego i w Polsce. Tą katedrę kierował ks. prof. Eugeniusz Hieronim Wyczawski³⁴. W Akademii oprócz działalności dydaktycznej ks. Rybus włączał się prace Wydziału. W latach 1968–1973 był delegatem Wydziału do Senatu uczelni, od 1968 r. członkiem Senackiej Komisji Bibliotecznej. W tym samym roku został redaktorem wydawanego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie czasopisma naukowego „*Studia Theologica Varsoviensia*”³⁵.

Ksiądz Docent Henryk Rybus prowadził w Akademii wykłady kursowe z historii Kościoła i nauk pomocniczych historii – źródłoznawstwa, paleografii i dyplomatyki. Oprócz tego także wykłady monograficzne. Dotyczyły one następującej tematyki: przyczyn i początków reformacji w Niemczech; rewolty społeczno-religijnej w Gdańsku w 1525 r.; papieży renesansu; reformy gregoriańskiej w Polsce, Kościoła w Polsce w XIII w.; zakonów w Polsce średniowiecz-

³¹ Tamże, k. 114.

³² Tamże, k. 141.

³³ H. E. Wyczawski, art.cyt., s. 64.

³⁴ *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księgą Pamiątkowa 1954–1974*, Warszawa 1976, s. 133.

³⁵ H. E. Wyczawski, *Ksiądz prof. dr Henryk Rybus (1907–1974)*, „*Studia Theologia Varsoviensia*” (dalej STV) 13(1975) nr 2, s. 6.

nej³⁶. Prowadził także seminaria magisterskie i doktoranckie. W czasie swojej pracy na tej uczelni wypromował trzech doktorów. W 1967 r. ks. Gintera Cwiężka na podstawie pracy *Królewicz Karol Ferdynand Waza jako biskup wrocławski*. W 1969 r. ks. Antoniego Otrębę, którego tematem pracy doktorckiej były *Dzieje niższych kolegów duchownych w kolegiacie w Łasku 1525–1819*. W 1972 r. ks. Wiesława Murawca, na podstawie dysertacji *Kościół i klasztor Bernardynów w Warszawie*.

Po habilitacji i rozpoczęciu pracy w Warszawie ks. prof. Rybus zamieszkał w Warszawie. W Łodzi zatrzymał mieszkanie w Seminarium, a następnie od 1969 r. w budynku kurialnym przy ul. Worcella 13 (obecnie ks. Skorupki 13). Powoli kończył pracę dydaktyczną w łódzkim Seminarium. Do 1967 r. prowadził wykłady z historii Kościoła i historii sztuki. Wówczas dojeżdżał do Łodzi każdego tygodnia. W 1967 r. zrezygnował z prowadzenia zajęć z historii Kościoła. Prowadził tylko zajęcia z historii sztuki i dojeżdżał co dwa tygodnie. W Wyższym Seminarium Duchownym przestał wykładać w 1972 r.

Dorobek naukowy ks. prof. Henryka Rybusa jest znaczący dla historii Kościoła w Polsce, ale nie imponujący. Brak szeroko rozwiniętej działalności naukowo-pisarskiej związany był z kolejami jego życia i długoletnim zaangażowaniem w pracę duszpasterską. Bibliografia jego prac obejmuje prawie 40 pozycji³⁷. Badania jego koncentrowały się zasadniczo wokół stosunków polityczno-kościelnych w Polsce w XVI w. Zajmował się także instytucją kolegiat, arcybiskupstwem gnieźnieńskim i zagadnieniami dotyczącymi organizacji nauki.

Najważniejsze prace naukowe ks. Rybusa dotyczyły studium nad postacią prymasa Macieja Drzewickiego. Badania dotyczące tej osoby zapoczątkował pracami nad rozprawą habilitacyjną. W 1957 r. ogłosił drukiem studium źródłoznawcze *Dwa źródła do biografii Macieja Drzewickiego*³⁸, a w 1964 r. opublikował *Prymas Maciej Drzewicki. Zarys biografii 1467–1535* (rozprawa habilitacyjna)³⁹. Te badania kontynuował w późniejszym czasie. Zamierzał wydać kolejne tomy dotyczące nie tylko działalności kościelnej Macieja Drzewickiego, ale także jego pracy administracyjno-politycznej w Rzeczypospolitej. W 1968 r. wydał książkę poświęconą działalności kościelnej biskupa Drzewickiego w diecezji przemyskiej⁴⁰ i przygotowywał opracowanie jego działalności jako biskupa wrocławskiego⁴¹ i Prymasa Polski. Niestety przedwczesna śmierć nie pozwoliła mu na dokończenie zamierzonego dzieła.

³⁶ *XX lat Akademii Teologii Katolickiej...*, s. 133.

³⁷ Bibliografia prac ks. prof. Rybusa zamieszczona została w: *Słownik polskich teologów...*, t. 7, Warszawa 1983, s. 65–66; *XX lat Akademii Teologii...*, s. 140–142.

³⁸ „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 3(1957) nr 2, s. 321–370.

³⁹ STV 2 (1964) z. 1–2, s. 80–308.

⁴⁰ *Prymas Maciej Drzewicki. Działalność kościelna w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1968.

⁴¹ *Działalność synodalna biskupa Macieja Drzewickiego w diecezji wrocławskiej (1514–1531)*, STV 7 (1969) nr 1, s. 133–171.

Kolejne pola aktywności naukowej dotyczyły badań nad dziejami kolegiat. Tą problematyką zajmował się w dwóch aspektach: źródłoznawczym i historycznym. Zapoczątkował ją w okresie międzywojennym, publikując pracę dotyczącą kolegiaty w Pułtusk⁴². Później pisał o kolegiatach w Łasku⁴³, Tumie⁴⁴ i wydał zgromadzone przez swojego przyjaciela ks. H. Folwarskiego, po jego śmierci, materiały dotyczące opactwa kanoników regularnych w Czerwińsku⁴⁵.

Zainteresowania ks. Rybusa dotyczące arcybiskupstwa gnieźnieńskiego datują się od czasu napisania dysertacji doktorskiej dotyczącej Fryderyka Jagiellończyka. Później zabrał głos w toczącej się w okresie II Rzeczypospolitej dyskusji nad kwestią prymasostwa. Najważniejszą jego pracą dotyczącą tego zagadnienia jest obszerne wydawnictwo źródłowe *Regesty wybranych zapisek z akt działalności arcybiskupów gnieźnieńskich*⁴⁶, które zawiera skrót episkopaliów gnieźnieńskich z XVI–XIX w. Publikacja ta jest niezwykle cenna dla badaczy, gdyż akta prymasów polskich zostały zniszczone w czasie II wojny światowej i dziś jest to jedyne źródło zastępcze ukazujące ich działalność.

Ksiądz Profesor od czasów swojej młodości do końca życia był człowiekiem impulsywnym, reagował na zdarzenia bardzo szybko, nie przebierał w słowach. Wypowiadał się często dosadnie, czym czasami zrażał sobie ludzi. Ci co go znali dłużej, z czasem odkrywali, że pod nieprzystępną, budzącą czasami lęk powłoką, kryje się zupełnie inny człowiek, bardzo czuły na potrzeby innych ludzi. Był człowiekiem zdolnym, miał dobrze zorganizowanym wprost pedantyczny warsztat naukowy. Jeden z jego uczniów, dziś samodzielny pracownik naukowy na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, tak o nim pisał: „bez wątpienia był nie tylko zdolny, ale i błyskotliwy. Znakomicie znał paleografię i średniowieczne rękopisy czytał dla samej przyjemności jak powieść. Stąd ze szczególnym umiłowaniem prowadził prace ze średniowiecza”⁴⁷.

Ksiądz profesor Henryk Rybus zmarł nagle 12 lipca 1974 r. w Wiedniu, gdy wyjechał pierwszy raz za granicę. Jego pogrzeb odbył się 23 lipca na cmentarzu św. Józefa przy ul. Ogrodowej w Łodzi przy licznych udziale duchowieństwa i przedstawicieli Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

⁴² *Kolegiata w Pułtusk i jej kapituła*, Łódź 1933.

⁴³ *Archiwum kościoła w Łasku*, „Ateneum Kapłańskie” 43 (1939) s. 1–19; *Biblioteka kolegiaty łaskiej*, Łódź 1939.

⁴⁴ Recenzja pracy M. Wolickiego zamieszczona w „Wiadomościach Diecezji Łódzkiej” 18 (1938) s. 43–48.

⁴⁵ *Zbiór materiałów do dziejów opactwa kanoników regularnych w Czerwińsku*, STV 7 (1969) s. 261–269.

⁴⁶ „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 2 (1961) s. 303–316.

⁴⁷ W. Kujawski, *Ksiądz prof. dr hab. Henryk Rybus*, w: *Ocalić od zapomnienia*, Warszawa 2002, s. 169.

STANISŁAW NAGY SCJ
Kraków

PONTYFIKAT JANA PAWŁA II (W ŁODZI) *

Pozwolą Państwo, że rozpocznę od drobnego skorygowania tematu mojej wypowiedzi. Będzie on brzmiał, jak został zapowiedziany: Pontyfikat Jana Pawła II, ale z drobnym, a może i nie, „w Łodzi”, tak Pontyfikat Papieża Polaka, ale tak jak zrealizował się on u Was, w Łodzi, w tamtym dniu 15 lat temu, 13 czerwca 1987 roku. Bo w tym dniu Namiestnik Chrystusa i Następca św. Piotra był nieobecny w swoim biurze na Watykanie, ale „urzędował” tu w czerwonej polskiej Łodzi, pełniąc swoje otrzymane od samego Chrystusa zadanie „A ty nawróciwszy się, umacniaj braci”. I umacniał wasze pierwszokomunijne dzieci, umacniał rozplakane ze wzruszenia pracownice Unioteksu, umacniał świat waszej znaczącej nauki i kultury, umacniał wierzących i wątpiących, skłaniał uczciwych niewierzących do pogłębionego myślenia. Słowem, przez ten święty czas, gdy przebywał tu w Łodzi, jako Papież i Następca św. Piotra, tu u Was, w Łodzi, pełnił swoją misję Namiestnika Chrystusa.

I to rzeczywiście godne jest pamiętania, mało, uroczystego świętowania do któregoście mnie zaprosili, za co serdecznie dziękuję, czując się głęboko zaszczycony. Naprawdę zaszczycony, bo nieczęsto niestety biorę udział w Ojczyźnie Papieża w przeżywaniu z głęboko religijną czcią tego błogosławionego czasu funkcjonowania Pontyfikatu papieskiego w poszczególnych zakątkach Jego ukochanej Ojczyzny. A przecież to są historyczne, wielkie historyczno-Boże wydarzenia. Bo któż to pochylał się nad Krakowem, Warszawą, Płockiem, Gdańskiem, Poznaniem i Łodzią w odbywanych do tych miast odwiedzinach? Następca tego, którego Wcielony Bóg uczynił „opoką” i „pasterzem” Kościoła, Ludu Bożego na ziemi. A ten Lud obejmuje cały świat i przekracza miliard członków, których ten Pasterz strzeże i przyciska do swoich piersi pod wszystkimi szerokościami geograficznymi świata. A ugodzony śmiertelnym żądłem zamachowca, trapiiony chorobami, słabością starości i z krzyżem, na coraz to bardziej słabnących barkach, niesie złożone posłannictwo Piotrowe. A posłannictwa tego, którego od Jego czasów już nie będzie moż-

* Odczyt wygłoszony podczas okolicznościowej akademii z okazji 15. rocznicy pobytu Jana Pawła II w Łodzi, 8 czerwca 2002 r. w auli WSD w Łodzi.

na pełnić jak dawniej z wieży z kości słoniowej Watykanu, ale trzeba je będzie spełniać na rozległych polaciach ciernistej ziemi, przebiegając jej ścieżki przekraczające jak dotąd już milion kilometrów w 96 pielgrzymkach apostołskich. A przecież ten Pontyfikat to nie tylko niestrudzone kroczenie po krętych drogach w asyście zgłodniałych prawdy, dobra i sprawiedliwości setek milionów ludzi różnego koloru skóry, różnych odmian krzywdy i upośledzenia, różnym kolorytem wyznawanej religii, ale to również, a może przede wszystkim ten doniosły i stale zanoszony na cały świat krzyk o pokój, o ludzkie braterstwo, to dramatyczne wołańie protest przeciwko wszystkim formom zabijania, to niestrudzona piecza nad Chrystusowym dziełem zbawienia w oparciu o Boski charyzmat nieomyślności, a wreszcie, na gruncie obiecanego Piotrowi **cokolwiek zwiążesz na ziemi będzie związane w niebiesiech** kierowanie potężną nawą Kościoła, którą może jak nigdy, zawzięcie próbują „zwyciężyć bramy piekielne”. I to są te najbardziej rzucające się w oczy elementy obecnego Pontyfikatu, posługi pasterskiej Papieża Polaka Jana Pawła II, posługi dobiegającej już prawie ćwierćwiecza.

A przecież to bynajmniej nie wszystko, co wypełniło ten heroiczny, ale już dzisiaj widać jak wyjątkowy i wielki Pontyfikat. Nie mamy czasu, by wyliczać pozostałe współczynniki składające się na bycie Jana Pawła II papieżem. A jest ich zadziwiająco wiele. Jednego jednak jeszcze pominąć nie sposób. Ten bezspornie wyjątkowy Papież jest z Polski, i chce być nasz, i wszędzie gdzie jest po temu okazja, otwarcie to mówi. Stanowi więc dziedzictwo tego Narodu, jest częścią, jakżeż potężną częścią historii tego Narodu, którego się nie wstydy, a mógłby – za tego Narodu polityczną, społeczną i obyczajową lekkomyślność. Bo On ten Naród ciągle kocha i spragniony jest jego dobra, o czym dramatycznie świadczy ta Narodowa Księga Przemówień wypowiedzianych w ciągu siedmiokrotnego już przemierzania tego kraju od Bugu po Odrę, od Tatr aż do Bałtyku, ucząc jak wybijać się na wolność, jak z wolności twórczo korzystać, jak ją na trwałe zabezpieczać.

I co Polacy zrobili z tą posagową postacią, która jak meteor świeci na horyzoncie współczesnego świata, wpisującą się w dzieje ludzkości przed Kopernikiem, Kościuszką, Szopenem?

Odpowiedź na to pytanie jest pozornie łatwa, a stanowią ją te kłębiące się tłumy rodaków na szlakach Jego polskiego pielgrzymowania. Odpowiedź ta jednak ma jeden zasadniczy mankament. A stanowi go nastrojowość chwili i związany z tym emocjonalny charakter. Konsekwencją tego jest nietrwałość i łatwe odchodzenie tych wzniosłych przeżyć w niepamięć. I wtedy pojawiają się zgrzyty, które mają prawo zatargać duszami tych Polaków, którzy choć zapomnieli to, co przeżywali, to jednak nadal czują po polsku i jakoś tam związani pozostają z Papieżem Rodakiem. Bo jakżeż odebrać to łobuzerskie postępowanie wysoko postawionych rządowych osobistości, małpujących wzruszający gest Papieża przybywającego do Ojczyzny i całującego jej świętą ziemię; jak zrozumieć znaną polską kobietę, która z wysokości trybuny zgromadzenie międzynarodowego w Kairze woła, i że się wstydy, że Papież jest Polakiem; jak nie czuć się boleśnie

dotkniętym, gdy pisana w języku polskim gazeta, reprezentująca zbankrutowaną ideologię, używa obraźliwych słów o pierwszym z rodu Polaków i sędownie zmuszona jest to odwołać; a wreszcie, jak ludzie wchodzący do ekipy rządowej, która zaprasza Papieża Polaka do kraju, zapowiadają odsunięcie od Kościoła armii polskiej, tej armii, której członkowie są synami polskich i katolickich rodzin, aby znajdowali się jak najdalej od Kościoła, który był z nimi zawsze, gdy stawiali na szali życie w obronie Ojczyzny.

I to nie może nie boleć, gdy się pamięta, jak ci przecież też jak twierdzą Polacy, padali tak niedawno temu plackiem przed pomnikami nie Polaków, a katów Narodu Polskiego. Mówię o tym z bólem, ale to przecież w Polsce spełnione czyny i przez Polaków wypowiedziane słowa wobec tego, przed kim chyli czoła cały cywilizowany uczciwy świat, tego, który ćwierć prawie wieku strawił na służbie człowieka, który imię Polaka wyniósł na piedestał ludzkości, dotąd dla tego imienia nieosiągalny, na którego dziś już tak umęczonych ramionach, spoczywa ciągle posłannictwo Chrystusowego Namiestnika.

I dlatego chwała ci Kościele w Łodzi, że wracasz do tego wielkiego dnia, kiedy sprężystym jeszcze wtedy krokiem przemierzał lotnisko Aeroklubu, nawę katedry św. Stanisława Kostki i hale Unionteksu właśnie On, Następca św. Piotra. Przybył, ażeby ojcowym okiem objąć kościoły robotniczej Łodzi, ze wszystkimi i wszystkim, co tu było wielkie, drogie Jego sercu, potrzebujące duchowego wsparcia, ukazania drogi. Dobrze, że chcecie do tego wrócić z najgłębszą czcią, z sercami wypełnionymi głęboką wdzięcznością, z żarliwą gotowością otwarcia na to słowo Boże, jakim wtedy do Was skierował.

I

A bogate i chwytające za serca było to słowo Pasterza Kościoła powszechnego, mówiącego z Łodzi i do Kościoła w Łodzi i o Kościele w Łodzi.

Zacznijmy od tego ostatniego, od papieskiego fragmentu gościńca, jaki tu przywiózł, rysującego sylwetkę tego miasta i jego bogatej historii życia religijnego. Wspomniał Ojciec Święty o wszystkim, co tu się pięknego zdarzyło, od pasterzy tego Kościoła, poprzez działające dwa Wyższe Seminarium Duchowne, zasłużone duchowieństwo diecezjalne i zakonne z Kapitułą Katedralną i Kurią. A potem te wielkie postacie, które przewiniły się przez Kościół łódzki: św. Maksymilian Kolbe; bł. Matka Urszula Ledóchowska z jej do dzisiaj pielęgnowanym przez jej córki, umiłowanym biednego dziecka i matczyną troską o jego wychowanie religijne; czcigodna Wanda Malczewska i wreszcie też zbliżającą się do chwały ołtarzy bohaterską Stanisławą Leszczyńską. Błogosławione zaiste i dające powód do świętej dumy dziedzictwo waszego Kościoła, które Ojciec Święty dostrzegł i uroczyście obwieścił.

Ale owego dnia pobytu w Łodzi, Najwyższy Nauczyciel Kościoła, z ambony Łódzkiego kościoła wygłosił trzy wielkie przemówienia, które weszły do skarbca Jego papieskiego nauczania.

Pierwsza z tych ambon znajdowała się przy pięknie wystrojonym ołtarzu, przy którym zaraz po przylocie Ojciec Święty odprawił mszę świętą z Pierwszą Komunią udzieloną Waszym dzieciom. I właśnie z tą Pierwszą Komunią otrzymaną ze świętych rąk Papieża, Pasterza Kościoła powszechnego lokalny Kościół łódzki wszedł w historię tamtej eucharystycznej pielgrzymki do Polski, jaką stanowiła trzecia podróż do Ojczyzny. I nie mógł tego nie skomentować. Ale nie był to tylko komentarz do tajemnicy Eucharystii, ale jedyna, kto wie, czy nie w dosłownym tego słowa znaczeniu, papieska katecheza do dzieci stojących u progu przyjęcia do swoich czystych serc, Boga w eucharystycznej postaci. Cóż to była za katecheza ongiś używającego hermetycznego języka profesora filozofii, a teraz Ojca-Papieża z Watykanu, prostymi słowami, niejako siedząc z nimi w ławie szkolnej, wyjaśniającego tajemnicę cudownego pokarmu na drodze życia dzieci Bożych, którymi mają pozostać na zawsze aż do spotkania Ojca w niebiesiech. Katecheci i katechetki uczcie się tej arcykatechezy, tłumaczcie, jak wtedy Ojciec Święty tłumaczył dzieciom pierwszokomunijnym, że i On się uczy od Kościoła **wszystkiego co ma Kościołowi przekazywać. Uczy się przede wszystkim na modlitwie, na słuchaniu Słowa Bożego. Uczy się od Ducha Świętego...** Wzruszająca do głębi w swojej prostocie jest ta łódzka katecheza, jeszcze nie tak dawno przemawiającym hermetycznym językiem uczonego filozofa, a tam wtedy 13 czerwca, już Papieża – posługując się językiem niemalże gawędy z komunijnymi dziećmi. I z tego fragmentu duszpasterskiego oddziaływania Następcy św. Piotra, Kościół w Łodzi może być dumny, bo to w nim Głowa Kościoła Powszechnego nauczał, jak mówić do dzieci pierwszokomunijnych.

A potem uczył katechetów i cały zobowiązany do katechezy Kościół o auto katechezie, a więc o głoszeniu Boga tym, co dzieje się z Bogiem we własnej duszy, wierzącej i kochającej na wzór wspomnianych już wielkich ludzi, związanych z robotniczą Łodzią: św. Maksymiliana, błogosławionej Urszuli, Wandy Malczewskiej, Stanisławy Leszczyńskiej.

II

Drugi etap tego „papieskiego urzędowania” w Łodzi, stanowiły odwiedziny w katedrze św. Stanisława Kostki. Nie mógł Papież nie odwiedzić tej matki kościołów diecezji. Ale przywiodła Go tam głęboka potrzeba, by parę bodaj, ale jakżeż doniosłych słów skierować do byłych swoich kolegów z katedr uniwersyteckich, z których Łódź choć robotnicza, to jednak również uniwersytecka słuszenie się szczyci. I cóż Wam powiedział, bogaty świecie łódzkiej nauki? Może zapomnieliście, to Wam przypomnę, cytując lapidarne Jego słowa: „Wyrażam radość z tego, że się spotykamy nie tylko dzisiaj, spotykamy się od dawna, spoty-

kamy się wciąż. Czuje się Waszą obecność w społeczeństwie, w kulturze polskiej, w polskim Kościele. Jestem za to bardzo wdzięczny inteligencji łódzkiej”. Ale czy ta obecność jest nadal twórcza, konstruktywna w polskiej kulturze i polskim Kościele? Chciałoby się w tym momencie powiedzieć: „Oto jest pytanie”. Wielkie i doniosłe pytanie do intelektualnych elit Kościoła i miasta Łodzi.

III

No i wreszcie ten trzeci wielki ślad papieskiego pobytu w robotniczej, ale jakżeż swoiście tym razem robotniczej Łodzi, jakim było spotkanie z pracownikami Unioteksu. Nie wiem, czy zakład ten istnieje i jak funkcjonuje obecnie. W tamtym wszakże czasie, stał się dla Ojca Świętego okazją do wyrażenia głębokiego szacunku dla polskiej utrudzonej kobiety, ale równocześnie do sformułowania bodaj po raz pierwszy społecznego programu zawodowej pracy kobiety w ogóle, a polskiej w szczególności, programu jakżeż odstającego od tego, w którym próbował ją zamknąć skompromitowany system marksistowski.

Sprawą, która Ojcu Świętemu wyraźnie leżała na sercu gdy mówił do pracownic Unioteksu, była sprawa zawodowej pracy kobiet w kontekście ich fundamentalnego powołania, jakim jest powołanie żony, matki, a tym samym, jak pięknie to nazwał „serca” ogniska rodzinnego. Choć nie lekceważy i daleki jest od pomniejszania pracy zawodowej kobiety, to przecież nie pozostawia cienia wątpliwości co do tego, że jej „zadania macierzyńskie i rodzinne są wartością nadrzędną” (por. s. 214). Ten punkt widzenia uwarunkowany jest ogromem odpowiedzialności za wychowanie dzieci, które tak przez ciężar zawodowej pracy i związanym z nią wyczerpaniem, jak i ze względu na oddalenie od domu, które jest konsekwencją zatrudnienia w zakładzie pracy, wystawione jest na ogromne niebezpieczeństwo. Wiemy dobrze, jak zwłaszcza dzisiaj, ten dramatyczny problem z różnych stron rozpatrując, wygląda on u nas w Polsce. Toteż nic dziwnego, że tak wielki podziw wyraził dla Was za poświęcenie i niestrudzoną ofiarności. Związał to z głębokim szacunkiem i czcią dla polskiej kobiety, która w dziejach Narodu brała na swoje barki jego losy, dając dowody głębokiej mądrości i krajowego heroizmu, jak choćby ze szczególną czcią wymieniona mieszkanka łódzkich Bałut, wspomniana już Stanisława Leszczyńska. I jak tu nie zacytować dosłownie tych słów pełnych czci i głębokiej wdzięczności, skierowanych do Was, które tam wtedy byłyście: „Drogie moje Rodaczki. Nie traćcie tego sprzed oczu, kobieta polska ma nieobliczalne wręcz zasługi w naszych dziejach, zwłaszcza w okresach najtrudniejszych. I niewymierne są – na przestrzeni tych dziejów – długi całego Narodu wobec polskiej kobiety: matki, wychowawczynie, pracownicy... bohaterki...” (s. 216). Nie można było piękniej i dosadniej wyrazić szacunku i wdzięczności dla kobiety w ogóle, a polskiej kobiety w szczególności.

I Wyście to zrozumiały, wzięły do Waszych wielkich kobiecych serc. Wyczytałem to z Waszych zapłakanych z przejęcia serc, gdyście ścisnęły Jego święte

dłonie. Nie można się napatrzeć na to zdjęcie, na którym uwieczniono Waszą halę, ale przede wszystkim te Wasze umęczone, ale radosne do łez twarze, ze spotkania, jak On sam zasugerował, Waszego brata, a przecież Papieża, Następcę św. Piotra.

Pozwólcie, że tym akcentem zakończę to moje widzenie pobytu Papieża w robotniczej Łodzi. Wszystko było piękne i wzruszające: i te pierwszokomunijne dzieci, które dzieciństwem swoim tak ujęły Papieża, i ta plejada wspaniałych łódzkich bohaterów od św. Maksymiliana przez błogosławioną Matkę Urszulę, aż do bohaterskiej Stanisławy Leszczyńskiej, i ta elita inteligencji, i te proste, zapłakane ze szczęścia łódzkie włóknarki – to wszystko było prawdziwym dotknięciem nieba przez te tak po ojcowsku, po Bożemu ręce Jana Pawła II – Piotra naszych czasów. Zachowajcie to w Waszych sercach na zawsze i powiedzcie o tym przyszłym pokoleniom robotniczej Łodzi.

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

SUKCESJA APOSTOLSKA BISKUPÓW ŁÓDZKICH

Sukcesją apostolską nazywana jest ciągłość w przekazywaniu władzy, jaką Kościół otrzymał od Jezusa Chrystusa. Stanowi ona gwarancję jego apostolskości zarówno w sprawach doktrynalnych, jak i stałości władzy w Kościele. Konieczność takiej ciągłości wynika pośrednio z tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu, w których Chrystus zlecił Piotrowi i innym Apostołom misję głoszenia Jego Ewangelii aż do skończenia świata¹.

Już u początków chrześcijaństwa sukcesja apostolska stała się przedmiotem refleksji teologicznej w związku z panującymi od II w. herezjami, przeciwko którym Kościół zmuszony był bronić swojej niezmiennej wiary i sakramentalnej posługi. Z tą ostatnią związane jest m.in. otrzymanie pełni kapłaństwa i przynależność do kolegium biskupiego. Aby nie było żadnych wątpliwości, że biskupi mają swoje święcenia od Apostołów i są one ważne już na pierwszym soborze powszechnym w Nicei (325) w kanonie 4 zapisano, że „Jest rzeczą szczególnie ważną, aby biskup był konsekrowany przez wszystkich biskupów prowincji. Jeśliby to wymaganie napotkało na trudności [...] niech zbierze się w jednym miejscu przynajmniej trzech biskupów, zaopatrzonych w pisemne zezwolenie nieobecnych, i wówczas dokona konsekracji”². Z tego zapisu wytworzyła się w Kościele tradycja trzech konsekratorów nowego biskupa. Jest ona wyrazem pewności, że nowy biskup przynależy go miejscowego episkopatu i jego święcenia są pewne.

Problematyką związaną z sukcesją apostolską biskupów zajmuje się episkopologia – nowa dziedzina nauk pomocniczych historii Kościoła, która powstała około 1930 r. Zajmuje się ona zbieraniem i systematyzowaniem informacji biograficznych o biskupach, w tym o ich konsekracji. Pierwsze prace na ten temat opublikowali o. Albet Perbal OMI i o. Gabriel Tissot OSB³.

¹ T. Gogolewski, *Sukcesja apostolska*, w: *Katolicyzm od A do Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 354.

² *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2002, s. 29.

³ H. J. Kaczmarek, *Sukcesja apostolska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych*, „Saeculum Christianum” 6 (1999) nr 1, s. 229.

W badaniach dotyczących sukcesji apostolskiej episkopolodzy dotarli do XV i XVI w. Powodem niemożności dotarcia do czasów apostolskich jest brak dokumentów dotyczących głównego konsekratora. Ten niedobór nie oznacza braku pewności w nieprzerwanej sukcesji apostolskiej, która znana była od początków jeszcze za czasów św. Augustyna. Już w II w. św. Ireneusz uważał, że potwierdzeniem apostolskości sukcesji biskupiej jest jej związek z biskupami Rzymu, którzy znajdują się w łańcuchu konsekratorów.

Obecnie udało się określić kilka linii sukcesyjnych, które nie są ze sobą powiązane:

- 1) julijska lub roveriańska – zapoczątkowana w 1471 r. przez papieża Juliusza II (Guiliano della Rovere),
- 2) rebibiańska – zapoczątkowana w 1541 r. przez kardynała Scipiona Rebibę,
- 3) polska – zapoczątkowana w 1552 r. przez arcybiskupa Jakuba Uchańskiego,
- 4) Gesualda – zapoczątkowana w 1561 r. przez kardynała Alfonso Gesualdo,
- 5) portugalsko-chińsko-francuska – zapoczątkowana w 1667 r. przez Francesco Ravizzę,
- 6) Indii Południowych – zapoczątkowana w 1744 r. przez Pedro Martinezę de Arizala,
- 7) salzburska – zapoczątkowana w 1777 r. przez Dionisiusa von Rosta,
- 8) misjonarzy paryskich zapoczątkowana przez François de Boveta.

Oprócz tych linii, które dotyczą Kościoła łacińskiego, wyodrębniono także 6 linii sukcesji biskupich, które dotyczą kościoła Wschodniego⁴.

Biskupi Kościoła łódzkiego przynależą do dwóch linii sukcesyjnych. Większość z nich znajduje się w linii polskiej, zwanej także rodziną polską. Stało się tak z uwagi na ich głównego konsekratora. Przynależą do niej biskupi ordynariusze:

– **Wincenty Zaremba Tymieniecki** (konsekrowany w katedrze łódzkiej 29 czerwca 1921 r. przez kard. Aleksandra Kakowskiego),

– **Włodzimierz Bronisław Jasiński** (konsekrowany 5 października 1930 r. w katedrze łódzkiej przez kard. Aleksandra Kakowskiego),

– **Michał Klepacz** (konsekrowany 13 kwietnia 1947 r. w kościele farnym w Białymstoku przez kard. Augusta Hlonda),

i biskupi pomocniczy:

– **Kazimierz Tomczak** (konsekrowany przez kard. Aleksandra Kakowskiego, 3 kwietnia 1927 r. w archikatedrze warszawskiej),

– **Jan Fondaliński** (konsekrowany 8 września 1957 r. w katedrze łódzkiej przez biskupa Michała Klepacza),

– **Jan Wawrzyniec Kulik** (konsekrowany przez kard. Stefana Wyszyńskiego, 4 października 1957 r. w katedrze łódzkiej),

⁴ Tamże, s. 230.

– **Bohdan Bejze** (konsekrowany w katedrze łódzkiej przez kard. Stefana Wyszyńskiego, 1 września 1963 r.),

– **Adam Lepa** (konsekrowany w katedrze łódzkiej przez kard. Józefa Glempa, 2 stycznia 1988 r.).

Polska linia sukcesyjna sięga XVI w. Wywodzi się ona od arcybiskupa Jakuba Uchańskiego, konsekrowanego w 1551 lub 1552 r. Niestety nie udało się ustalić, kto był jego głównym konsekratorem. Miała ona do XX w. raczej lokalny charakter, obejmowała bowiem biskupów polskich. W tym wieku linia ta stała się powszechniejsza za przyczyną jedyne go w niej papieża – Piusa XI (Achillesa Ratti), który będąc nuncjuszem apostolskim w Polsce, otrzymał święcenia biskupie w archikatedrze warszawskiej z rąk ówczesnego arcybiskupa metropolity warszawskiego Aleksandra Kakowskiego w 1920 r.

Druga linia sukcesyjna reprezentowana w episkopacie łódzkim, to linia Rebiby. Do niej należy trzech biskupów. Biskupi ordynariusze:

– **Józef Rozwadowski** (konsekrowany w bazylice na Jasnej Górze 24 listopada 1968 r. przez kard. Karola Wojtyłę),

– **Władysław Ziółek** (konsekrowany w katedrze łódzkiej 4 maja 1980 r. przez biskupa Józefa Rozwadowskiego),

biskup pomocniczy:

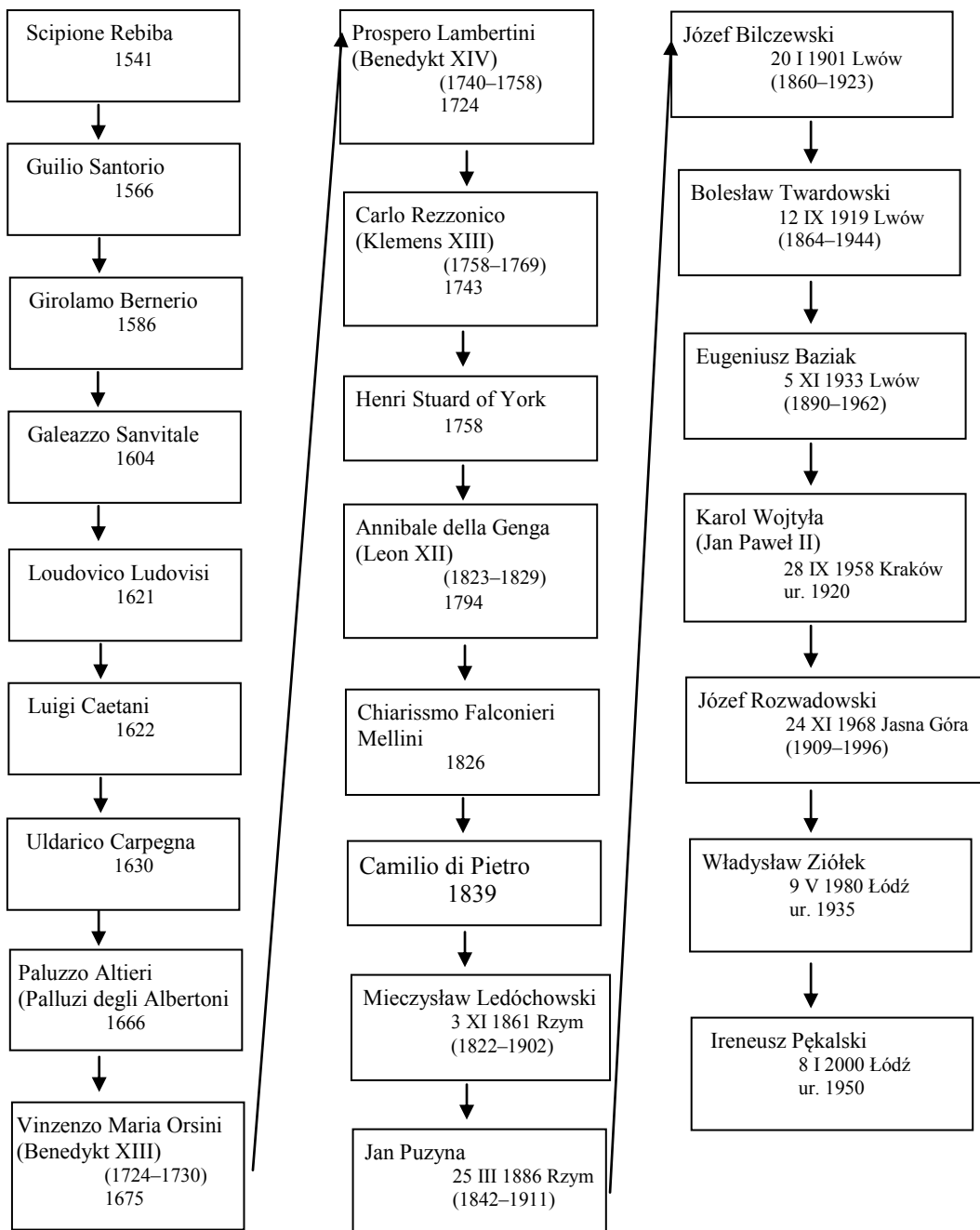
– **Ireneusz Pękałski** (konsekrowany w archikatedrze łódzkiej 8 stycznia 2000 r. przez arcybiskupa Władysława Ziółka).

Ta linia sukcesyjna bierze swoje korzenie od kard. Scipione Rebiby, który przyjął sakrę biskupią w 1541 r. Był najpierw biskupem tytularnym Amyclé, a później ordynariuszem diecezji Motula, z której po 6 latach został arcybiskupem metropolitą w Pizie. W 1555 r. został kreowany przez Pawła IV kardynałem. W 1574 r. został kardynałem biskupem podrzymskiej diecezji Sabina. Zmarł w 1577 r. Pierwszym Polakiem, który znalazł się w tej linii był pracujący w dyplomacji watykańskiej Mieczysław Ledóchowski, który przyjął sakrę z rąk biskupa Camilio di Pietro 3 listopada 1861 r. w Rzymie. W 1866 r. otrzymał on prowizję papieską na stolicę metropolitalną w Gnieźnie i Poznaniu. Za jego przyczyną linia ta znalazła się na ziemiach polskich. W Kościele łódzkim natomiast zaistniała poprzez konsekrację Józefa Rozwadowskiego w 1968 r. na Jasnej Górze przez ówczesnego metropolitę krakowskiego Karola Wojtyłę.

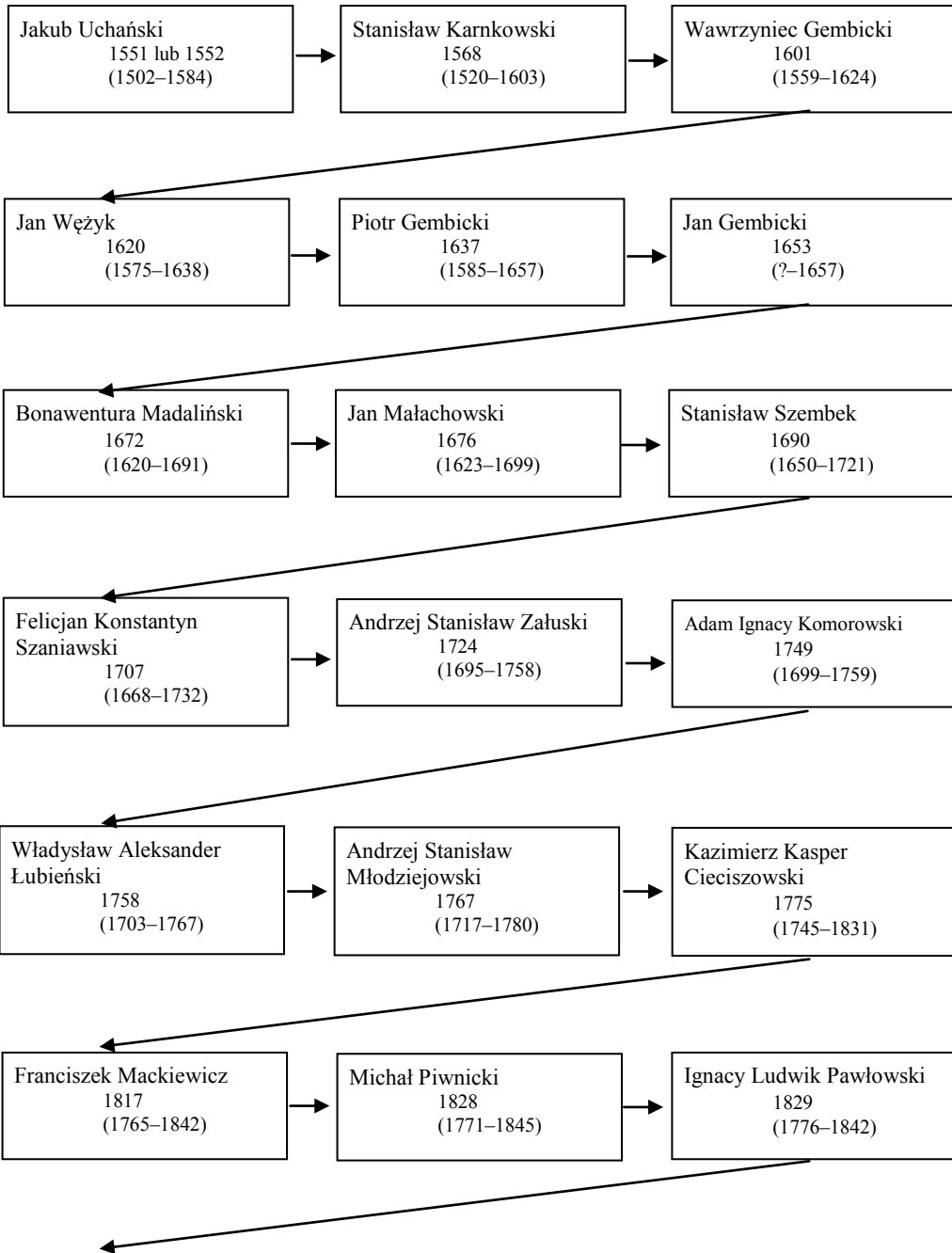
Poniżej przedstawimy linie sukcesyjne biskupów Kościoła łódzkiego.

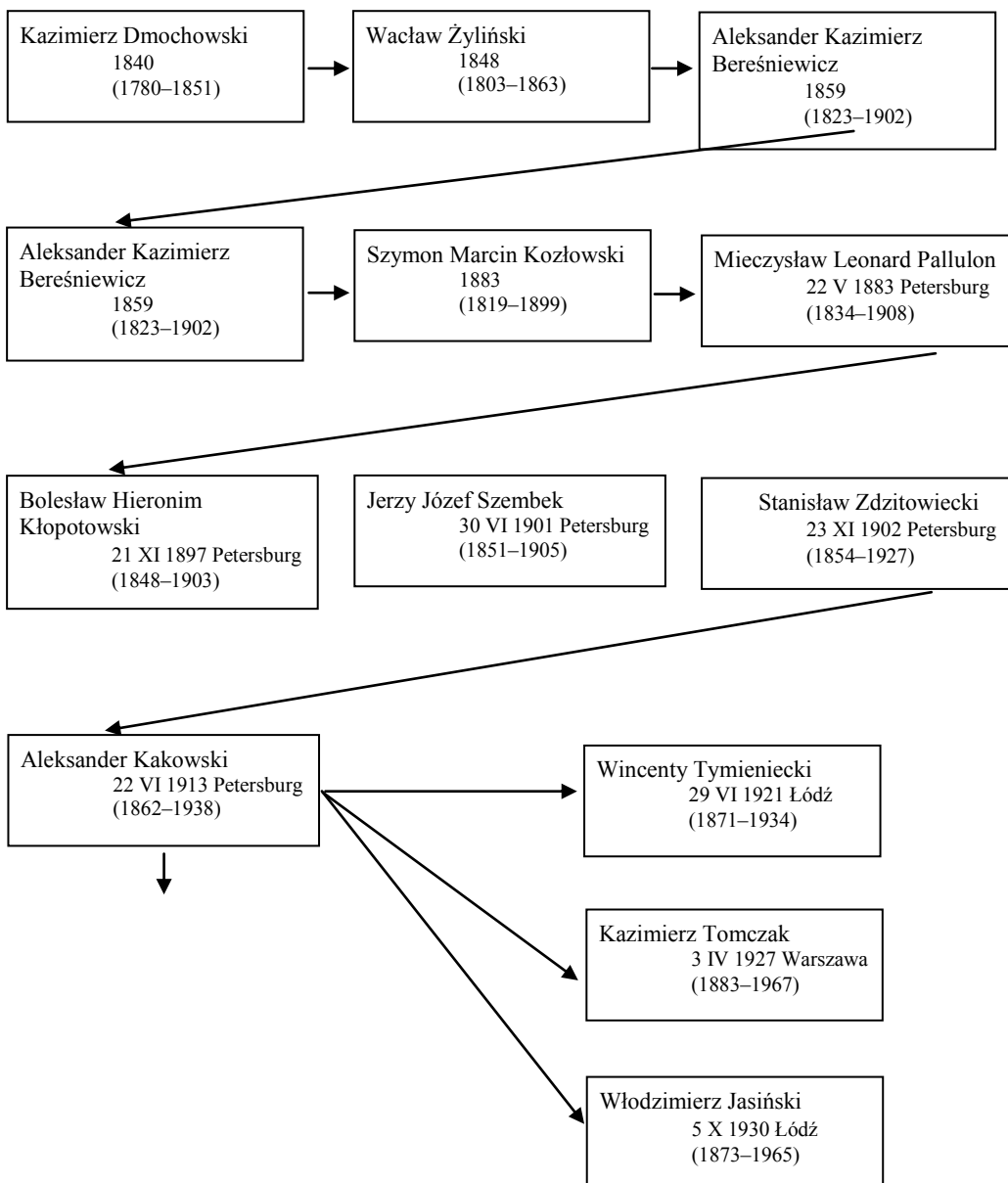
Linia sukcesyjna Rebiby

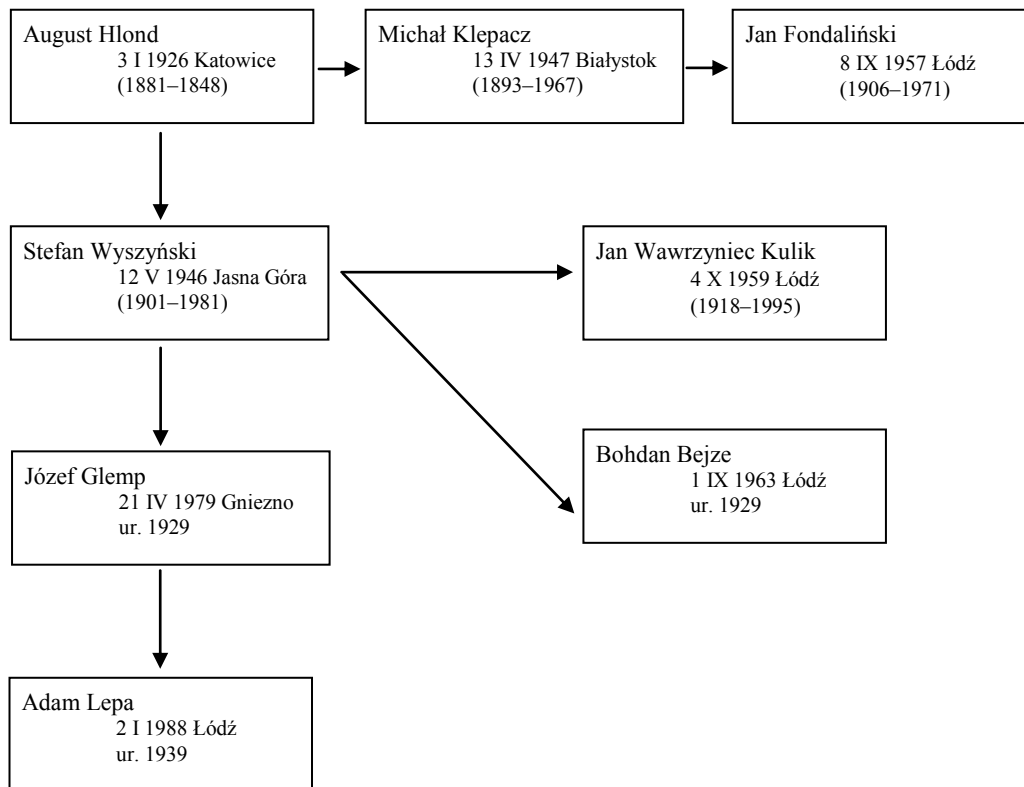
Podana data dotyczy daty konsekracji i jej miejsca, a w nawiasie lata życia, w przypadku papieży lata pontyfikatu.



Linia sukcesyjna polska







Bibliografia

Archidiecezja Łódzka. Informator 2001, Łódź 2001.

B. Kumor, *Z sukcesji święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. (1979) nr 1–3, s. 147–150.

P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.

Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie” R. (1983) nr 5–6, s. 23–44.

H. J. Kaczmarski, *Sukcesja apostolska papieży od XVI wieku do czasów najnowszych*, „Saeculum Christianum” 6 (1999) nr 1, s. 229–244.

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

OBRAZ DEKANATU SZADKOWSKIGO WEDŁUG ANKIETY Z 1802 R.

WPROWADZENIE

Rząd pruski¹ w 1802 r. rozesał za pośrednictwem Kamery Kaliskiej² pytania do proboszczów, aby opisali swoje parafie³. Zarządzenie to wykonane zostało za pośrednictwem Konsystorza Generalnego Łowickiego. Odpowiedzi udzielali proboszczowie w kwietniu i maju 1802 r.⁴, nie zawsze trzymając się przysłanych punktów, oraz znajdujący się na terenie przełożeni klasztorów: bernardynów w Widawie (na terenie parafii w Widawie) i franciszkanów konwentualnych w Bełchatowie (na terenie parafii Grocholice). Każdy z nich podpisał swoje sprawozdanie. Odpowiedzi dokonano przeważnie na jednej stronie arkusza, w większości w języku polskim. Jedynie opisy parafii Strońsko i klasztoru w Bełchatowie dokonane zostały w języku łacińskim.

W księdze brak jest instrukcji, według której odpowiadano na pytania. Można ją jednak odtworzyć na podstawie odpowiedzi. Dotyczyły 9 zagadnień:

- 1) kościoła parafialnego,
- 2) wielkości parafii,
- 3) liczby parafian,
- 4) inwentarza plebańskiego,
- 5) dochodu parafii,
- 6) patronatu nad parafią,
- 7) szkoły,
- 8) szpitala,
- 9) cmentarza.

¹ ADWł, AAG Wiz. 111, s. 5, 53.

² Tamże, s. 19, 45.

³ Ankieta ta była wysłana do dekanatów archidiecezji uniejowskiego; S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, ABMK, 31(1975), s. 87.

⁴ ADWł, AAG Wiz. 111, s. 23, Proboszcz parafii Krzepczów podał datę odpowiedzi na ankietę – 30 kwietnia 1802 r.; s. 51, proboszcz parafii w Widawie – 18 maja 1802 r.; s. 17 gwardian klasztoru w Bełchatowie – 23 maja 1802 r.

Jedynie z parafii Grabno mamy 10 odpowiedzi⁵, klasztory dały mniej odpowiedzi: w Widawie – 4⁶, w Bełchatowie – 3⁷. W parafii kolegiackiej w Łasku oprócz odpowiedzi na pytania dotyczące parafii podano skład i uposażenie kapituły.

Jak widać z umieszczonych powyżej pytań dotyczyły one jedynie strony materialnej parafii, czyli statusu ekonomiczno-prawnego, nie wchodziły natomiast w całe zagadnienie funkcjonowania duszpasterskiego.

Dekanat szadkowski w tym okresie liczył 24 parafie. Znajdowały się one w następujących miejscowościach: 1) Borszewice, 2) Brzyków, 3) Buczek, 4) Chabielice, 5) Drużbice, 6) Grabno, 7) Grocholice, 8) Kociszew, 9) Korczów, 10) Krzepczów, 11) Łask, 12) Łobudzice, 13) Marzenin, 14) Parzno, z filią w Kaszewicach, 15) Pożdżenice, 16) Restarzew, 17) Rusiec, 18) Sędziejowice, 19) Strońsko, 20) Szadek, 21) Szczerców, 22) Widawa, 23) Wygiełzów, 24) Zduńska Wola.

W artykule zastosujemy schemat zawarty w ankiecie skierowanej do proboszczów, omówimy poszczególne odpowiedzi ze wszystkich parafii.

1. KOŚCIÓŁ PARAFIALNY I WIELKOŚĆ PARAFII

Parafie dekanatu szadkowskiego znajdowały się pod względem administracji państwowej na terenie czterech dystryktów Kamery Kaliskiej. Były to następujące dystrykty: szadkowski, sieradzki, piotrkowski i radomski. Każdy zapis proboszcza zaczynał się od określenia na terenie, jakiego dystryktu znajdował się kościół parafialny.

Opisując kościół parafialny, proboszczowie podawali często pewne szczegóły dotyczące erekcji lub fundacji kościoła bądź to innych wydarzeń z jego dziejów. Z zapisanych informacji wynika, że nie rozróżniali oni terminów fundacja i erekcja parafii. Pierwszy z tych terminów oznacza zabezpieczenie materialne istnienia parafii, czyli jej uposażenie. Fundacji mógł dokonać ten, kto posiadał dobra najczęściej ziemskie, dlatego były fundacje królewskie, duchowne i szlacheckie. Najczęściej ten, kto fundował parafię, miał nad nią patronat. Natomiast erekcji parafii, czyli jej kanonicznego powołania do życia mógł dokonać tylko biskup ordynariusz. W odpowiedziach natomiast proboszczowie piszą o fundatorach kościoła parafialnego, używając słowa, że to oni je erygowali. Takie informacje zawierają odpowiedzi z parafii: Chabielice – fundowana przez Macieja Chabielskiego w 1649 r.⁸; Kociszewie – kościół wystawiony staraniem Kociszewskich w 1781 r.⁹, Łobudzicach – fundowana przez W. Krzyckiego¹⁰, Pożdżenicach – fundowana przez Gromoliń-

⁵ Tamże, s. 13; ostatnia 10 odpowiedzi, dotyczy tego, że w parafii jest jeden ksiądz.

⁶ Tamże, s. 53.

⁷ Tamże, s. 17.

⁸ Tamże, s. 9.

⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ Tamże, s. 29; *Liber Beneficiorum Jana Łaskiego* (dalej LB) t. I, Gnesnae 1880, s. 452; J. Korytkowski podaje, że parafia ta powstała w XV w. Kościół, który opisuje proboszcz został

skich¹¹, Ruściu – fundowany przez Jana Koniecpolskiego, kasztelana sieradzkiego¹², Szczercowie – fundowana przez króla Polski Kazimierza Wielkiego w 1357 r.¹³, Wygiełzowie – fundowana przez Jana Zawadzkiego¹⁴, W Zduńskiej Woli – fundowana w 1766 r. przez Feliksa Złotonieckiego, dziedzica tamtejszych dóbr¹⁵, ówczesna filia parafii Parzno–Kaszewice, która wcześniej stanowiła samodzielną parafię fundowana była przez Koniecpolskiego¹⁶. Oprócz tego w kilku przypadkach podano datę erekcji parafii. W Grocholicach istniała ona już 500 lat i wcześniej przynależała do dóbr arcybiskupów gnieźnieńskich¹⁷. W Parznie był za czasów „pierwiastkowej wiary chrześcijańskiej erygowany”, a obecny kościół stał już 641 lat¹⁸. Dwóch proboszczów podało wezwanie kościoła parafialnego i informacje dotyczące jego budowli. W Strońsku pod wezwaniem św. Urszuli, murowany z drewnianą kaplicą pod wezwaniem św. Marcina Biskupa¹⁹, natomiast w Ruściu pod wezwaniem Najświętszej Dziewicy Maryi, św. Jana Chrzciciela i św. Elżbiety. Wybudowany był z drewna przez Jana Koniecpolskiego. Kościół ten był początkowo filią parafii w Restarzewie, a erekcja tej parafii nastąpiła 18 grudnia 1643 r.²⁰. Duszpasterz parafii Korczew wyjaśniał, że nie wiadomo kiedy była erygowana parafia, bo „przez rewolucję szwedzką roku 1521 wszystkie dokumenta kościoła były w szwedzkim zaborze”²¹. Ten zapis świadczy o pomyłce duszpasterza, faktycznie akt erekcyjny mógł zostać zabrany lub zaginął podczas wojny szwedzkiej, ale była ona ponad 30 lat później.

Terytorium parafii określane było poprzez podanie odległości wsi od kościoła parafialnego. Wszystkie dane mają wartość przybliżoną. Trudno jest na tej podstawie podać dokładną wielkość parafii. Dodatkowym utrudnieniem jest fakt, że kościoły parafialne nie zawsze znajdowały się w środku terytorium parafialnego. Ogólnie można zauważyć, że odległość wsi do kościoła wynosiła od jednej czwartej do jednej mili, z tym że najwięcej proboszczów podawało rozległość

wybudowany w 1795 r. staraniem Kazimierza Krzyckiego, ówczesnego dziedzica tych dóbr. Proboszcz podaje zatem błędne imię fundatora kościoła parafialnego.

¹¹ Tamże, s. 37.

¹² Tamże, s. 41.

¹³ Tamże, s. 49; LB, t. 1, s. 457; proboszcz podał błędną datę powstania parafii, której fundatorem był król Polski Kazimierz Wielki, a kanonicznie erygowania została 8 września 1367 r. przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Jarosława Bogorię Skotnickiego.

¹⁴ Tamże, s. 55; LB, t. 1, s. 454; parafia istniała już w pierwszej połowie XV w. Nowy kościół został wystawiony staraniem Celestyna Górczyńskiego w 1796 r. Nie wiadomo skąd wzięło się nazwisko Jana Zawadzkiego w sprawozdaniu proboszcza.

¹⁵ Tamże, s. 57; H. Rybus, *Regesty wybranych zapisek z akt arcybiskupów gnieźnieńskich*, ABMK, t. 3 (1961) z. 1–2, s. 377; erekcja parafii nastąpiła 11 maja 1767 r.

¹⁶ Tamże, s. 35.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 45.

²⁰ Tamże, s. 41; LB, t. 1, s. 464.

²¹ Tamże, s. 21.

parafii na pół mili. Jedynie w dwóch parafiach – Krzeczowie i Strońsku nie podano informacji na temat terytorium parafii.

Opis terytorium parafii dekanatu szadkowskiego podano w poniższej tabeli.

Lp.	Parafia	Terytorium parafii
1	Borszewice	mała mila i pół, kurii kurierskiej kilkoro
2	Brzyków	brak informacji
3	Buczek	pół mili, trzy czwarte mili i kilkanaście staj
4	Chabielice	pół mili, jedna czwarta mili
5	Druźbice	pół mili
6	Grabno	pół mili
7	Grocholice	trzy czwarte mili
8	Kociszew	pół mili
9	Korczew	pół mili
10	Krzeczów	brak informacji
11	Łask	pół mili, inne miejsca 1 mila
12	Łobudzice	od Wólki Roźniatowskiej i Roźniatowa 1 mila, Ostoi pół mili i na jedna czwarta mili
13	Marzenin	pół mili dobre
	Parzno	pół mili do Łobudzic
14	Kaszewice – filia	1 mila do Parzna
15	Pozdżenice	od kościoła do Nowej Wsi – Folwarku – 7 staj
16	Restarzew	pół mili małych, jedna czwarta mili, pół mili i jedna czwarta mili
17	Rusiec	duże, jedna czwarta mili od kościoła
18	Sędziejowice	pół mili małe
19	Strońsko	brak informacji
20	Szadek	trzy czwarte mili
21	Szczerców	jedna czwarta mili
22	Widawa	2 wsie o 1 milę odległe, resztę pół mili
23	Wygielzów	jedna czwarta mili
24	Zduńska Wola	pół mili małe

Źródło: ADWł, AAG Wiz. 111.

2. LICZBA PARAFIAN

Proboszczowie podali bardzo dokładne dane dotyczące liczby parafian. Wszędzie zapisano tę liczbę cyfrowo, na podstawie zawartych w ankiecie informacji możemy więc wyliczyć, ile było ludzi w dekanacie. Liczbę ludzi w poszczególnych parafiach ukazano w tabeli.

Lp.	Parafia	Ludność	Uwagi
1	Borszewice	960	
2	Brzyków	629	
3	Buczek	1290	
4	Chabielice	355	
5	Druzbice	749	
6	Grabno	735	
7	Grocholice	1759	
8	Kociszew	330	
9	Korczew	1000	
10	Krzepczów	1020	
11	Łask	1450	
12	Łobudzice	600	
13	Marzenin	1460	
14	Parzno	1527	podano szczegółowe dane dotyczące mężczyzn, kobiet i dzieci płci męskiej i żeńskiej
	Kaszewice – filia	956	
15	Poźdzenie	111	
16	Restarzew	1000	
17	Rusiec	1110	podano liczbę mieszkańców w każdej wsi na terenie parafii
18	Sędziejowice	619	
19	Strońsko	1664	
20	Szadek	198	
21	Szczerców	581	
22	Widawa	ponad 2000	
23	Wygielzów	764	
24	Zduńska Wola	760	zaznaczono, że na terenie parafii mieszkają także ewangelicy i żydzi
Razem		ponad 25 409	

Źródło: ADWł, AAG Wiz. 111.

Na terenie dekanatu zamieszkiwało ponad 25 409 katolików. Tylko w Zduńskiej Woli zaznaczono, że podana przez proboszcza liczba nie obejmuje zamieszkujących na tym terenie innowierców, stąd należy przypuszczać, że inni duszpasterze nie podawali ich w odpowiedziach.

Z powyższego zestawienia rysuje się pewien obraz dekanatu, znajdowały się na jego terenie parafie ludnościowo małe i duże. Do tych pierwszych zaliczyć można parafie: Poźdzenie – 111 parafian, Kociszew – 330 parafian i Chabielice – 355 parafian. Natomiast do największych, tych, które liczyły powyżej 1600 parafian, należało 5: Strońsko – 1664, Grocholice – 1759, Szadek – 1980, Widawa – ponad 2000 i największa połączona parafia – Parzno wraz z filią w Kaszewicach – 2483. Resztę stanowiły parafie średnie mieszczące się między 600 a 1600 parafian. W odpowiedziach nielicznie tylko proboszczowie zaznaczali jakieś dodatkowe informacje dotyczące ludności. Tylko proboszcz w Ruścu dokonał szczegółowego rozmieszczenia ludności na terenie swojej parafii, podał jaka liczba mieszka we wsiach

na terenie parafii²². Natomiast proboszcz Parzna podał, jaka jest w jego parafii liczba mężczyzn i jaka kobiet łącznie z dziećmi²³. Proboszcz Widawy nie podał szczegółowej liczby parafian, zapisał tylko „ponad 2 tysiące”²⁴.

3. INWENTARZ I DOCHÓD

Informacja podane przez proboszczów dotyczące dochodu z parafii i istniejącego w nich inwentarza parafialnego zebrane zostały w poniższej tabeli.

Lp.	Parafia	Dochód	Inwentarz
1	Borszewice	83 talary 2 fenigi	brak
2	Brzyków	90 talarów	
3	Buczek	100 talarów i 700 zł z folwarku	4 krowy, 2 woły, 2 kury, 2 gęsi, 4 kaczkę, pług, radło; w folwarku – 4 woły, 1 krowa, 1 kura, pług, radło
4	Chabelice	66 talary	5 wołów, 5 krów, 1 koń; przy kościele w Puszczy 2 krowy, 2 woły
5	Drużbice	70 talarów, 2 zł, 15 gr	na inwentarz 21 talarów
6	Grabno	182 talary	2 woły, 3 krowy, 1 świnia, 1 prosię, na konia 40 zł
7	Grocholice	56 talarów, 5 zł	2 woły, 1 krowa, 1 świnia, pług, radło
8	Kociszew	93 talary	
9	Korczew	63 talary, 4 zł pol., gr 9, 13 denarów	4 woły, 1 krowa, pług, na konia 6 zł
10	Krzepczów	200 talarów	
11	Łask	dochód kapituły	
12	Łobudzice	300 zł pol.	3 woły, 2 krowy, 2 świnie, 1 koń
13	Marzenin	64 talary	4 woły, 1 krowa, 2 cielęta, 2 świnie, 1 kura
14	Parzna	361 talary 10 gr	4 woły, 7 prosiąt, 7 kur, 7 kaczek, 2 cielęta
	Kaszewice – filia	50 talarów	brak
15	Pożdżenice	450 zł pol.	brak
16	Restarzew	75 talarów	2 woły, 3 krowy, 2 świnie
17	Rusiec	100 zł i rola kmiecia	
18	Sędziejowice	70 talarów	4 woły, 4 krowy, 3 cielęta. 2 konie, 5 prosiaków, 2 gęsi, 3 kaczkę, pług, radło
19	Strońsko	522 zł 23 gr	brak informacji
20	Szadek	200 talarów	3 woły
21	Szczerców	183 talary	4 woły, 2 krowy, 2 świnie
22	Widawa	poniżej 70 talarów	brak
23	Wygielzów	500 zł	4 woły, 2 krowy, 1 koń
24	Zduńska Wola	392 zł	4 woły, 2 krowy, 1 świnia

Źródło: ADWł, AAG Wiz. 111.

²² Tamże, s. 41.

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 51.

Z zastawienia dokonanego w tabeli wynika, że najlepiej uposażonymi parafiami w dekanacie były: Parzno, Buczek, Szadek i Krzeczów. Ich dochód wynosił ponad 200 talarów rocznie. Informacje dotyczące inwentarza proboszczowskiego gospodarstwa zawarto również w tabeli. Proboszczowie podawali liczbę zwierząt hodowlanych, bez żadnych dodatkowych informacji.

Dochód duchowieństwa kolegiackiego w Łasku został podany z wyszczególnieniem funduszków na stanowiska kościelne. Proboszcz infułat miał dochodu 171 talarów. Dziekan kapituły miał dochody z parafii w Restarzewie, kustosz kolegiaty dochody z parafii Borszewice. Kanonicy mieli dochód wspólny w wysokości 24 talarów, który był dzielony na 5 osób. Oprócz przypadającej części ze wspólnego dochodu kanonik kaznodzieja miał jeszcze dodatkowo 3 talary. Dochód mansonarzy kolegiackich, których było trzech, wynosił 17 talarów, zatem każdy z nich miał jedną trzecią tej sumy. Podobnie przy kolegiacie było trzech wikariuszy, którzy mieli do podziału dochód w wysokości 23 talarów²⁵.

4. PATRONAT NAD PARAFIĄ

Kolejny punkt w ankiecie zawierał pytanie dotyczące tego, kto sprawuje patronat nad parafią. Proboszczowie odpowiadali na niego najczęściej jednym zdaniem, wskazywali tylko, kto opiekuje się kościołem parafialnym i ma prawo do prezentowania w niej proboszcza. Brak tej informacji zawierały tylko opisy podane z parafii w Borszewicach i Grocholicach²⁶. Najwięcej parafii w dekanacie – 17 – miało patronat szlachecki. Szlachta miała patronat nad następującymi parafiami: Brzyków, Buczek, Chabielice, Drużbice, Grabno, Kociszew, Korczew, Krzeczów, Łobudzi-
ce, Marzenin, Pożdżenice, Restarzew, Rusiec, Strońsko, Widawa, Wygietłów, Zduńska Wola. W tych zapisach tylko nieliczni podali, kto w czasie spisowania odpowiedzi sprawował patronat. Parafią w Buczku opiekował się Kulewski, w Wygietłowie Jan Łykowski, a w Grabnie, Kociszewie, Krzeczowie, Strońsku i Widawie miejscowi dziedzice. Pozostałe parafie miały patronat królewski – króla Prus. Wynikał on z przejścia praw króla polskiego i zabrania majątków kościelnych²⁷. Taki patronat miały parafie: Parzno, Sędziejowice, Szadek i Szczerców.

Nieco inaczej wyglądał patronat nad kapitułą kolegiacką w Łasku. Stojący na jej czele proboszcz infułat, był prezentowany na mocy umowy zawieranej pomiędzy Arcybiskupem Gnieźnieńskim i rodziną Korabitów. Kanonicy w tej kapitule mieli prezentę z różnych źródeł. Trzech nominował na to stanowisko infułat łaski, jednego właściciel miasta i jednego kapituła łaska. Niższe duchowieństwo pracu-

²⁵ Tamże, s. 25–27.

²⁶ Tamże, s. 3, 15.

²⁷ *Historia państwa i prawa Polski*, red. J. Bardach, M. Senkowska-Gluck, t. III, Warszawa 1981, s. 61.

jące przy kolegiacie było nominowane na stanowisko mansjonarza lub wikariusza przez proboszcza infułata łaskiego²⁸.

5. SZKOŁA

Pytanie dotyczące szkoły zawarte w ankiecie dotyczyło tego, czy jest ona przy kościele parafialnym i jakie ma podstawy materialne funkcjonowania. Najczęściej proboszczowie podawali, że nie ma szkoły i nie istnieje żaden fundusz na jej utrzymanie. W 1802 r. na terenie dekanatu istniały tylko dwie szkoły – w Widawie i Łasku. Pierwsza z nich dysponowała funduszem na funkcjonowanie w wysokości 7000 złotych i znajdowała się pod zarządem władz świeckich²⁹. Na temat drugiej mamy więcej informacji. Uczyło się w niej do 30 osób. Program obejmował początki czytania i pisania, arytmetykę i naukę o moralności. Nauka odbywała się w języku polskim, niemieckim i łacińskim. Nauczycielem w niej był, zgodnie z dokumentem erekcyjnym tej szkoły, kleryk, który oprócz uczenia miał obowiązek prowadzenia chóru w kolegiacie. Wynagrodzenie jego pochodziło z dziesięciny i wynosiło 60 talarów rocznie³⁰. W Grocholicach nie było szkoły, ale znajdował się przy kościele dom, który był przeznaczony na szkołę i szpital³¹. W Szadku znajdował się plac szkolny i proboszcz miał nakaz od Rządu otwarcia szkoły, której nauczyciela miało opłacać miasto³². Proboszcz parafii w Brzykowie napisał, że przy jego kościele nie ma szkoły i brak jest na nią funduszy, ale nawet gdyby był, to i tak szkoła by nie funkcjonowała, bo rodzice nie chcą oddawać dzieci, aby uczyły się czytania i pisania³³. Zapis proboszcza z Parzna, który odpowiedział na to pytanie jest trochę niejasny. Napisał on w tym punkcie następujące zdanie „Szkółka i dom ubogich z miłosierdzia z swojej kieszeni dziś utrzymuję, ale na to nie ma żadnego funduszu”³⁴. W normalnym rozumieniu tego zdania należałoby wyciągnąć wniosek, że w parafii tej znajdowała się szkoła i szpital, który był utrzymywany z funduszy własnych proboszcza. Biorąc jednak pod uwagę to, że we wcześniejszych wizytacjach zaznaczano, że szkoła przy parafii nie istnieje, mało prawdopodobne jest to, że proboszcz zainicjował jej istnienie. Można przypuszczać, że gdy nie istniała szkoła, to rządcą parafii utrzymywał z własnych funduszy szpital dla ubogich.

²⁸ ADWł, AAG Wiz. 111, s. 25 – 27.

²⁹ Tamże, s. 51.

³⁰ Tamże, s. 27.

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 48.

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Tamże, s. 33.

6. SZPITAL

Szpitaly działające na terenie dekanatu można zasadniczo podzielić na trzy grupy. Do pierwszej zaliczyć można działające prepozytury szpitalne. W tym okresie była jedna działająca w Szadku. Do drugiej grupy wliczyć należy szpitale, które miały podstawy materialne, czyli fundacje, a do ostatniej te, które istniały, ale nie posiadały podstaw materialnych istnienia.

Prepozytura istniała tylko w Szadku – stolicy dekanatu. W jej skład wchodził kościół pod wezwaniem Świętego Ducha i przy nim erygowane było probostwo szpitalne i osobny fundusz. Sam szpital nie był zbyt okazały – był to jeden budynek, z sienią pośrodku, którym zamieszkiwali z jednej strony ubodzy, a z drugiej duszpasterz. Tak przynajmniej być powinno, bo jak relacjonuje proboszcz parafii szadkowskiej w chwili odpowiedzi na ankietę, żaden ksiądz nie chce się podjąć tej pracy z powodu bardzo szczupłego uposażenia, które wynosiło 3 zł pol. i dochody z 5 ogrodów i łąk. W tym czasie opiekowali się nim księża pracujący w parafii. To beneficjum prezentował magistrat miasta. Widać tutaj pewną niekonsekwencję proboszcza, przy opisie swoich współpracowników podał, że jeden z nich jest prepozytem szpitala³⁵.

Szpital z uregulowanymi dochodami znajdował się w Łasku. W Łasku była wcześniej prepozytura szpitalna, która do tego czasu musiała przestać istnieć. Dochód tego szpitala wynosił 6 talarów, a opiekę nad nim sprawował ks. Michał Wróblewicz³⁶. W pozostałych 8 miejscowościach funkcjonowały szpitale, które nie miały fundacji. Opiekę nad nimi sprawowali księża proboszczowie, którzy dbali o jego funkcjonowanie. Brak jest informacji, w jaki sposób to czynili. Najczęściej w odpowiedzi na ten punkt pojawiała się informacja, że jest szpital i nie ma żadnego funduszu na jego utrzymanie. Tak napisali proboszczowie w: Druźbicach, Grocholicach, Krzepczowie, Łobudzicach, Marzeninie, Parźnie³⁷. Trochę więcej wiadomości podał proboszcz z Brzykowa, który napisał „Szpital jest przy kościele, w którym zostają ubodzy, na których gdy nie masz funduszu, z samej tylko żyją jałmużny”³⁸. W Widadawie natomiast był dom szpitalny, który był w opłakanym stanie technicznym i brak było funduszy na jego utrzymanie i na utrzymanie ubogich. To czynił proboszcz, wspierał ich jak tylko mógł, oni wykonywali jakieś prace przy kościele³⁹.

W dwóch miejscowościach – Chabielicach i Buczku sytuacja była inna. W Chabielicach nie było szpitala, ale był fundusz na niego przeznaczony w wysokości 30 zł pol. I te pieniądze, jak zaznaczył proboszcz, wydaje corocznie na ubogich⁴⁰. W Buczku był do niedawna szpital, ale spłonął i dziedzic przyrzekł posta-

³⁵ Tamże, s. 47–48.

³⁶ Tamże, s. 27.

³⁷ Tamże, s. 11, 15, 23, 29, 31, 33,

³⁸ Tamże, s. 5

³⁹ Tamże, s. 51.

⁴⁰ Tamże, s. 9.

wić nowy, ale z wykonaniem tej pracy zaistniały jakieś bliżej przez proboszcza nie wyjaśnione problemy⁴¹.

7. CMENTARZ

Cmentarze parafialne we wszystkich parafiach znajdowały się przy kościele parafialnym. Proboszczowie używali różnych słów na określenie ich miejsca położenia. Wszystkie jednak jednoznacznie wskazują na to, że był on usytuowany na tzw. cmentarzu przykościelnym. Jedynie w Łasku znajdowały się dwa cmentarze. Pierwszy z nich usytuowany był przy kościele kolegiackim, drugi przy kościele św. Anny⁴². Proboszcz w Chabielicach nic nie napisał o cmentarzu. Nie oznacza to jednak, że go nie było, a tylko to, że punkt ten został opuszczony przez piszącego odpowiedź.

Informacje zawarte w odpowiedzi na ten punkt, poza stwierdzeniem o istnieniu cmentarza, sporadycznie podają, czy był on ogrodzony, czy też nie. Takie wiadomości mamy jedynie z parafii: Borszewice, Brzyków, Buczek, Korczew, Łobudzice, Rusiec, Strońsko, Szadek⁴³. Te zapisy dotyczą tego, że cmentarz ogrodzony jest parkanem. Jeszcze mniej wiadomości przekazano o materiale, z jakiego został wykonany. Takich informacji mamy zaledwie trzy. I wszystkie dotyczą tego, że parkan został wykonany z drewna. Takie ogrodzenie cmentarza było w parafiach: Borszewice, Korczew, Strońsko⁴⁴. Jedynie proboszcz w Brzykowie podał inne dodatkowe informacje, że cmentarz jest w „miejscu zdrowym, bo w piasku litym”⁴⁵.

8. DUCHOWIEŃSTWO

Każde sprawozdanie z parafii było podpisane przez miejscowego duszpasterza, dlatego też na tej podstawie można odtworzyć duchowieństwo diecezjalne pracujące na terenie dekanatu. Zakonników podamy przy omówieniu sprawozdań z klasztorów. Imiona i nazwiska duszpasterzy z zachowaniem oryginalnej pisowni podano w poniższej tabeli.

⁴¹ Tamże, s. 7.

⁴² Tamże, s. 27.

⁴³ Tamże, s. 3, 5, 7, 21, 29, 41, 45, 48.

⁴⁴ Tamże, s. 3, 21, 45.

⁴⁵ Tamże, s. 5.

Lp.	Parafia	Proboszcz	Inni księża
1	Borszewice	ks. Idzi Bleszyński	
2	Brzyków	ks. Antoni Bobowski	
3	Buczek	ks. Józef Więdkowski	ks. Powaciński, ks. Wojciechowski – dominikanie z Sieradza
4	Chabielice	ks. Zygmunt Rożek	
5	Drużbice	ks. Karol Ochmanowski	
6	Grabno	ks. Jakub Stankiewicz	
7	Grocholice	ks. Tomasz Kaffarski	gwardian klasztoru w Belchatowie o. Szczepan Szymański
8	Kociszew	ks. A. Gornicki	
9	Korczew	ks. M. Gaiewski	
10	Krzepczów	ks. Michał Zdzeniecki	
11	Łask	ks. Grzegorz Zacharytiszewicz	ks. Jan Kołdoski – dziekan kolegiaty ks. Idzi Bleszyński – kustosz kolegiaty <i>kanonicy:</i> ks. Michał Wróblewicz ks. Piotr Chrzanowski ks. Wojciech Zawadzki ks. Wojciech Wieclawski ks. Walenty Marchwicki <i>mansjonarze:</i> ks. Idzi Zarski ks. Marcin Kurkowski ks. Jan Heren <i>wikariusze:</i> ks. Jędrzej Górnicki ks. Jan Leśniewski
12	Łobudzice	ks. S. Troianowski	
13	Marzenin	ks. Antoni Stankiewicz	
14	Parzno Kaszewice – filia	ks. Fabian Mączyński	
15	Pożdżenice	ks. W. Klichowski	
16	Restarzew	ks. Kolełowski	
17	Rusiec	ks. J. Linczyński	
18	Sędziejowice	ks. Józef Szałciński	
19	Strońsko	ks. M. Muszyński	
20	Szadek	ks. Michał Zdzenicki	ks. Jakub Nerczyński – mansjonarz ks. Jacek Dernibnikan – ks. szpitalny
21	Szczerców	ks. Łopieński	
22	Widawa	ks. Jan Krzysztofowicz	gwardian klasztoru w Widawie o. Szczepan Brzuchalski
23	Wygielzów	ks. Antoni ????owski	
24	Zduńska Wola	ks. K. Kozłowski	

Źródło: ADWł, AAG Wiz. 111.

Jak widać z danych przedstawionych w tabeli większość parafii w dekanacie obsługiwał jeden duchowny. Tylko w trzech parafiach pracowało więcej księży. Byli

oni w Buczku, gdzie z księdzem proboszczem współpracowało jeszcze dwóch zakonników z konwentu dominikanów z Sieradza⁴⁶. Proboszcz w Szadku miał także dwóch współpracowników, z których jeden pełnił obowiązki wikariusza, a drugi był prepozytem szpitalnym⁴⁷. Najwięcej duchownych było w Łasku, gdzie znajdowała się kolegiata. Tam było 3 prałatów, 5 kanoników, 3 mansjonarzy i 3 wikariuszów.

9. KLASZTORY

Na terenie dekanatu znajdowały się 2 klasztory: bernardynów w Widawie i franciszkanów konwentualnych w Bełchatowie. Przełożeni tych klasztorów napisali odpowiedzi w trzech punktach. Klasztor w Widawie był fundowany przez Wojciecha Wężyka ówczesnego właściciela dóbr widawskich w 1638 r. W czasie odpowiedzi na ankietę znajdowało się w nim 15 zakonników. Klasztor nie posiadał żadnych gruntów i folwarków. Działalność konwentu była ukierunkowana duszpastersko. Zajmowali się oni modlitwą, słuchaniem spowiedzi, posługą kaznodziejską i pomocą duszpasterską w parafiach⁴⁸. W klasztorze Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Bełchatowie znajdowało się w 6 ojców i 2 braci. Również oni zajmowali się tylko działalnością religijną i duszpasterską, podobnie jak ojcowie z klasztoru w Widawie. Pomagali w pracach duszpasterskich okolicznym księżom proboszczom, słuchali spowiedzi i uświetniali dzień modlitwą na chwałę Bożą⁴⁹.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona, nakazana przez władze pruskie ankietka, ukazała obraz działania zewnętrznego parafii w dekanacie szadkowskim. Punkty, według których proboszczowie udzielali informacji, były dość ogólne i od ich inwencji twórczej zależało, czy dawali bardziej, czy mniej szczegółowe odpowiedzi. Poza nielicznymi wyjątkami odpowiedzi te były dość rzeczowe, co widać w przedstawionym powyżej materiale. Oczywiście dla nas dzisiaj te przekazane przez nich informacje wydają się często niewystarczające, ale trzeba pamiętać, że kierowane one były do rządu zaborczego i odpowiadały na zadane pytania. Niedosyt oczywiście budzi brak informacji dotyczących działań duszpasterskich, ale one nie były przedmiotem zainteresowania twórcy ankietki. Obraz, który się jawi, daje nam sposobność poznania, jakie było zaplecze materialne istniejących parafii, jaka była ludność katolicka tego terenu, jacy duszpasterze tam pracowali i czy istniały w parafiach instytucje charytatywno-społeczne – szkoły i szpitale.

⁴⁶ Tamże, s. 7.

⁴⁷ Tamże, s. 47.

⁴⁸ Tamże, s. 53.

⁴⁹ Tamże, s. 17.

INNOCENTY MAREK RUSECKI OFM
Łódź

Z DZIEJÓW OJCÓW BERNARDYNÓW W POLSCE 1453–2003

WPROWADZENIE

W 2003 r. zakonna Prowincja Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych w Polsce (ojcowie bernardyni) obchodzić będzie 550 lat działalności, podejmowanej na ogromnych obszarach historycznej Polski na różnych płaszczyznach. Była ona niezwykle prężna i owocna. Nie dziwi zatem, iż bernardyni tak pięknie zapisali się w historii Polski, przede wszystkim jako nauczyciele prawdy i patrioci, którym nie były obojętne sprawy ludzkie i sprawy narodowe.

Autor pragnie w zarysie ukazać działalność ojców bernardynów na przestrzeni 550 lat, a zarazem zwrócić uwagę na ich ogromny wkład w kształtowaniu postaw religijnych, obywatelskich i patriotycznych w społeczeństwie polskim. Zasadnicze zagadnienia: przybycie braci mniejszych do Polski, przybycie do Krakowa Jana Kapistrana i założenie pierwszego klasztoru obserwantów w Polsce, rozwój franciszkańskiej linii obserwanckiej (bernardyńskiej) w Polsce oraz jej działalność na różnych płaszczyznach. Ostatnia część artykułu poświęcona została klasztorom bernardyńskim działającym na terenie diecezji łódzkiej – w Łodzi i Piotrkowie Trybunalskim.

PRZYBYCIE BRACI ŚW. FRANCISZKA DO POLSKI

Zakonnicy św. Franciszka przybyli na ziemię polskie już w 1236 r. Pierwsze ich klasztory powstały we Wrocławiu i Krakowie. Dzięki wielkiemu poparciu książąt Henryka Brodatego i Henryka Pobożnego oraz Bolesława Wstydliwego, jego żony Kingi i siostry Salomei, mogło rozwijać się życie franciszkańskie. Powstające klasztory stały się punktem oparcia rozwoju życia franciszkańskiego m.in. w Wielkopolsce, gdzie ich protektorami byli Bolesław Pobożny i jego żona Jolanta, młodsza siostra Kingi. Franciszkanie otrzymywali fundacje głównie w miastach, a ich fundatorami byli głównie mieszczanie i duchowieństwo. Liczba

fundacji rosła w bardzo szybkim tempie. Rozwojowi Zakonu św. Franciszka na ziemiach polskich sprzyjały takie czynniki jak: ścisłe powiązanie franciszkanów z rodem Piastów i dworami książęcymi, fascynacja wielu kobiet tego rodu ideałami franciszkańskimi, silna więź zakonników z miejscowym społeczeństwem, przychylne i życzliwe stanowisko biskupów i duchowieństwa świeckiego, a także zapotrzebowanie religijne środowisk miejskich i lepsze niż dotychczas przygotowanie duszpasterskie braci oraz nowe formy pracy duszpasterskiej¹.

Oprócz pracy duszpasterskiej² w Polsce franciszkanie prowadzili misje zewnętrzne na Rusi Czerwonej, kiedy tereny te zostały opanowane przez Kazimierza Wielkiego, i na Litwie, po zawarciu unii z Polską. Zakładali tam też swoje konwenty m.in. we Lwowie, Przemyślu, Haliczu. Później zaś w Sanoku, Krośnie, Gródku i Kamieńcu. Klasztory polskie należały wówczas do Prowincji Czesko-Polskiej, która w 1517 r. liczyła 7 kustodii i 38 konwentów, w tym 3 kustodie polskie – krakowską, gnieźnieńską i opolską, ogólnie 16 klasztorów³.

¹ H. E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 619; I. Rusecki, *Z historii bernardynów w Polsce. W przededniu wielkich jubileuszy (550 lat działalności bernardynów w Polsce, 400 lat fundacji Kalwarii Zebrzydowskiej)*, Kraków 2001, s. 4–5; I. Rusecki, *Klasztor i kościół Ojców Bernardynów w Warcie – miejscem kultu O. Rafała z Proszowic*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, s. 10. Przybycie Franciszkanów na ziemię polską w XIII wieku oraz pierwszy etap ich rozwoju przedstawili w swoich pracach S. Tomczak i S. J. Barcik. S. Tomczak, *Wprowadzenie do opisów historycznych kościołów i klasztorów*, w: *Schematyzm Prowincji św. Franciszka z Asyżu Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, pod red. S. Tomczaka, Poznań 1999, s. 91–93; S. J. Barcik, *Franciszkanie w Polsce pierwszy etap rozwoju – XIII w.*, „W nurcie franciszkańskim” 8, 1999, s. 189–202. S. J. Barcik tak pisze na temat przybycia pierwszych franciszkanów do Polski: *Ekspansja franciszkanów w Polsce zaczęła się od Wrocławia (ok. 1234) i Krakowa (1237). Były to dwa największe ośrodki kościelne na południu kraju, stosunkowo blisko Czech. Głównym terenem rozwoju zakonu na ziemiach polskich był Śląsk. Była to dzielnica, która wtedy bardzo intensywnie się rozwijała. Jeszcze w XIII wieku na Śląsku zostało założonych 20 konwentów franciszkańskich, nie zawsze jednak jest możliwe dokładne ustalenie daty ich powstania. Powstawały także liczne klasztory w innych dzielnicach Polski – w Małopolsce, na Kujawach (Wielkopolsce), na Pomorzu Zachodnim i Wschodnim oraz cztery w krzyżackich Prusach. Do początków XIV wieku, na ziemiach wczesnośredniowiecznej Polski Piastowskiej, wraz z Pomorzem Zachodnim i Prusami krzyżackimi, powstało łącznie 40 konwentów franciszkańskich 6 klasztorów klarysek*, S. J. Barcik, dz.cyt., s. 192.

² S. J. Barcik, analizując pracę duszpasterską pierwszych franciszkanów w Polsce w XIII stuleciu, pisze: *Działalność polskich franciszkanów w XIII w. dokonywała się w innych warunkach niż na zachodzie Europy. Polska była wtedy krajem ubogim, słabo zaludnionym, o surowym klimacie. Poziom życia, nawet wielmożów, był niski. Poziom życia religijnego był również bardzo niski. Niski był także stan moralny księży diecezjalnych (beźżeństwo dopiero wchodziło w praktykę, częste pijaństwo, w kościołach widowiska połączone z zabobonnymi zabawami). Nie mógł być również wysoki poziom intelektualny duchowieństwa [...]. W takiej sytuacji zakony żebrzące (franciszkanie i dominikanie) musiały podjąć w szerokim znaczeniu misję wewnętrzną, chrystianizację mas. Ich kościoły i klasztory stawały się ośrodkami promieniującymi na całą okolicę*. S. J. Barcik, dz.cyt., s. 198 nn.

³ M. Daniluk, *Franciszkanie w Polsce do 1517*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, pod red. L. Bieńkowskiego, P. Hemperka, S. Kamińskiego, Lublin 1989, kol. 495–496; J. Kłoczowski, *Bracia*

BERNARDYNI W POLSCE⁴

Obecność Jana Kapistrana w Krakowie, gdzie przybył 28 sierpnia 1453 r., jeszcze bardziej przybliżyła społeczeństwu ideały franciszkańskie. Oczekiwanie tak dostojnego gościa wypadło bardzo uroczyście. Kronikarze tak opisują to wydarzenie: *Wyszły naprzeciwko temu błogosławionemu mężowi nie tylko zakony, ale wszystko duchowieństwo miasta Krakowa i magistrat w procesji, z chorągwiemi, a mieszczenie, mężczyźni i niewiasty wylegli tłumnie na dwie mile. Wyruszyło całe nieledwie miasto, a Kazimierz z Zofją i Zbigniew, kardynał i biskup krakowski, z wielkim zastępem rycerstwa i duchowieństwa w polu przed Kleparzem go przyjmują z wielką chwałą prowadzą do miasta. Wielka była z jego przybycia radość duchowieństwa i ludu, dlatego i wszelki człowiek wysypał się na przeciw niemu...*⁵.

W Krakowie⁶ bracia zamieszkali w kamienicy na rynku, której właścicielem był Jerzy Sworc. Mszy świętych Jan Kapistran nie odprawiał w kościele, ale na zewnątrz przy kościele św. Wojciecha. Dopiero, kiedy nadeszła zima, przeniósł się do kościoła Mariackiego. Po mszy świętej głosił kazania, które trwały do dwóch godzin w języku łacińskim. Ludzie bardzo licznie gromadzili się na kaza-

Mniejsi w Polsce średniowiecznej, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, cz. 1, *Franciszkanie na ziemiach polskich*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1983, s. 51 nn; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy stróżami relikwii błogosławionego Szymona*, Kraków 1998 s. 15–16. Warto zapoznać się z całym artykułem J. Kłoczowskiego, dz.cyt., s. 13–108.

⁴ Jan Kapistran odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu się linii obserwanckiej w Zakonie Braci Mniejszych. Jako wikariusz cismontański sformułował w 1446 r. treść bulli papieża Eugeniusza IV, *Ut sacra Ordinis Minorum religio*, co spowodowało praktyczny, aczkolwiek nieformalny podział Zakonu św. Franciszka. Formalny podział nastąpił w 1517 r. i dokonany został przez papieża Leona X, który podzielił zakon na dwa odrębne zgromadzenia – obserwantów i konwentalnych. M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453–1530*, Warszawa 2001, s. 17–18.

⁵ I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 16; I. Rusecki, *Z historii bernardynów w Polsce. Okoliczności przybycia i działalności św. Jana Kapistrana w Polsce*, Kraków 2001, k. 18–19.

⁶ Jan Kapistran zanim przybył do Polski zajął się sprawą bardzo istotną w wymiarze historii ówczesnej Europy, a mianowicie został wysłannikiem papieża Mikołaja V do uporządkowania spraw Kościoła katolickiego po ustąpieniu antypapieża Feliksa V. Zajął się również sprawą nawoływania do obrony Europy przed Turkami oraz zaprowadzenia jedności Kościoła poprzez powrót na jego łono wyznawców husytyzmu. M. Maciszewska tak pisze na ten temat: *Powiedzieć trzeba, że dwa główne cele postawione przed słynnym obserwantem nie zostały spełnione. Nikłe echo wywołały apele o walkę z Turkami, zaś na teren Czech właściwych Kapistrana nie został wpuszczony. [...] Odnosił jednak sukces jako kaznodzieja szczególnie wrażliwy na problemy religijne i obyczajowe mieszkańców miast, spowodował też rozwój ruchu obserwanckiego w krajach Europy Środkowowschodniej. Mieszkańcy miast niemieckich i morawskich tłumnie gromadzili się, słuchając Jana Kapistrana, głoszącego kazania w niezrozumiałym dla nich języku, wymagające korzystania z usług tłumaczy. Na słuchaczach wrażenie robiła sama postać kaznodziei, wprawdzie mizernej postury, ale znakomicie posługującego się gestem i mimiką. Za sprawą Kapistrana działały się też cuda. Kaznodzieja piętnował wady mieszkańców miast, przede wszystkim życie w zbytku, używanie luksusowych strojów i przedmiotów, spędzanie czasu na grach hazardowych*, M. Maciszewska, dz.cyt., s. 18.

niach Jana. Jako przykład można podać, iż niektórzy kronikarze piszą, iż na kazaniach dochodziło do 20–30 tysięcy wiernych⁷.

Jan Kapistran, kiedy przybył do Polski, miał 67 lat. Był niskiego wzrostu, umartwionej postury. Nosił długą brodę. Wygląd pokrywał się ze sposobem jego życia. Prowadził życie bardzo surowe. Nosił na gołym ciele włosienicę. Zawsze chodził boso w habicie z grubego sukna. Nie jadł mięsa i nie pił wina. Nie używał lekarstw w czasie nawet największych dolegliwości. Sypiał również bardzo mało⁸.

Jego pełne ewangelicznego żaru kazania wywołały dwojaki skutek. Najpierw spowodowały liczne nawrócenia. Wielu ludzi zrezygnowało z dotychczasowego trybu życia, przesyconego wieloma nadużyciami, błędami i zepsuciem. Jego biograf pisze, iż również w Krakowie popalono „narzędzia zbytku”. Drugim skutkiem było to, iż wiele młodych i gorących serc zapragnęło życia według wskazań św. Franciszka. Doprowadziło to do powstania pierwszego klasztoru obserwancjowego w krakowskim grodzie. Doszło do tego bardzo szybko, zaledwie 10 dni od przybycia Jana Kapistrana do Krakowa. Plac pod budowę klasztoru później powiększony o darowiznę królewską, podarował kardynał Zbigniew Oleśnicki. Trzeba tu zaznaczyć, że tych zakonników franciszkańskich nazywano w Polsce bernardynami, od pierwszego klasztoru założonego na Stradomiu, pod wezwaniem św. Bernardyna ze Sieny. I choć sami nazywali siebie obserwantami, to również używali nazwy bernardyni, nadanej im przez ówczesne społeczeństwo⁹.

W bardzo krótkim czasie zdobyli wiele fundacji¹⁰ w całej Polsce, co przyczyniło się do wielkiego rozwoju nowej rodziny franciszkańskiej¹¹. Po pierw-

⁷ I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 16; I. Rusecki, *Bernardyński matecznik*, „Vita Provinciae”, nr 1–2, (109–110), 1997, s. 78.

⁸ I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 16; K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 1, Lwów 1933, s. 8, 10; S. Lempicki, *Pater Capistrano w Polsce*, „Studia Franciszkańskie” 3, 1988, s. 243 nn; W. Murawiec, *Jan z Kapistrano. Kaznodzieja podróżujący i reformator*, „Studia Franciszkańskie” 3, 1988, s. 289 nn; E. Obruśnik, *Św. Jan Kapistran kaznodzieja i reformator. Wybrane zagadnienia z ikonografii bernardynów w Polsce*, „Studia Franciszkańskie” 5, 1992, s. 301–302. Starania o przybycie św. Jana Kapistrana do Polski w świetle zachowanych listów przedstawił I. Rusecki, *Z historii bernardynów...*, k. 7–18.

⁹ H. E. Wyczawski, dz.cyt., s. 619; S. Tomczak, dz.cyt., s. 93–94.

¹⁰ M. Maciszewska w swojej pracy analizuje sposób zakładania fundacji, kolejność poszczególnych etapów. Tak pisze na ten temat samych początków fundacji: *Z inicjatywą założenia konwentu występował przyszły fundator lub też, zdaniem Le Goffa, sami zakonnicy, pragnący mieć klasztor w wybranej przez siebie miejscowości. W tym drugim przypadku bracia musieli znaleźć osobę, która zrealizowałaby ich plany. Po zakończeniu wstępnych rozmów z fundatorem kilku specjalnie wybranych zakonników udawało się na wskazane przez niego miejsce. Aby ocenić je pod kątem możliwości budowy konwentu i szans na jego przyszłą działalność. W trakcie owego rozpoznania eksperci zakonnicy winni byli też zorientować się, czy miejscowe władze kościelne i świeckie nie będą sprzeciwiały się fundacji i zapewnią realizację praw należnych mendykantom. Na podstawie opinii wydanej przez „wywiadowców” zakonnych, kapituła prowincji podejmowała decyzję o przyjęciu lub nieprzyjęciu miejsca przeznaczonego pod budowę konwentu [...]. W ten sposób kończył*

szej fundacji w Krakowie powstawały nowe klasztory: w Warszawie¹², Poznaniu¹³, Wschowie¹⁴, Kościanie¹⁵, Kobylinie¹⁶, Tarnowie¹⁷, Kaliszu¹⁸, Kole¹⁹, Ło-

się pierwszy etap procesu fundacyjnego. Zgodę na fundację klasztoru mendykanckiego powinna wyrazić także kapituła generalna danego zakonu, a od roku 1298 papież. Wymagane było też uzyskanie zezwolenia ordynariusza diecezji, w której miał stanąć konwent. Z reguły w tej fazie fundacji odpowiednie dokumenty darowizny wystawiał fundator, a zgodę na założenie konwentu w miastach królewskich wydawał władca lub władze miejskie. Po przyjęciu miejsca przez kapitułę prowincji zakonnicy rozpoczynali działalność zmierzającą do wzniesienia domu zakonnego i jego formalnego ukonstytuowania. W tym celu kapituła wysyłała na wyznaczone miejsce grupę braci, która miała przygotować fundację właściwą, to znaczy rozpocząć budowę konwentu i stworzyć warunki umożliwiające prowadzenie regularnego życia zakonnego przez co najmniej dwunastu braci. [...] Na czele tej grupy nie stał jeszcze gwardian, a tymczasowy przełożony, przez bernardynów zwany „praesidens”, Maciszewska, dz.cyt., s. 33.

¹¹ W 1452 r. za sprawą Jana Kapistran powstała wikaria austriacko-czeska, która wchodziła w skład Kongregacji Cismontańskiej Franciszkanów Obserwantów. Znacząca historia bernardynów o. Hieronim Eugeniusz Wyczawski wysunął twierdzenie, iż klasztor krakowski, a następnie inne klasztory obserwanckie w Polsce zostały włączone w skład wikarii, która odtąd nosiła nazwę wikarii austro-czesko-polskiej. Na temat tej wikarii M. Maciszewska pisze: *W roku 1467 wikaria austriacko-czesko-polska uległa podziałowi, jednak zanim to się stało pojawiły się konflikty. Spory dotyczyły interpretowania zasad obserwacji, ale w efekcie prowadziły do konfliktów pomiędzy zakonnikami różnych nacji. [...] Pragnienie braci polskich spełniło się w 1467 roku, kiedy to zebrani w Mantui członkowie kapituły generalnej Kongregacji Cismontańskiej franciszkanów obserwantów wyrazili zgodę na podział wikarii. Świadomi byli sporów w niej istniejących, brali również pod uwagę duży obszar wikarii, liczebność braci, czyli czynniki uniemożliwiające rzetelne sprawowanie władzy przez jednego wikariusza. [...] Podział wikarii austriacko-czesko-polskiej oznaczał, że odtąd każda z nowo utworzonych wikarii posiadać będzie swoje władze.* Powstała wikaria bernardyńska była bardzo rozległa, toteż za zgodą kapituły generalnej została podzielona na kustodie z ośrodkami w Krakowie, Poznaniu i Wilnie oraz powstała w 1518 r. w Warszawie, obejmowała konwenty ruskie. W 1517 r. po podziale zakonu istniejące wikarie obserwanckie zyskały status prowincji, M. Maciszewska, dz.cyt., s. 23 nn.

¹² W Warszawie klasztor pw. św. Anny powstał w 1454 r. za sprawą fundacji księżnej mazowieckiej Anny, wdowy po Bolesławie III, W. Murawiec, *Warszawa (św. Anna)*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 398 nn.

¹³ Bernardyni pojawili się w Poznaniu w 1455 r. Bracia zostali serdecznie przyjęci przez biskupa poznańskiego Andrzeja z Bnina i radę miejską. Niebawem obietnicę fundacji w Poznaniu urzeczywistnili. Propozycja osiedlenia się w Poznaniu została przyjęta formalnie na kapitule w Ołomuńcu. Darowizny dokonał wówczas Maciej Czarny, rajca miejski, którą zatwierdził bp Andrzej z Bnina 10 V 1457 r., A. Chadam, *Poznań*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 266 nn.

¹⁴ Początki fundacji klasztoru Bernardynów w Wschowie sięgają 1455 r., kiedy mieszczenie i rada miasta Wschowy ofiarowali zakonnikom teren pod budowę klasztoru, znajdujący się poza murami miasta. Darowizna została przyjęta na kapitule w Ołomuńcu, S. B. Tomczak, *Wschowa*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 442 nn.

¹⁵ Klasztor bernardyński w Kościanie należy do jednej z najwcześniejszych fundacji. Była ona dziełem mieszczan. Klasztor został wzniesiony poza murami miejskimi. Urzędowy zapis darowizny został zawarty 3 XII 1456 r. K. Grudziński, *Kościan*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 146 nn.

¹⁶ Kościół i klasztor bernardynów w Kobylinie był dziełem fundacji Katarzyny, Wojciecha i Klimaka Kobylińskich w 1456 r., ówczesnych w właścicieli miasta, S. B. Tomczak, *Kobylin*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 137 nn.

wiczu²⁰, Warcie²¹, Radomiu²² i Bydgoszczy²³. Okres reformacji przyhamował rozwój bernardynów w Polsce. Jednakże już od końca XVI w., za panowania Stefana Batorego i później Zygmunta III, rozpoczął się nowy okres ich świetności, który należy łączyć ze zwycięstwem kontreformacji w Polsce. Powstawały wówczas nowe fundacje: w Wielkopolsce, w Złoczewie, Nowym Dworze, Sierakowie, Piotrkowie Trybunalskim, Ostrzeszowie, w Małopolsce, w Kalwarii Zebrzydowskiej, Bochni, Karczówce pod Kielcami i Alwerni. Na Mazowszu i Warmii powstały konwenty w Przasnyszu, Łęczycy, Ostrołęce, Grodzisku, Wieluniu, Czerniakowie i Strzegocinie²⁴.

Wyżej przedstawione fundacje, aczkolwiek nie wszystkie, świadczą, iż rozwój bernardynów był imponujący. Jego rezultatem była ciągle wzrastająca liczba klasztorów i zakonników.

Szczególnie prężna była ekspansja bernardynów w drugiej połowie XV w. na wschodnie rubieże Rzeczypospolitej. Biegła zasadniczo dwoma drogami. Pierwsza wzdłuż Karpat przez Ruś Czerwoną w kierunku Kijowa, druga zaś przez Litwę i Białoruś w kierunku Smoleńska. Powstające na tamtych terenach konwenty bernardyńskie należały do powstałej kustodii z siedzibą we Lwowie. Nowe fun-

¹⁷ O sprowadzenie bernardynów do Tarnowa miał zabiegać u św. Jana Kapistrana w 1454 r. podczas jego pobytu w Krakowie Jan Amor Tarnowski, późniejszy wojewoda sandomierski i kasztelan krakowski. On też w 1459 r. wprowadził bernardynów do niewielkiego drewnianego klasztoru i kościoła, który znajdował się poza murami miasta. A. Chadam, *Tarnów, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 373 nn.

¹⁸ Zespół kościelno-klasztorny na Przedmieściu Toruńskim powstał w latach 1465–1486 za sprawą fundacji arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Gruszczyńskiego. Fundacja została oficjalnie objęta przez bernardynów w 1465 r., W. Murawiec, *Kalisz, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 107 nn.

¹⁹ Fundatorem klasztoru Bernardynów w Kole był Jan Hańcza z Rogowa, kasztelan sandomierski i starosta kolski, który jego budowę rozpoczął w 1466 r. za zgodą króla Kazimierza Jagiellończyka, K. Grudziński, *Kolo, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 140 nn.

²⁰ Fundatorem klasztoru Bernardynów w Łowiczu był arcybiskup gnieźnieński Jan Gruszczyński, który w 1470 r. wyjednał u papieża Pawła II zgodę na fundację, A. Pabin, *Łowicz, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 202 nn.

²¹ Fundacja bernardynów w Warcie była dziełem Świętosława Darmopycha, mieszczanina Warty, jego żony Anny oraz Gerarda z Brudzewa, kanonika kruszwickiego. Projekt darowizny na rzecz zakonników został zaaprobowany w 1467 r. przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Gruszczyńskiego, K. Grudziński, *Warta, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 418 nn.

²² Bernardyni w Radomiu osiedlili się za sprawą króla Kazimierza Jagiellończyka, który wyraził zgodę na ich osiedlenie. Starosta radomski Dominik Kazanowski miał wyznaczyć plac pod budowę klasztoru i kościoła. Prawdopodobnie bernardyni już w 1468 r. osiedlili się w tym mieście, K. Grudziński, *Radom, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 293 nn.

²³ Osadzenie bernardynów w Bydgoszczy nastąpiło 5 XII 1480 r. Zakonników wprowadził na polecenie króla Kazimierza Jagiellończyka biskup kujawski Zbigniew z Oleśnicy, A. Pabin, *Bydgoszcz, w: Klasztory bernardyńskie...*, s. 35 nn.

²⁴ I. Rusecki, *Dzieje Ojców Bernardynów w Leżajsku 1608–1961*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 130 nn. Odnośnie do fundacji poszczególnych klasztorów i ich historii należy zapoznać się z dziełem pod red. H. E. Wyczawskiego, *Klasztory bernardyńskie...*

dacje na wschodnich terenach Rzeczypospolitej także przeżywały krótki okres zastoju, który był spowodowany reformacją i przechodzeniem dotychczasowych fundatorów na nową wiarę – protestantyzm. Jednakże już pod koniec XVI w. rozpoczęła się nowa fala fundacji konwentów bernardyńskich, która trwała do 1648 r. Biorąc pod uwagę czas powstawania fundacji na wschodzie, wymienić należy je w następującej kolejności: 1460 – Lublin, 1460 – Lwów, 1465 – Przeworsk 1471 – Sambor, 1599 – Sokal, 1604 – Zaslów, 1605 – Brześć Litewski, 1608 – Leżajsk, 1610 – Husiatyn, 1614 – Dębno, 1623 – Kijów, 1627 – Łuków, 1627 – Zbaraż, 1628 – Jałówka, 1628 – Machnówka, 1629 – Rzeszów, 1634 – Bukaczowce, 1635 – Lubnie, 1635 – Strzeliska, 1637 – Leszniów, 1637 – Uładówka 1638 – Fastów, 1640 – Makówka, 1640 – Romny, ok. 1643 – Baturyn i 1645 – Łuck. Fundatorami tych klasztorów byli magnaci, szlachta, biskupi i mieszczenie²⁵.

Intensywny rozwój bernardynów w pierwszej połowie XVII w. doprowadził do ich podziału. W tym okresie pojawili się w Polsce pierwsi reformaci, którzy dążyli do przejmowania klasztorów obserwanckich. Bernardyni zachowali jednak stan liczebny swoich klasztorów dzięki staraniom ówczesnego prowincjała o. Bonawentury Krzečka i wysłanego do Rzymu w tymże celu Krzysztofa Scipio Campo. Do podziału prowincji bernardyńskiej doszło za sprawą Antoniego Strozzi, komisarza i wizytatora zakonu w Polsce. Dokonało się to podczas kapitule w Warszawie 20 lutego 1628 r. W wyniku tego podziału z jednej dotychczasowej prowincji bernardyńskiej powstały cztery, a mianowicie: Małopolska, Wielkopolska, Ruska i Litewska. Podział ten nie okazał się trwały, został bowiem unieważniony przez bernardynów na kapitule w Lublinie 22 lipca 1630 r. Połączono Prowincję Ruską, Małopolską i Litewską w jedną prowincję. Jednakże wkrótce uległo to zmianie, gdyż liczne fundacje konwentów na wschodnich terenach Polski sprawiły, iż wrócono do rozdziału tej prowincji. Dokonano tego na kapitule zakonnej we Lwowie w 1637 r. Wyodrębniła się wówczas trzecia – Prowincja Ruska. Ogólnie rzecz ujmując, powstały w ten sposób trzy prowincje: Wielkopolska, Polska, nazywana również Małopolską lub Małopolsko-Litewską, oraz Ruska²⁶. Ostatni podział dokonał się w 1731 r., kiedy z klasztorów litewskich, należących do Prowincji Małopolskiej, erygowano nową Prowincję Litewską²⁷.

Liczba poszczególnych fundacji w czterech prowincjach bernardyńskich kształtowała się następująco: w Prowincji Wielkopolskiej pod koniec istnienia Rzeczypospolitej (1765) było 37 fundacji. Były to następujące klasztory: Poznań (klasztor kustodialny), Kościan, Wschowa, Kobylin, Kalisz, Koło, Warta, Bydgoszcz, Kazimierz Biskupi, Nowe, Sieraków, Świecie, Koźmin, Górka Klasztor-

²⁵ I. Rusecki, *Dzieje ojców bernardynów w Leżajsku...*, s. 133–136; I. Rusecki, *Bernardyni w Prowincji Ruskiej*, „W nurcie franciszkańskim” 8, 1999, s. 254.

²⁶ Tamże, s. 254; H. E. Wyczawski, *Wprowadzenie*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Warszawa 1981, s. 15.

²⁷ H. E. Wyczawski, *Katalog Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie*, Lublin 1961–1963, s. 11.

na, Ostrzeszów, Grodzisk Wielkopolski, Gołańcz, Zamarte, Warszawa (klasztor kustodialny), Toruń, Łowicz, Skępe, Lubawa, Przasnysz, Barczewo, Złoczew, Piotrków Trybunalski, Łęczyca, Widawa, Ostrołęka, Stoczek, Kadyny, Ratowo, Czerniaków, Strzegocin, Wieluń i Łobżenica²⁸.

W tym czasie Prowincja Małopolska liczyła 18 klasztorów: Kraków (klasztor kustodialny), Tarnów, Święta Katarzyna, Opatów, Radom, Przyrów, Alwernia, Bochnia, Kalwaria Zebrzydowska, Praga k. Warszawy, Kazanów, Piotrkowice, Kielce (Karczówka), Góra Kalwaria (klasztor kustodialny), Kraków (Żłóbek), Paradyż, Krześlin, Kobyłka. Rezydencjami były placówki: w Wieliczce, Olkuszu i Słupowie²⁹.

Prowincja Litewska w 1772 r. obejmowała 34 klasztory w miejscowościach: Wilno, Kowno, Tykocin, Grodno, Kretyng, Cytowiany, Telsze, Budślów, Dąbrowna, Troki, Iwie, Druja, Orsza, Witebsk, Datnów, Smoleńsk, Mohylów, Bienica, Mikulin, Nieśwież, Mińsk, Słonim, Hłusk, Mozyrz, Traszkuny, Wołożyn, Berezyna, Połock, Pińsk, Słuck, Mścisław, Sieliszczce, Jurewicze i Wielona³⁰. Warto dodać, iż o. Norbert Golichowski dolicza jeszcze ponad 70 domów bernardyńskich w tej prowincji, które nie były formalnymi domami zakonnymi, lecz placówkami duszpasterskimi. Były to parafie i kapelanie (dworskie i obozowe). Znajdowały się one w diecezji wileńskiej, żmudzkiej, mohylewskiej i tyraspolskiej³¹.

W 1772 r. w Prowincji Ruskiej funkcjonowało 30 klasztorów: Lwów (klasztor kustodialny), Lublin (klasztor kustodialny), Przeworsk, Sambor, Sokal, Zaslów, Leżajsk, Brześć Litewski, Husiatyn, Dubno, Łuków, Janówka, Rzeszów, Zbaraż, Leszniów, Radecznica, Łuck, Brzeżany, Józefów, Krystynopol, Warkowice, Kustyń, Fraga, Gwoździec, Dukła, Cudnów, Jarmolińce, Jeleniec, Żytomierz, Janów. Zaznaczyć trzeba, iż wojny kozackie zniszczyły 9 fundacji bernardyńskich: w Baturynie, Kijowie, Machnowce, Bukaczowcach, Uładówce, Romnach, Fastowie oraz w 2 miejscowościach, które w aktach mają nazwy: *Conventus Mankoviensis* i *Conventus Strzeliciensis*. Przez pewien czas tj. w latach 1628–1630, działał klasztor w Nowym Dworze na Mazowszu, a potem do Prowincji Wielkopolskiej. Został jednak opuszczony przez bernardynów w 1635 r.³²

Ogólnie rzecz biorąc, wszystkich formalnych klasztorów bernardyńskich na ziemiach Rzeczypospolitej w chwili I rozbioru było 118, nie licząc placówek duszpasterskich. Uwzględniając zaś wszystkie fundacje na rzecz bernardynów, liczba klasztorów wynosiła 129³³.

²⁸ Tamże, s. 11–12.

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ Tamże.

³¹ N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, s. 15 nn.

³² H. E. Wyczawski, *Katalog Archiwum Prowincji...*, s. 13.

³³ Tamże, s. 13.

Polityka zaborców względem klasztorów bernardyńskich i nie tylko bernardyńskich, doprowadziła do wielu kasat³⁴. Ogólnie można stwierdzić, iż w zaborze pruskim i rosyjskim doszło w zasadzie do kasaty wszystkich klasztorów, z wyjątkiem klasztorów etatowych (Koło i Kretynga na Litwie i Zasław na Ukrainie)³⁵. Wolnej Polski doczekały tylko klasztory Prowincji Galicyjskiej. Powstała ona w 1785 r. z klasztorów, które znalazły się po I rozbiórce Polski pod panowaniem austriackim³⁶.

Ważnym wydarzeniem dla bernardyńskiej Prowincji Galicyjskiej u schyłku XIX w. było jej połączenie z reformacką Prowincją Galicyjską. Była to konsekwencja konstytucji apostolskiej Leona XIII *Felicitate quadam* z 4 października 1897 r. Konstytucja ta likwidowała wszelkie odrębności, jakie na przestrzeni historii pojawiły się między dyskalceatami, rekolektami i reformatami oraz radziła, aby poszczególne prowincje łączyły się z prowincjami obserwantów (bernardyńców), jeśli istnieją na tym samym terenie³⁷. Do połączenia doszło także w Galicji, gdzie istniały dwie prowincje: bernardyńska (obserwancka) i reformacka. Na wspólnym posiedzeniu obu zarządów prowincji, który odbył się 14 września 1899 r. we Lwowie, wizytator generalny o. Dawid Fleming odczytał dekret zjednoczeniowy³⁸. Wizytator generalny podał do wiadomości dekret generała zakonu z 26 lipca 1899 r., w którym podano skład mianowanego przez papieża zarządu nowej prowincji. Prowincjałem został o. Łukasz Dankiewicz (były bernardyn), kustoszem o. Joachim Maciejczyk (były reformata). Definitorem ze strony bernardyńskiej zostali – o. Sabin Figus i o. Euzebiusz Stateczny, a ze strony reformackiej – o. Maurycy Wilczyński i o. Zygmunt Janicki. Zjednoczonej prowincji nadano wezwanie dotychczasowej prowincji bernardyńców – Niepokalanego Poczęcia NMP³⁹.

³⁴ I. Rusecki, *Dzieje ojców bernardynów w Leżajsku...*, s. 157 nn (masz. w posiadaniu autora); I. Rusecki, *Zakon Braci Mniejszych na ziemiach polskich w II połowie XIX wieku*, w: *Zjednoczenie Zakonu Braci Mniejszych w 1897 r. Geneza – przebieg – konsekwencje*, pod red. A. J. Szeinke, A. S. Warot, K. R. Prokop, Poznań 2001, s. 118 nn.

³⁵ H. E. Wyczawski, *Wprowadzenie...*, s. 15.

³⁶ Tamże, s. 15.

³⁷ I. Rusecki, *Dzieje ojców bernardynów...*, s. 168–169.

³⁸ Tamże, s. 168; H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. III, 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 300–301; A. Szeinke, *Zjednoczona Prowincja Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Galicji (1899–1911)*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, pod red. J. R. Bara, Warszawa 1978, s. 211–212.

³⁹ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. III, s. 301–302. Warto zapoznać się z artykułem, który omawia realizację konstytucji apostolskiej *Felicitate quadam* w Polsce, A. J. Szeinke, *Recepcja i realizacja konstytucji apostolskiej „Felicitate quadam” Leona XIII w Polsce*, w: *Zjednoczenie Zakonu...*, s. 168–209.

Wzajemne pretensje i nieporozumienia doprowadziły w 1911 r. do rozdzielenia unii oraz w konsekwencji powrotu do poprzedniego stanu. Powstały więc dawne prowincje zakonne bernardynów i reformatów⁴⁰.

Po pierwszej wojnie światowej Prowincja Galicyjska rozszerzyła się częściowo na klasztory innych zaborów i dokonała otwarcia nowych domów. W 1939 r. pod jurysdykcją tejże prowincji znalazły się następujące klasztory: Lwów i rezydencja w Sichowie, Kraków, Koło, Radom, Skępe, Sokal, Kalwaria Zebrzydowska, Leżajsk, Rzeszów, Piotrków Trybunalski, Zbaraż i rezydencje (Stryjówka, Jacowce, Maksymówka, Sieniawa, Zarudeczko, Kretowce), Radecznicza i rezydencja w Zawalowie, Gwoździec i rezydencje (Soroki i Dżurków), Dukla, Tarnów, Przeworsk, Warta, Sambor, Opatów, Zasław (do 1931 r.), Husiatyn, Alwernia, Dubno (do 1928 r.), Lesznię, Brzeżany, Fraga, Łódź, Zakopane, Prefektura Apostolska w Japonii (Toyohara, Maoka, Odomari)⁴¹.

Prowincja bernardynów w tym okresie prężnie się rozwijała. Przybywało zakonników, których liczba w 1939 r. wynosiła 368, w tym 122 ojców, 68 kleryków, 13 nowicjuszy–kleryków, 94 braci, 21 nowicjuszy–braci oraz 144 uczniów w kolegium w Radeczniczy⁴².

Obecnie bernardyni w Polsce posiadają klasztory w: Krakowie, Tarnowie, Przeworsku, Żórawiczkach, Jelnej, Radomiu, Skępem, Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, Rzeszowie, Piotrkowie Trybunalskim, Łodzi, Kole, Warcie, Opatowie, Alwerni, Łęczycy, Radeczniczy, Warszawie-Czeraniakowie, Dukli, Zakopanem i Hrubieszowie⁴³.

ZAKON SIÓSTR BERNARDYNEK

Bernardyni dali początek Zakonowi Sióstr Bernardynek, który jest najstarszym polskim zakonem żeńskim. Początkami swymi sięga 1453 r., kiedy do Polski przybył św. Jan Kapistran. Wtedy nie tylko mężczyźni pragnęli żyć i naśladować św. Franciszka z Asyżu, lecz również kobiety. Początkowo za podstawę swego życia otrzymali Regułę III Zakonu św. Franciszka, dla ludzi żyjących w świecie. Z czasem kobiety organizowały się we wspólnoty zakonne i dały początek bernardynkom⁴⁴. Głównym ich zajęciem była modlitwa. Siostry codziennie uczestniczyły we mszy świętej, odprawiały rozmyślanie, odmawiały chórowo brewiarz. Od początku skłaniały się do życia kontemplacyjnego, jednakże trzeba zaznaczyć, iż przez ponad 100 lat nie prowadziły życia klauzurowego. Oprócz

⁴⁰ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. III, s. 335.

⁴¹ Tamże, s. 15–16.

⁴² I. Rusecki, *Dzieje ojców bernardynów...*, s. 177.

⁴³ *Wspólnoty klasztorne Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (Ojców Bernardynów) w Polsce*, Kraków 2001, s. 7 nn.

⁴⁴ A. E. Kędracka, *Dzieje łowickich bernardynek 1650–2000*, Łowicz 2000, s. 5.

modlitwy zajmowały się pracami ręcznymi, głównie haftem kościelnym, lub wychowywaniem i nauczaniem dziewcząt⁴⁵.

Zakon Sióstr Bernardynek został uformowany przez bernardynów i zawsze był pod ich jurysdykcją. Bernardynki przed rozbiorem w Polsce posiadały 22 klasztory. W Prowincji Wielkopolskiej były klasztory: w Poznaniu, Wieluniu, Warcie, Kaliszu, Przasnyszu, Warszawie, Łowiczu. W Prowincji Małopolskiej: w Krakowie (św. Agnieszka), w Krakowie (św. Józef), w Krakowie (koletki), w Tarnowie, na Pradze k. Warszawy, w Drzewicy. W Prowincji Litewskiej klasztory bernardynek były w następujących miejscowościach: w Wilnie (św. Michał), w Wilnie (św. Koleta), Kownie, Mińsku, Grodnie, Słonimiu. W Prowincji Ruskiej były 3 klasztory: we Lwowie, Lublinie, Brześciu Litewskim⁴⁶.

Burze dziejowe XVIII–XIX w. sprawiły, iż władze zaborcze różnorodnymi przepisami ingerowały w sprawy klasztorów Bernardynek, a tym samym zniszczyły szereg fundacji. Została również przerwana więź jurysdykcyjna z bernardynami. Ostatecznie okres zaborów przeżyły tylko 3 klasztory – w Krakowie, Świętej Katarzynie i Wieluniu, a więź jurysdykcyjna z bernardynami przetrwała tylko w Krakowie⁴⁷.

Po odzyskaniu niepodległości zakon na nowo się odrodził. Obecnie ma 9 klasztorów: w Brzezinach, Chęcinach, Krakowie, Łowiczu, Łodzi, Świętej Katarzynie, Warcie, Wieluniu i Zakliczynie. Klasztory te w 1959 r. utworzyły federację pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP⁴⁸.

Obecnie bernardynki, podobnie jak wcześniej, prowadzą życie kontemplacyjne. Codzienne uczestniczą we mszy świętej, rozmyślaniu, odmawianiu Liturgii Godzin w chórze, adoracji Najświętszego Sakramentu. Zajmują się również drobnymi pracami ręcznymi.

DZIAŁALNOŚĆ BERNARDYNÓW

Siła bernardynów od początku tkwiła przede wszystkim w ich ogromnym radykalizmie życia zakonnego, co następnie odegrało istotną rolę w ich poczynaniach duszpasterskich. Inaczej mówiąc, zakonnicy najpierw sami starali się o doskonałość chrześcijańską, a następnie poprzez działalność duszpasterską troszczyli się o zbawienie wiernych. Warto, przynajmniej w zarysie, zapoznać się z owym radykalnym życiem zakonnym. Dzień w klasztorze rozpoczynał się budzeniem o świcie wszystkich członków konwentu przez zakrystiana. Wołał on głośno *Ave Maria*, zakonnik zaś odpowiadał „Jezus Maria”. Następnymi czynnościami zakonnika było posłanie łóżka i mycie się. Po tych czynnościach kierował się do kościoła, idąc nie pośpiesz-

⁴⁵ Tamże, s. 6, 7.

⁴⁶ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. III, s. 13–14.

⁴⁷ A. E. Kędrecka, dz. cyt., s. 7.

⁴⁸ Tamże, s. 7–8.

nie, lecz spokojnie. Po wejściu do kościoła i ucałowaniu wizerunku Chrystusa na krzyżu, zegnał się wodą święconą i klęcząc odmawiał modlitwę św. Franciszka *Adoramus Te Domine...*, całował ziemię i odmawiał *Pater noster...* z wyciągniętymi rękami i siadał na wyznaczonym miejscu. Celem zgromadzenia się całej wspólnoty w kościele była modlitwa, a zwłaszcza brewiarz, który łączył się ze śpiewem chóralnym, do którego przywiązywano wielką wagę. Powinien on być umiarkowany, harmonijny i odmawiany bez przeciągania. Brewiarz był rozłożony na całą dobę. Rozpoczynano go śpiewem jutrzni o północy i kontynuowano w ciągu dnia. Z porannymi ćwiczeniami duchowymi łączyła się również medytacja, która była rozumiana jako modlitwa prywatna i uważana jako istotny składnik życia zakonnego. Miała ona trwać godzinę. Najważniejszą jednak częścią wśród porannych modlitw była msza święta konwencka, w której uczestniczyła cała wspólnota klasztorna. Komunię świętą przyjmowano co dwa tygodnie. Odnośnie do spowiedzi trzeba zaznaczyć, iż odbywała się ona często i była dobrze zorganizowana. Po mszy świętej bracia rozchodzili się do swoich zajęć. Był to czas na pracę, która trwała do godzin południowych. Następnie wspólnota gromadziła się w refektarzu na obiad. Przed przystąpieniem do jedzenia bracia wysłuchiwali czytania lekcji i dopiero na znak gwardiana przystępowano do spożywania obiadu. Czytało się również podczas obiadu, co czynił kantor. Co miesiąc czytano w czasie obiadu regułę po łacinie, a wieczorem przy wieczerzy po polsku. Podczas posiłków obowiązywało milczenie. Po wieczerzy gromadzono się w kościele, aby odśpiewać kompletę i odmówić modlitwy wieczorne. Każdy dzień kończył się błogosławieństwem przełożonego. Raz w tygodniu zakonnicy spotykali się na tzw. dyscyplinie, czyli wspólnym praktykowaniu ascezy w klasztorze. Gromadzono się w refektarzu i tam biczowano wraz z odmawianiem psalmów pokutnych. Po wszystkich modlitwach i ćwiczeniach zakonnik udawał się na spoczynek do swojej celi. Wspomnieć warto również, iż raz w tygodniu w piątek gromadzono się na kapitule konwenckiej, która była poświęcona wyłącznie dyscyplinie w klasztorze⁴⁹.

Od początku swojej działalności bernardyńscy zakonnicy starali się być jak najbliżej społeczeństwa i jego problemów. Wśród licznych zakonów działających na terenie historycznej Polski, żaden tak mocno nie wrósł w dzieje Ojczyzny jak bernardyni, których określano mianem polskiego zakonu. Ich działalność to przede wszystkim: odprawianie mszy świętej, udzielanie innych sakramentów świętych oraz głoszenie słowa Bożego. Jednakże powstawanie ich konwentów na przedmieściach, wśród najbiedniejszej ludności o różnorodnym

⁴⁹ I. Rusecki, *Bernardyni w Prowincji Ruskiej 1637–1864. Zarys działalności*, „W nurcie franciszkańskim” 8, 1999, s. 256–257. Osłabienie życia zakonnego u bernardynów było ściśle związane z coraz większą wygodą w klasztorach i nieprzestrzeganiem ślubu ubóstwa. Regres taki pojawił się już u schyłku XVII w., który w następnych stuleciach coraz bardziej się pogłębiał. Istotny wpływ odegrały w tym procesie wydarzenia zewnętrzne, chociażby sytuacja społeczno-polityczna i religijna Polski w połowie XVIII w., tamże, s. 259–260.

pochodzeniu, wpływało na różnorodność form duszpasterskich, nadawało im specyficzny charakter⁵⁰.

Wielkie zasługi położyli bernardyni dla języka ojczystego na polu kaznodziejskim. W tym czasie, kiedy zaczynali swoją działalność w Polsce, mowa ojczysta była jeszcze bardzo uboga. Było to wynikiem używania języka łacińskiego, języka ludzi wykształconych. Chociaż zakonnicy franciszkańscy działali już prawie od dwóch wieków w duszpasterstwie, nie mogli wpłynąć pozytywnie na ożywienie życia religijnego w społeczeństwie. Przyczyną zasadniczą był fakt, że po napadach tatarskich w XIII w., polskie miasta były wyludnione i uległy kolonizacji niemieckiej, co było powodem upowszechnienia się języka niemieckiego⁵¹.

Wspomnieć należy, iż głównym polem działalności zakonów mendykantkich była praca wśród wiernych, polegająca na nauczaniu ludzi słowem i przykładem. Dlatego, mówiąc o działalności kaznodziejskiej bernardynów, trzeba również wspomnieć o zasługach na polu piśmienniczym. Na wielką siłę tej działalności wpłynęła zapewne obecność w szeregach obserwanckich dużej liczby ludzi wykształconych, pochodzących z kręgów uniwersyteckich, jak również z mieszczaństwa i szlachty. Propagowano bardzo mocno język polski, czego nie spotykało się w działalności prawie żadnego innego zakonu. Ogólnie można stwierdzić, iż kulturalny i literacki dorobek bernardynów szedł dwoma nurtami. Pierwszy nurt obejmował twórczość piśmienniczą na użytek wewnętrzny, ściśle związany z wewnętrznym życiem zakonnym, oraz drugi nurt przeznaczony do wiernych, wśród których pierwsze miejsce zajmowała literatura religijna. Warto również zaznaczyć, iż z tą działalnością można prawdopodobnie związać działalność pierwszej oficyny wydawniczej w Polsce, należącej prawdopodobnie do niejakiego Kacpra Straubego, drukarza rodem z Bawarii⁵².

Działalność kaznodziejska w drugiej połowie XV w. i na początku XVI stulecia przyniosła widoczne ożywienie religijnej gorliwości wiernych. Najwybitniejszą postacią na tym polu w omawianym okresie był błogosławiony Władysław z Gielniowa, który nie poprzestał na przekazywaniu żywego słowa, ale tworzył ponadto pieśni, hymny i modlitwy w języku polskim. Zdawał sobie sprawę, jak wielkie znaczenie ma śpiew w życiu religijnym. Był prawdopodobnie autorem *Godzinek*, śpiewanych bardzo chętnie przez wiernych, a wysławiających niepoką-

⁵⁰ H. E. Wyczawski, *Krótką historia...*, s. 620 nn; I. Rusecki, *Stan Zakonu Braci Mniejszych w Polsce w II połowie XIX wieku (bernardyni, reformaci)*, „Vita Provinciae”, nr 3–4 (111–112), 1997, s. 91 nn.

⁵¹ H. E. Wyczawski, *Krótką historia...*, s. 621; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 18.

⁵² W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 10 nn; H. E. Wyczawski, *Krótką historia...*, s. 619 nn; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 19; S. Tomczak, dz.cyt., s. 94; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 1, cz. 1, s. 62; W. Murawiec, *Kraków*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 157.

lane poczęcie Najświętszej Maryi Panny. Największy rozgłos przyniósł mu poemat religijny *Zołtarz Jezusów, czyli piętnaście rozmyślań o Bożym umęczeniu*. Za jego przykładem szli inni współbracia, co generalnie wpływało bardzo dodatnio na życie religijne wiernych⁵³.

Praca duszpasterska, która stanowiła główne zadanie społeczności zakonnej obserwantów, w późniejszych wiekach, tj. w XVII i XVIII, biegła nadal tym samym torem. Nawracano na katolicyzm protestantów i prawosławnych, o czym świadczą liczne świadectwa w kronikach klasztornych i w zachowanych *Libri conventorum*. Zawsze też służono pomocą duszpasterską w innych kościołach parafialnych. Dobrze rozwinięte kaznodziejstwo zjednywało bernardynom licznych fundatorów i oddanych przyjaciół. W XVIII w. bernardyni na szeroką skalę zajęli się przeprowadzaniem misji parafialnych⁵⁴.

Przy klasztorach istniały różnorodne bractwa, jak: Niepokalanego Poczęcia NMP, św. Anny i Paska św. Franciszka. Prawie wszędzie istniał Trzeci Zakon św. Franciszka dla świeckich⁵⁵. Bernardyni ponadto rozpowszechnili nabożeństwo Drogi krzyżowej, które było propagowane przez „Kalwarię bernardyńskie” w Kalwarii Zebrzydowskiej, Górze Kalwarii koło Warszawy i Cytowianach na Litwie. Utworzyli również sanktuaria cierpiącego Pana Jezusa w: Alwerni⁵⁶, Tarnowie⁵⁷ i Paradyżu koło Opoczna⁵⁸.

Obok kultu męki Pana Jezusa, bardzo pręźnie był propagowany kult maryjny. Te dwa filary duchowości były i są specyficzne wśród duchowych synów św. Franciszka. Powstawały liczne sanktuaria maryjne. Jak podają źródła, było ich około pięćdziesięciu. W sześciu kościołach ukoronowano łaskami słynące obrazy i rzeźby Matki Bożej. W Sokalu koronacja odbyła się w 1724 r.⁵⁹, w 1750 r. u bernardynek w Wilnie⁶⁰, w 1752 r. w Leżajsku⁶¹, w 1755 r. w Skępem⁶², w 1763 r. w Rzeszowie⁶³ i w 1887 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej⁶⁴.

⁵³ S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, t. 1, Kraków 1903, s. 49; I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 19. Więcej danych odnośnie do bernardynów i ich wkładu w literaturę polską, a zwłaszcza wkładu bł. Władysława z Gielniowa podaje w swojej pracy W. Wydra, dz.cyt.

⁵⁴ H. E. Wyczawski, *Krótką historia...*, s. 627.

⁵⁵ I. Rusecki, *Trzeci Zakon św. Franciszka z Asyżu i bractwa religijne działające przy kościołach Bernardynów*, „W nurcie franciszkańskim” 9, 2000, s. 163 nn.

⁵⁶ H. E. Wyczawski, *Alwernia*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 17. Monografię kościoła i klasztoru w Alwerni opracował H. E. Wyczawski, *Alwernia. Dzieje klasztoru Ojców Bernardynów*, Kraków 1957.

⁵⁷ A. Chadam, *Tarnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 374.

⁵⁸ A. Pabin, *Paradyż k. Opoczna*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 251.

⁵⁹ A. Chadam, *Sokół*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 342 nn; D. Muskus, *Dzieje kultu Sokalskiej Madonny*, „Przegląd Kalwaryjski” nr 5, 1998, s. 107 nn; I. Rusecki, *Bernardyńskie sanktuarium maryjne w Sokalu*, „Cracovia-Leopolis” 2 (14), 1998, s. 11–12, 48; I. Rusecki, *Historia Cudownego Obrazu Matki Bożej Sokalskiej*, Kraków 2000, s. 9 nn.

⁶⁰ K. Grudziński, *Wilno (św. Michał)*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 538–539.

⁶¹ I. Rusecki, *Kalendarium Sanktuarium Matki Bożej w Leżajsku*, „Peregrinus Cracoviensis” 7, 1999, s. 133; I. Rusecki, *Dzieje ojców bernardynów w Leżajsku*, s. 161 nn.

Zakonnicy przyczynili się także do rozwoju kultu św. Antoniego z Padwy, szerząc jego cześć w sanktuariach w Brzeżanach, Orszy⁶⁵, Radecznicy⁶⁶, Ratowie⁶⁷, Samborze⁶⁸ i Zbarażu⁶⁹.

Bernardyni obok pracy duszpasterskiej zaangażowali się również w działalność oświatową. Szkolnictwo zasadniczo rozwinęło się dopiero po rozbiórce Polski. Jak już wspomniano, zakonnicy powołani byli przede wszystkim do pracy duszpasterskiej, dlatego działalność na polu oświatowym traktowali ubocznie, pozostawiając ją zakonom, które do tego były specjalnie powołane, jezuitom i pijarom. Oba te zakony zdominowały szkolnictwo polskie w XVII i XVIII w. Bernardyni do I rozbioru Rzeczypospolitej w 1772 r. nauczaniem młodzieży zajmowali się sporadycznie, udzielali prywatnej nauki w klasztorach. O tej działalności zachowało się niewiele danych. Wiadomo jedynie, że bernardyni od 1696 r. utrzymywali i prowadzili szkołę elementarną w Traszkunach, a I rozbiór Polski zastał istniejącą w Zbarażu szkołę niższą łacińską. Są pewne poszlaki, że na Litwie istniała szkoła parafialna w Wołożynie i podobna szkoła w Połocku⁷⁰.

Wypadki historyczne skierowały jednak zakonników do szerszej pracy w szkolnictwie, na czym bez wątpienia zaważyło zniesienie jezuitów w 1773 r. i powstanie Komisji Edukacji Narodowej. Pod koniec XVIII i w XIX w. bernardyni prowadzili szereg szkół na rozległych obszarach historycznej Polski, we wszystkich swoich prowincjach zakonnych. W sumie ich liczba dochodziła do 45, z czego większość stanowiły szkoły elementarne. Średnich było tylko 10. Te ostatnie nazywano podwydziałowymi, powiatowymi lub gimnazjami. Bernardyńscy zakonnicy w tejsze działalności zawsze odznaczali się niezwykłą determinacją

⁶² W. Murawiec, *Skepe*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 326.

⁶³ I. Rusecki, *Sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej patronki miasta Rzeszowa Ojców Bernardynów*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 35–36.

⁶⁴ H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 119–121; I. Rusecki, *Zarys dziejów bernardynów 1453–1998*, „Vita Provinciae”, nr 1–2 (117–118), 1999, s. 107; I. Rusecki, *Z kart naszej historii. Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej*, „Vita Provinciae”, nr 3–4 (121–122), 2000, s. 74 nn.

⁶⁵ K. Grudziński, *Orsza*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 245.

⁶⁶ A. Chadam, *Radecznica*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 285. Warto zapoznać się z innymi opracowaniami tego sanktuarium. A. Chadam, *Radecznica – sanktuarium św. Antoniego z Padwy* (masz. w posiadaniu APBK); tenże, *Lasek św. Antoniego w Radecznicy* (masz. w posiadaniu APBK); I. Rucińska, *Szkic monograficzny Radecznicy* (masz. w posiadaniu APBK).

⁶⁷ H. E. Wyczawski, *Ratowo*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 301; A. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, Płock 1930, s. 525 nn; *Z dziejów parafii Radzanów*, w: *Schematyzm diecezji płockiej na rok 1978*, s. 404.

⁶⁸ A. Chadam, *Sambor*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 312.

⁶⁹ A. Chadam, *Zbaraż*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 456. Wśród innych opracowań na uwagę zasługuje praca W. Włodyka, *Kronika klasztoru i parafii Ojców Bernardynów w Zbarażu* (masz. w posiadaniu APBK).

⁷⁰ I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna ojców bernardynów (1772–1864)*, s. 54 (masz. w posiadaniu APBK).

i poświęceniem w formowaniu młodego pokolenia Polaków zarówno intelektualnym, wychowawczym i obywatelskim⁷¹.

Szkół elementarnych w Prowincji Ruskiej, która istniała do 1816 r., a po tym czasie pozostawała we wspólnej administracji z Prowincją Litewską było 11. Zasadniczo szkolnictwo na tamtych terenach swoimi początkami sięgało drugiej połowy XVIII i pierwszej połowy XIX w. Większość szkół przetrwało powstanie listopadowe, pomimo że władze zaborcze stopniowo je likwidowały. Sytuacja taka była związana z popowstaniową dyskryminacją polityczną w stosunku do ludności polskiej. Szkoły te funkcjonowały przy następujących klasztorach: w Janowie na Podolu, Jarmolińcach, Łucku, Żytomierzu, Zasłaniu, Dubnie, Cudownie, Warkowicach, Janówce, Kustyniu i Brześciu nad Bugiem⁷².

W Prowincji Litewskiej bernardyni zorganizowali gęstą sieć szkół elementarnych, liczącą 23 szkoły. Do zorganizowania tego szkolnictwa na Litwie przyczynił się biskup Ignacy Massalski, który nakazywał zakładanie takich szkół w swojej diecezji. Widoczny rozwój tychże szkół nastąpił w 1803 r. za urzędowania Adama J. Czartoryskiego, kuratora wileńskiego okręgu naukowego, oraz Tadeusza Czackiego, wizytatora w województwach południowych. Szkolnictwo polskie uzyskało wtedy pewną autonomię w stosunku do rządu rosyjskiego. Wszystkie szkoły na tamtych terenach powstały z inspiracji Wileńskiego Wydziału Naukowego działającego przy Uniwersytecie Wileńskim. Wiele miejsca sprawom nauczania poświęcały kapituły prowincjalne, którym zależało na owocnej działalności oświatowej. Trwało to jednak do 1824 r., kiedy kuratorem został Mikołaj Nowosilcow, zagorzały wróg polskiego szkolnictwa, liczba szkół wówczas zaczęła się coraz bardziej kurczyć. Bernardyńskie szkoły elementarne istniały przy następujących klasztorach: w Kretyndze, Budślawiu, Grodnie, Mińsku, Hłusku, Mohylewie, Nieświeżu, Cytowianach na Żmudzi, Wołożynie, Szumiaczu koło Mściszława na Białorusi, Oranach nad Mereczanką, Wielonie, Łozowicy, Pińsku, Trokach, Słonimiu, Wilnie, Iwii, Traszkunach, Dantowie, Bienicy, Cerezyńce i Telszach⁷³.

Na terenie Prowincji Wielkopolskiej bernardyni prowadzili tylko 4 szkoły elementarne: w Strzegocinie, Kole, Czerniakowie i Łowiczu⁷⁴, a na terenie Pro-

⁷¹ Tamże, s. 54 nn. Warto w tym względzie zapoznać się z artykułami I. Ruseckiego, w których ukazano poświęcenie i zaangażowanie zakonników w procesie nauczania i wychowania. I. Rusecki, *Bernardyńskie szkoły średnie na Litwie (1782–1843)*, „Nasza Przeszłość” 88, 1997, s. 227 nn; tenże, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Wielkopolskiej*, „Studia Franciszkańskie” 8, 1997, s. 347 nn; tenże, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Litewskiej (1772–1864)*, „Przegląd Kalwaryjski” nr 4, 1997, s. 30 nn.

⁷² I. Rusecki, *Bernardyni w Prowincji Ruskiej 1637–1864. Zarys działalności*, „W nurcie franciszkańskim” 8, 1999, s. 260–262.

⁷³ I. Rusecki, *Szkolnictwo elementarne bernardynów na przełomie XVIII–XIX wieku*, „Studia Franciszkańskie” 11, 2001, s. 313 nn.

⁷⁴ Tamże, s. 309–311.

wincji Małopolskiej tylko jedną szkołę w Opatowie⁷⁵ oraz dwie szkoły na terenie Prowincji Galicyjskiej: w Zbarażu i Gwoźdźcu⁷⁶.

Całościowo rzecz ujmując, elementarne szkolnictwo bernardynów we wszystkich prowincjach zakonnych usiłowało we własnym skromnym zakresie wychodzić naprzeciw problemom oświatowym kraju, które przedstawiła Komisja Edukacji Narodowej. Warte podkreślenia było to, iż bernardyni nie mieli wykształconych nauczycieli, jednak w miarę sił i możliwości wielu zakonników podejmowało się działalności oświatowo-wychowawczej. Ważną cechą tego szkolnictwa było to, iż bernardyni przyjmowali do swoich szkół wszystkich, którzy się zgłaszali, wśród których nie brakowało najuboższych. Były to szkoły, w których liczba uczniów nie była wysoka, od kilku do kilkudziesięciu uczniów. Uczył w nich zazwyczaj jeden zakonnik. Program nauczania był w zasadzie taki sam we wszystkich szkołach tego typu. Nauczano przede wszystkim czytania, pisanie, rachowania i religii.

Szkół średnich w Prowincji Litewskiej bernardyni prowadzili 5: w Telszach, Dantowie, Traszkunach, Mścislawiu i Bienicy. Były to szkoły, które miały wysoki poziom nauczania, a zwłaszcza szkoły w Telszach, Dantowie i Traszkunach. Można podać zachowany program nauczania z 1798 r., który obowiązywał w szkole w Telszach. Uczono tam m.in.: gramatyki języka polskiego łacińskiego, nauki chrześcijańskiej i moralnej, arytmetyki geometrii, geografii, historii, prawa politycznego, prawa naturalnego, fizyki oraz języka francuskiego i niemieckiego. Ogólnie trzeba stwierdzić, iż programy nauczania były zgodne z programami Komisji Edukacji Narodowej. Były to szkoły liczne (400–500 w Traszkunach, 200–300 w Telszach i Dantowie)⁷⁷.

W Prowincji Wielkopolskiej bernardyni prowadzili dwie szkoły średnie: w Warcie i Skępem. Szkoły te, podobnie jak szkoły w Prowincji Litewskiej, stały na wysokim poziomie nauczania, opierały swoją działalność na programach Komisji Edukacji Narodowej. Uczyli w nich zakonnicy, a liczba uczniów wahała się między 60 a 150 w Warcie i ponad 100 w Skępem. Szkoła w Warcie została zamknięta w 1832 r., a w Skępem w 1864 r.⁷⁸.

Podsumowując działalność bernardynów w szkolnictwie średnim, trzeba przede wszystkim podkreślić, iż zakonnicy poprzez nauczanie ojczystego języka, przekazywanie tradycji narodowych młodemu pokoleniu, historii i patriotyzmu, przyczynili się do podtrzymywania polskości w tych trudnych dla Polski czasach. Na wyróżnienie w pracy oświatowej zasługują: ze szkoły w Warcie – o. Bonawentura Helanczewski i o. Roch Alscher, ze szkoły w Kretyndze – o. Szmon

⁷⁵ Tamże, s. 308–309.

⁷⁶ Tamże, s. 311–313.

⁷⁷ I. Rusecki, *Bernardyńskie szkoły średnie na Litwie...*, s. 232 nn; I. Rusecki, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Litewskiej...*, s. 30 nn.

⁷⁸ I. Rusecki, *Szkolnictwo bernardyńskie w Prowincji Wielkopolskiej*, „Studia Franciszkańskie” 8, 1997, s. 349 nn.

Gross, ze szkoły w Budślawiu – o. Tadeusz Wolski, ze szkoły w Traszkunach – o. Feliks Iwaszkiewicz i ze szkoły w Skępem – brat Tomasz Piotr Ostrowski.

Prowincja bernardyńska od 1922 r. miała również Kolegium Serafickie w Radecknicy. Była to szkoła z programem nauki gimnazjów klasycznych w zakresie klasy I–IV. Klasę V dodano w 1929 r. Rektorem kolegium do 1936 r. był o. Metody Sikora, a później o. Jan Dukla Michnar. Każdego roku uczniowie zdawali egzaminy w Państwowym Gimnazjum IV we Lwowie, a od 1930 r. w takim Gimnazjum w Sokalu. Wychowanie w kolegium było podobne jak w innych niższych seminariach: codzienna modlitwa poranna, msza święta, modlitwa wieczorna. Kolegium radecknickie było kuźnią nowych powołań do kapłaństwa. Do 1939 r. wstąpiło do zakonu 138 kolegiastów, a do kapłaństwa doszło 82. Po zakończeniu wojny kolegium rozpoczęło swoją działalność, która trwała tylko do 1950 r., kiedy na mocy postanowienia władz państwowych zostało zamknięte. Szczególnie zasłużonym nauczycielami i wychowawcami byli: o. Metody Sikora, o. Julian Kędzior, o. Jan Dukla Michnar, o. Henryk Ragan i o. Tymoteusz Tetera⁷⁹.

Inną szkołą średnią bernardynów było gimnazjum w Łodzi. Zostało ono zorganizowane przez bł. o. Anastazego Pankiewicza w 1937 r., od 1939 r. miało charakter Kolegium Serafickiego. W 1939 r. uczyło się w szkole 200 uczniów, wśród których byli także protestanci. W 1989 r., kiedy odzyskano cały budynek gimnazjum, z Kalwarii Zebrzydowskiej przeniesiono Niższe Seminarium Duchowne, które w 1995 r. przekształcono w Katolickie Liceum Ogólnokształcące o charakterze koedukacyjnym oraz Kolegium Franciszkańskie. W 1999 r. otwarto gimnazjum. Obecnie w Łodzi funkcjonuje Katolickie Gimnazjum i Katolickie Liceum Ogólnokształcące, natomiast działalność Kolegium Franciszkańskiego została zawieszona. Ogólna liczba uczniów wynosi obecnie 220⁸⁰.

Niższe Seminarium Duchowne w Kalwarii Zebrzydowskiej (szkoła średnia) istniało w latach 1957–1989. Wykładowcami byli zarówno zakonnicy, jak i nauczyciele świeccy z kalwaryjskich szkół⁸¹.

Studia wyższe bernardynów były zorganizowane na wzór innych studiów zakonu w Zachodniej Europie. W większych klasztorach tworzyli i organizowali studia filozoficzne i teologiczne⁸².

⁷⁹ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3, s. 378.

⁸⁰ Tamże, s. 379; I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy Pankiewicz OFM (1882–1942). Męczennik za wiarę*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 6–7; W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz bernardyn i dzieje jego łódzkiej fundacji*, Kraków 1999, s. 11; I. Rusecki, *Sprawozdanie o liczbie uczniów do Urzędu Miasta Łodzi – Wydział Edukacji i Kultury Fizycznej na dzień 10 września 2002 roku*, s. 1 (w posiadaniu autora).

⁸¹ W. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska (klasztor i bazylika pw. Matki Bożej Anielskiej)*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Ojców Bernardynów*, pod red. W. Murawca, K. Żuchowskiego, Kraków 1997, s. 40.

⁸² Tamże, s. 33–34.

W Prowincji Ruskiej, podobnie jak w innych prowincjach bernardyńskich, studia były zorganizowane w kilku klasztorach. Studium zakonne funkcjonowało m.in. we Lwowie, Lublinie, Rzeszowie, Zaslawiu, Dubnie, Husiatynie, Przeworsku, Radechnicy, Samborze, Sokalu i Zbarażu⁸³.

W Prowincji Litewskiej studium mieściło się w Wilnie, Kretyndze, Telszach, Trokach, Budslawiu, Grodnie, Druji, Słonimiu i Mińsku⁸⁴.

W Prowincji Wielkopolskiej m.in.: w Warszawie, Poznaniu, Toruniu, Skępem, Przasnyszu, Ostrołęce, Kaliszu, Łowiczu, Bydgoszczy i Piotrkowie Trybunalskim⁸⁵.

W Prowincji Małopolskiej m.in.: w Krakowie, Opatowie, Pradze i Tarnowie⁸⁶.

W czasach rozbiorów bernardyni prowadzili zakonne studium teologii tam, gdzie było to możliwe, a więc przede wszystkim w zaborze austriackim. Kiedy w 1783 r. zniesiono przez rząd austriacki studia zakonne, klerycy studiowali w Józefińskim Seminarium Generalnym. Od 1803 r. studiowali we własnym studium zakonnym w Zbarażu, a od 1824 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej. W 1829 r. w Generalnym Studium dla Zakonników, który mieścił się we lwowskim klasztorze. Kiedy z nastaniem ery konstytucyjnej odchodzili z niego klerycy innych zakonów, studium to działało nadal jako bernardyńskie, zawieszone podczas I wojny światowej, a reaktywowane w 1931 r. Studenci tego zakonnego seminarium na mocy umowy z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza uczęszczali na ostatni kurs tego Wydziału i tam uzyskiwali stopień magistra teologii⁸⁷.

Po II wojnie światowej studium przeniesiono do Kalwarii Zebrzydowskiej. Studiowało wówczas kilku kleryków, którzy składali egzaminy przed profesorami Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Lwowskiej, które w latach 1945–1950 mieściło się w budynku kalwaryjskiego klasztoru⁸⁸.

⁸³ H. E. Wyczawski, *Dębno*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 52; A. Chadam, *Lublin*, w: tamże, s. 190; H. E. Wyczawski, *Lwów*, w: tamże, s. 195; A. Chadam, *Przeworsk*, w: tamże, s. 281; A. Chadam, *Radechnica*, w: tamże, s. 287; A. Chadam, *Husiatyn*, w: tamże, s. 91; W. Murawiec, *Rzeszów*, w: tamże, s. 310; A. Chadam, *Sambor*, w: tamże, s. 13; A. Chadam, *Sokal*, w: tamże, s. 350; A. Chadam, *Zbaraż*, w: tamże, s. 457; H. E. Wyczawski, *Zaslav*, w: tamże, s. 454.

⁸⁴ K. Grudziński, *Wilno*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 439; K. Grudziński, *Kretynga*, w: tamże, s. 166; K. Grudziński, *Telsze*, w: tamże, s. 379; W. Murawiec, *Budslaw*, w: tamże, s. 33; A. Pabin, *Grodno*, w: tamże, s. 82; K. Grudziński, *Druja*, w: tamże, s. 49; K. Grudziński, *Słonim*, w: tamże, s. 336; W. Murawiec, *Mińsk*, w: tamże, s. 223.

⁸⁵ W. Murawiec, *Warszawa (św. Anna)*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 405–406; K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski*, w: tamże, s. 262; A. Chadam, *Poznań*, w: tamże, s. 271; H. E. Wyczawski, *Toruń*, w: tamże, s. 385; W. Murawiec, *Skąpe*, w: tamże, s. 331; A. Pabin, *Łowicz*, w: tamże, s. 206; H. E. Wyczawski, *Ostrołęka*, w: tamże, s. 249; H. E. Wyczawski, *Przasnysz*, w: tamże, s. 277; A. Pabin, *Bydgoszcz*, w: tamże, s. 39.

⁸⁶ H. E. Wyczawski, *Kraków (św. Bernardyn)*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 156; K. Grudziński, *Opatów*, w: tamże, s. 242; A. Chadam, *Tarnów*, w: tamże, s. 374.

⁸⁷ H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, t. 3, s. 242 nn, 293 nn; W. Murawiec, *Zarys dziejów Prowincji Niepokalanego Poczęcia...*, s. 39.

⁸⁸ W. Murawiec, *Zarys dziejów...*, s. 40.

W następnych latach, tj. do 1963 r., w klasztorze kalwaryjskim mieściło się Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Bernardynów. W 1963 r. przeniesiono studia filozoficzne do klasztoru w Krakowie, gdzie funkcjonowały do 1993 r., tj. do czasu wybudowania w Kalwarii Zebrzydowskiej budynku Wyższego Seminarium Duchownego⁸⁹.

Wśród rozmaitych działań i podejmowanych prac przez zakonników bernardyńskich, ważne miejsce zajmowała działalność charytatywna, która potwierdza fakt ogromnego zaangażowania społecznego bernardynów. Działalność ta obejmowała zawsze grupy osób najbardziej potrzebujących. Jak mogli włączali się w nurt prac charytatywnych. Tym samym zakonnicy realizowali nowe programy społeczne Kościoła, które zostały ustalone na Soborze Trydenckim. Propagowały one włączenie się duchowieństwa, a zwłaszcza zakonnego, w nurt pracy społecznej. Działalność taką podjęli przy swoich klasztorach, w których odbywała się edukacja młodzieży. Polegała ona na zakładaniu burs i konwiktów, zapewniających opiekę i utrzymanie ubogiej młodzieży. Zdarzały się nawet przypadki, że z takiej pomocy korzystali uczniowie innych szkół na terenie danego miasta, jak np. w Tarnowie. Podobny przykład pomocy dla uczącej się młodzieży stanowiła działalność bernardynów przy klasztorze w Czerniakowie. Istniała tam szkoła elementarna, w której organizowano dożywianie dzieci i ubogiej młodzieży. Warto również wspomnieć, iż w drugiej połowie XIX w., bernardyn Dionizy Czeczkowski z klasztoru św. Anny w Warszawie rozwinął podobną działalność charytatywną na terenie stolicy⁹⁰.

Działalność charytatywna nie ograniczała się tylko do terenu szkoły, ale miała wiele większy zasięg. Zawsze starali się pomagać biednym, potrzebującym i opuszczonym. Nigdy nie przechodzili obojętnie obok takich ludzi. Wynikało to z reguły św. Franciszka, który pracę wśród najuboższych zalecał swoim duchowym synom. Bernardyni dzielili się tym, co sami zebrali na kweście, która była głównym ich źródłem utrzymania. Tak było np. w Krakowie, gdzie u furty klasztornej codziennie rozdawano pożywienie ubogim oraz studentom, m.in. późniejszy arcybiskup Stanisław Karnkowski jako student krakowskiej uczelni często dożywiał się u bernardynów na Stradomiu⁹¹.

Inną formą kwesty w drugiej połowie XIX w., która polegała na zbieraniu funduszy tylko na pomoc dla potrzebujących był tzw. „chleb św. Antoniego z Padwy”. Kult tego świętego już od najdawniejszych czasów był związany ze świadczeniem pomocy biednym⁹².

Konwenty bernardyńskie, zwłaszcza na kresach, były zawsze oazami polskości i katolicyzmu. Klasztory niejednokrotnie zamieniały się w fortece wojenne.

⁸⁹ Tamże, s. 40.

⁹⁰ I. Rusecki, *Działalność społeczna i patriotyczna...*, s. 122–124 (masz. w posiadaniu autora).

⁹¹ Tamże, s. 123.

⁹² Tamże, s. 124.

Bernardyni byli gotowi na największe ofiary w obronie Ojczyzny i w ciągu dziejów dali wiele dowodów tej gorliwości, przez włączanie się do walki, a tym samym dawanie przykładu czynu patriotycznego. Szczególnie wzmożoną działalność patriotyczną rozwinęli po upadku państwowości. Swój udział zaznaczyli w powstaniu listopadowym, w manifestacjach narodowych i w powstaniu styczniowym. To ich zaangażowanie zostało udokumentowane w literaturze narodowej. Książd Robak w *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza to bernaryn, zajmujący się przygotowaniem powstania na Litwie w 1811 r., a ks. Piotr z *Dziadów*, to kapłan bernardyński, kształtujący myśli bohaterów narodowych. Działalność ta była wielokierunkowa, bernardyńscy zakonnicy bowiem urządzali również wielkie uroczystości i manifestacje patriotyczne przy swoich kościołach, spełniali w oddziałach powstańczych funkcję kapelanów wojskowych oraz żołnierzy.

Innym wymiarem tej działalności był patriotyczny i obywatelski wymiar piśmiennictwa bernardyńskiego na przełomie XVIII i XIX w. Do najznamienitszych pisarzy tego okresu zaliczamy: o. Hipolita Nowowiejskiego, o. Wiktora Olszewskiego, o. Kazimierza Olszańskiego, o. Seweryna Czopowskiego, o. Wenantego Tyszkowskiego, o. Adriana Seriewicza, o. Paulina Urbanowskiego, o. Aukcentego Buczyńskiego, o. Michała Dobrowolskiego, o. Herkulana Juskiewicza, o. Bonifacego Jastrzębskiego, o. Benwenutego Mańkowskiego, o. Serafina Szulca oraz o. Piotra Błachowicza. Ich prace dowodzą, iż zakonnicy potrafili upomnieć się o sprawiedliwość społeczną. Swoją nieugiętą postawą dali wspaniały dowód obywatelskiego zaangażowania⁹³.

Nie sposób nie wspomnieć zaangażowania bernardyńskich zakonników na rzecz wolności Kościoła katolickiego w XX stuleciu, tj. w latach 1945–1989, kiedy władze państwowe PRL poddawały Kościół licznym represjom. Podobnie jak inni stanęli w obronie wolności sumienia i sprawiedliwości. Taka postawa zakonników i księży nie była wówczas dobrze widziana, toteż wielu duchownych znalazło się w więzieniach. Postrzegani oni byli jako wrogowie nowej i „sprawiedliwej” Polski. Największe prześladowania spadły na bernardynów w 1950 i 1951 r. Ogółem uwięziono wówczas 25 zakonników, co statystycznie oznaczało, że co czwarty zakonnik przebywał w więzieniu⁹⁴. Również w późniejszych czasach tego okresu nie brakowało świadectw zakonników, którzy stawali w obronie pra-

⁹³ I. Rusecki, *Zaangażowanie patriotyczne bernardynów (1772–1864)*, „Studia Franciszkańskie” 10, 1999, s. 415 nn.

⁹⁴ Byli to następujący zakonnicy: o. J. D. Michnar, o. T. Chanaka, o. E. Łoś, o. J. Bochenek, br. P. Jarema, o. P. Rubinek, o. J. Kędzior, o. S. Niewiadomy, o. L. Krupa, o. R. Pitołaj, o. A. Palus, o. A. Chadzam, o. F. Płaza, o. A. Śmigiel, o. D. Niedrowski, o. P. Węgrzyn, o. G. Ożóg, o. E. Sokółowski, o. K. Polski, o. R. Janusz, o. B. Szepelak, o. W. Płonka, o. H. Ryba, br. S. Golba, o. B. Wachowicz, I. Rusecki, *Biogramy zakonników represjonowanych w czasach PRL z Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (Ojców Bernardynów) Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, Kraków 2002, s. 5 nn.

wa i sprawiedliwości w Polsce, a zwłaszcza w latach 1981–1983, w serca ludzi wlewali nadzieję na lepsze jutro w naszej Ojczyźnie⁹⁵.

KUSTODIA ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA NA UKRAINIE

Powstanie Kustodii św. Michała Archanioła na Ukrainie jest nawiązaniem do historycznej obecności bernardynów na tamtejszych ziemiach. Wspomnieć należy, iż już w 1518 r. istniała kustodia lwowska bernardynów. W wyniku utraty niepodległości przez Polskę i wrogiej polityki zaborców, obecność bernardyńskich zakonników na Ukrainie słabła. Było to wynikiem licznych kasat klasztorów. Ostatecznie w 1810 r. zmarł ostatni, pracujący tam zakonnik. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. bernardyni wrócili na Ukrainę, co stało się za sprawą tego, iż jedyna ocalała Prowincja Galicyjska Bernardynów zaczęła włączać do swojej prowincji klasztory należące do byłej Prowincji Ruskiej, tzw. zakordonowej. Od tego czasu Bernardyni na stałe wpisali się w historię Ukrainy. Zostało to przerwane wskutek zmiany granic Polski po II wojnie światowej. Zakonnicy musieli opuścić klasztory na Ukrainie. W 1958 r. z Sambora wyjechali ostatni zakonnicy: o. Jacek Bober i br. Klet Bonar⁹⁶. Na terenie Ukrainy pozostał tylko o. Martynian Darzycki, który odegrał kluczową rolę w powstaniu Kustodii św. Michała na Ukrainie⁹⁷. Od 1975 r. o. Martynian zaczął przyjmować kandydatów do zakonu, których następnie wysyłał do Seminarium Duchownego w Rydze. Dzięki jego postawie w niedługim czasie powstała kilkunastoosobowa grupa zakonników bernardyńskich i po upadku Związku Radzieckiego coraz wyraźniej mówiono o powstaniu Kustodii na Ukrainie⁹⁸.

Wielkie zasługi w dzieło powstania kustodii położył prowincjał bernardynów o. Andrzej Pabin (1987–1993)⁹⁹. Jego zabiegi w tej sprawie w Kurii Generalnej

⁹⁵ Zakonnicy w pracy duszpasterskiej, a zwłaszcza na ambonie, poruszali aktualne sprawy, czynili to również w latach Polski Ludowej. Ich postawa obywatelska i społeczna nie ograniczała się tylko do głoszenia kazań, lecz również do konkretnej pomocy duchowej (kapelani wojskowi) i materialnej (schronienie, odzież, żywność, pieniądze).

⁹⁶ K. Żuchowski, *Historia Kustodii św. Michała na Ukrainie i historia klasztorów Prowincji poza Polską*, w: *Schematyzm...*, s. 132–133.

⁹⁷ Ojciec Martynian Darzycki święcenia kapłańskie przyjął we Lwowie w 1943 r. Podjął pracę na północnych terenach Ukrainy, która w 1939 r. weszła w skład Związku Radzieckiego. Za swoją pracę duszpasterską został w 1946 r. skazany przez władze państwowe i osadzony w więzieniu (6 miesięcy), a następnie zesłany na Kołymę do pracy w kopalni złota. Uwolniony w 1952 r. Od 1953 r. nadal pracował na Ukrainie i po kilku latach otrzymał pozwolenie na pracę duszpasterską wśród Polaków, K. Żuchowski, *Historia Kustodii św. Michała...*, s. 133.

⁹⁸ Tamże, s. 133.

⁹⁹ H. E. Wyczawski, *Pabin Andrzej Władysław*, w: *Słownik polskich pisarzy...*, s. 363.

w Rzymie doprowadziły do erygowania na Ukrainie Kustodii św. Michała Archanioła, zależnej od Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP w Polsce¹⁰⁰.

Obecnie do Kustodii należą następujące domy: w Czeczelniku, Miastkówce, Połonem, Seredniem, Szarogrodzie, Zbarażu, Żytomierzu, Baranówce, Szepe-tówka, Gorodkivce i w Budslawiu na Białorusi. Dojazdowych punktów duszpasterskich w Kustodii jest ponad 50. W ostatnim czasie do Kustodii weszły również klasztory w miejscowościach: Sudova Vyshnia, Ternopil, Rava Ruska i Kovel¹⁰¹.

Kandydaci do zakonu Postulat i Nowicjat odbywają w Kustodii na Ukrainie, natomiast klerycy od roku akademickiego 1990/91 studiują w Wyższym Seminarium Duchownym w Kalwarii Zebrzydowskiej. Uzasadnione nadzieje na rozwój dla Kustodii daje na przyszłość duża liczba powołań. Mieć należy nadzieję, iż już w niedługim czasie Kustodia św. Michała Archanioła na Ukrainie stanie się samodzielną prowincją.

BERNARDYNI DZISIAJ

Współcześnie bernardyni cenią sobie bardzo to wielkie dziedzictwo działalności duszpasterskiej, oświatowej, charytatywnej i patriotycznej oraz osobistej świętości przekazane im przez poprzedników. Kontynuują dziś pracę duszpasterską na różnych odcinkach poprzez rekolekcje i misje parafialne, katechizację dzieci i młodzieży, głoszą słowo Boże i spowiadają. Udzielają się również w działalności charytatywnej. Wielu zakonników poświęca się pracy naukowej i wydawniczej. Dziś są także stróżami znanych polskich sanktuariów w Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, Skępem, Dukli, Alwerni i Rzeszowie. Wielu zakonników poświęca się pracy na misjach: w Kongo, Zimbabwie, Libii, Gruzji, a także wśród Polonii: w Argentynie, Anglii oraz na Ukrainie, Białorusi, Słowacji, w Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Belgii, Izraelu i we Włoszech¹⁰².

¹⁰⁰ Tamże, s. 133–134.

¹⁰¹ Tamże, s. 134; *Wspólnoty klasztorne polskiej Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP (Ojców Bernardynów)*, Kraków 2000, s. 30 nn.

¹⁰² I. Rusecki, *Bernardyni krakowscy...*, s. 23–24.

BERNARDYNI W DIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz
i jego fundacja klasztoru i kościoła w Łodzi

Anastazy Jakub Pankiewicz dał początek obecności i działalności bernardyńskich zakonników na terenie diecezji łódzkiej. Wydaje się zatem słuszne, aby w zarysie ukazać jego postać i działalność.

Jakub Pankiewicz urodził się 9 lipca 1882 r. jako syn Tomasza i Tekli z domu Lenio, we wsi Nowotaniec, leżącej w powiecie sanockim nad Pielnicą, dopływem Wisłoka. Pochodził z chłopskiej i wielodzietnej rodziny, liczącej wraz z rodzicami 10 osób. Szkołę podstawową ukończył przed 1896 r., zapewne w swojej rodzinnej miejscowości, a następnie uczył się w gimnazjum w Sanoku i we Lwowie (1896–1899). W 1900 r. wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych (ojców bernardyńców). Po odbyciu rocznego nowicjatu i uzupełnieniu braków wiedzy z zakresu szkoły średniej w latach 1903–1907 kontynuował naukę filozofii i teologii w zakonnym studium w Krakowie i we Lwowie. W 1906 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po ukończeniu studiów zakonnych przez ponad rok pracował w klasztorze w Wieliczce, gdzie spełniał funkcję kaznodziei i spowiednika. W 1908 r. został mianowany przez ówczesnego prowincjała o. Daniela Magońskiego magistrem nowicjatu we Włocławku. Urząd ten pełnił przez trzy lata. W 1912 r. został przeniesiony do Lwowa, gdzie przez rok był wychowawcą bernardyńskich kleryków. Już w 1913 r. przybył do Krakowa i tam tymczasowo pełnił funkcję kapelana siostr bernardynek. W roku wybuchu I wojny światowej w 1914 r. o. Anastazy Pankiewicz przeniósł się do Dżurkowa koło Kołomyi, gdzie przez krótki czas był administratorem tamtejszej parafii. Ówczesna sytuacja polityczna sprawiła, iż został kapelanem wojskowym, osiągnął stopień kapitana. Wraz z żołnierzami wyjechał na Węgry i nadal pełnił swoje funkcje kapelana wojskowego oraz duszpastorza żołnierzy polskich. Z tego okresu zachowało się patriotyczne kazanie, które wygłosił do żołnierzy na Węgrzech w 1916 r. Rozbudził w ich sercach miłość ku Ojczyźnie i nadzieję na lepsze czasy dla Polski. Oto fragment tego kazania:

...Półtora już blisko wieku jęczymy w strasznej niewoli, państwa zaborcze znęcały się przez ten czas długi nad nami okrutnie, stracili nam króla z tronu, odebrali rządy, podzielili się naszą Ojcowizną, niby oprawcy szatami Chrystusa pod krzyżem, odebrali nam szkoły, odebrali nam język, próbowali nam nawet odebrać najpiękniejszy nasz skarb – wiarę świętą, a w ostatnich paru latach uchwalili nawet prawo, ażeby nam odebrać po tylu przodkach odziedziczoną, krwią ich i potem zroszoną ziemię i puścić nas jak nędzarzy z kijem żebraczym w rękę w daleki świat – słowem, używali wszystkich, przez szatana chyba samego poddanych im środków, ażeby tylko nasz nieszczęśliwy naród polski zniszczyć, a nawet samo imię polskie zgładzić z oblicza ziemi. Bóg patrzył długo, cierpliwie na te wszystkie nasze udręki i katusze i milczał, bo pokuta polska co do joty spełnio-

na być musiała, kielich okropnej goryczy, aż do dna musiał być wypity – a wrogowie nasi szyderczo się uśmiechali, zacierając ręce z radości w nadziei, że Polskę już zniszczyli, że ją na zawsze wykreślili z karty świata! Zaślepieni, pomylili się, oni jej nie zniszczyli, oni byli tylko narzędziami kary w ręku Bożym, tylko tymi katami, co na rozkaz Boży chłostali nas za nasze tak dawne, jak i dzisiejsze grzechy, sprzeniewierzenia i niewierności względem Boga. Tymczasem, jak po męce Pana Jezusa i śmierci krzyżowej nastąpiło chwalebne zmartwychwstanie, tak i w to wierzyć święcie musimy, że i po naszej polskiej męce i śmierci ofiarnej na krzyżu, nastąpi... chwalebne zmartwychwstanie!... I kto wie, czy te same państwa, które przed laty 140 z górą przybijały wieko naszej trumny narodowej, i z szatańską rozkoszą spuszczały ją do ciemnego grobu zapomnienia, już wnet nie będą zmuszone otworzyć tego grobu i uwolnić tryumfującą Polskę z żałobnej trumny. O, może ten czas już bliski? Może to już teraz nadszedł, o Panie? Może to zaczyna bić godzina naszego wybawienia?... Bo są wszystkie znaki tego stojącego się cudu – i przepowiednie mężów pobożnych a świętych, kochających po Bogu i Jego Matce Najświętszej swoją drogą Ojczyznę aż do szaleństwa niemal – i pokuta narodu, długa i ciężka bardzo, jakiej żaden inny naród nigdy nie przeszedł – i straszna ta dzisiejsza wojna światowa, która, jak okropny orkan, szaleje nad całym niemal światem – a wszak nieprawdaż, o Panie, że najstraszniejsza w dziejach świata zbrodnia, tj. rozbiór Polski, tylko przez najstraszniejszą w świecie karę, tj. wojnę, pomszczoną być może, że największe i najważniejsze dzisiaj w polityce międzynarodowej dzieło, tj. wskrzeszenie Polski, tylko przez największe ofiary dokonany być może...Lecz my wierzymy, o Panie, że nas w tej najważniejszej dla naszego narodu chwili nie opuścisz, że wesprzesz słabe nasze siły, pokonasz i zniweczysz podstępny i nieczyste intrygi naszych nieprzyjaciół – boś Ty wielki i możny, Panie – bo na wieki wielkie imię Twoje – boś (Ty) sprawiedliwy w dziełach Twoich – boś litościwy i miłosierny bardzo, bo nie pragniesz czego innego, tylko sprawiedliwości i prawdy – bo sercem narodu i skruszonym i upokorzonym nie wzgardzisz – bo ten naród powrócił już do Ciebie, Panie, i szczerze po wieki poprzysiągł Ci poprawę – bo już dosyć wylało się naszych łez, spłynęło krwi, zginęło istnień naszych – bo cały naród żebrze dziś z wiarą i nadzieją Twej litości i miłosierdzia: „Przed Twe ołtarze, zanosim błaganie, Ojczyznę, wolność, racz nam zwrócić Panie!”¹⁰³

Po ustaniu działań wojennych został skierowany do klasztoru w Krakowie, gdzie w latach 1919–1930 był gwardianem¹⁰⁴.

W krakowskim kościele nadzorował remonty i konserwację obrazów Franciszka Lekszyckiego oraz czuwał nad pracami przy nowych stallach. Prace re-

¹⁰³ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz Bernardyn i dzieje jego łódzkiej fundacji*, Kraków 1999 s. 63–64.

¹⁰⁴ I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy Pankiewicz (1882–1942). Męczennik za wiarę*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 5.

montowe i administracyjne nie przeszkodziły mu w działalności duszpasterskiej. W Wielkim Poście o. Anastazy Pankiewicz wyjeżdżał do wielu parafii jako rekoлекcjonista i misjonarz. Ponadto był również promotorem III Zakonu św. Franciszka przy krakowskim kościele oraz katechetą w Szkole Przemysłowej w Krakowie przy ul. św. Sebastiana¹⁰⁵.

Podczas pobytu w Krakowie poczynił pewne starania, aby na obrzeżach miasta wybudować dom zakonny, w którym uboga młodzież mogłaby się uczyć i wychowywać. Jednakże z przyczyn zewnętrznych do realizacji tego zamierzenia nie doszło. Ojciec Anastazy nie zrezygnował jednak ze swojego zamierzenia. Już bowiem w 1930 r. uzyskał poparcie biskupa łódzkiego Wincentego Tymienieckiego, który wyraził zgodę na kupienie parceli pod budowę kościoła i szkoły w dzielnicy Doły. Prace posuwały się dość szybko, już bowiem w 1932 r. erygowano tam zakonną rezydencję, w której zamieszkało 3 zakonników – dwóch księży i jeden brat. Natomiast budowa trzypiętrowego gmachu klasztoru i szkoły została zakończona dopiero w 1937 r. Szkoła, czyli prywatne gimnazjum męskie, miała służyć przede wszystkim ubogim dzieciom z rodzin katolickich. W 1939 r. uczyło się w niej 200 chłopców. Obok szkoły powstał niewielki kościół św. Elżbiety.

Pierwsze lata jego pobytu w Łodzi tak wspominał Zygmunt Ciesielski, kierownik pracowni krawieckiej w łódzkim Teatrze im. Stefana Jaracza: *Po raz pierwszy spotkałem się z o. Pankiewiczem u Braci Dolorystów w kościele Dobrego Pasterza. Było to latem w roku 1935. Posługiwałem mu do Mszy. Chodziłem też z nim na „Górkę”, a on opowiadał mi o planach budowy szkoły. Obok wykopanych fundamentów stała szopa. Ojciec spędzał tam całe dni (nocował jednak u Braci Dolorystów) i zajmował się wszystkim głównie jednak nadzorował prace. Obiady gotował mu tam braciszek zakonny. Pamiętam, że plany budowy były przymocowane do znajdującego się w tej szopie stołu; były opatrzone lakową pieczęcią. Widać było wyraźnie – szczególnie, gdy jakiś etap prac udało się zamknąć – jak o. Pankiewicz cieszy się z tego swojego dzieła. Jeśli czasem przyszło coś załatwić – gdzieś w mieście – ojciec zabierał mnie ze sobą (były wakacje, więc miałem dużo czasu), bo Łódź znał słabo. Pamiętam, że pytał mnie na przykład, gdzie jest cegielnia Hausera, a potem jechaliśmy tam – za Żabieniec – i ojciec kupował cegłę na budowę. Oprowadzałem go po mieście. Wszystko to wspominałem z wielką przyjemnością. Ojciec Pankiewicz był bardzo przyjazny i komunikatywny, w rozmowie nie stwarzał dystansu. Można było rozprawiać z nim o wszystkim. Był dość postawny, prosto trzymający się, a ja mały, drobny. Czasami pogłaskał po głowie albo wziął za ramiona i opowiadał, tłumaczył coś. Miał niewątpliwy talent w nawiązywaniu kontaktu z młodymi ludźmi. Namawiał mnie i moich kolegów ministrantów – Tadzia Mickiewicza i Lolka Obolewskiego – byśmy wstąpili do zakonu bernardyńskiego. Ja i Lolek nie zdecydowaliśmy się; mieliśmy już ustalone plany, ale Tadzio – tak. Niestety pół roku po wstąpieniu*

¹⁰⁵ Tamże, s. 5–6.

do Niższego Seminarium zmarł wskutek nieszczęśliwie odniesionych poparzeń. O. Pankiewicz opowiadał nam o tym ze smutkiem, ale dodawał: „Tadziu chciał służyć Bogu i – zobaczcie – jest już u Niego w niebie”¹⁰⁶.

Ojciec Anastazy Pankiewicz oprócz tego, że prowadził działalność duszpasterską i oświatowo-wychowawczą, był również założycielem sióstr antonianek od Chrystusa Króla. Chociaż zgromadzenie to zostało zatwierdzone dopiero 22 grudnia 1959 r. przez ordynariusza łódzkiego biskupa Michała Klepacza, to podwaliny pod jego powstanie dał o. Anastazy Pankiewicz. Kiedy w 1937 r. ukończono budowę gmachu szkolnego, o. Anastazy sprowadził z Włocławka trzy siostry Trzeciego Zakonu św. Franciszka – Józefę Gralczak, Walerię Bakalarską i Władysławę Bartkowiak. Siostry te miały służyć pomocą ubogiej młodzieży. Nieco później dzięki staraniom o. Anastazego siostry nabyły dom na terenie Łodzi i wraz z nim ustaliły cel zgromadzenia, którym była działalność społeczna i charytatywna. Matka Bonawentura Rybczyńska tak opisuje początki Zgromadzenia Sióstr Antonianek od Chrystusa Króla: *Początki Zgromadzenia ... były następujące: Z Włocławka przyjechały do Łodzi we wrześniu 1933 roku trzy siostry – Józefa Galczak, Waleria Bakalarska i Władysława Bartkowiak. Wcześniej należały one do Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy. Było ono Zgromadzeniem, które wtedy dopiero się formowało. Do Łodzi siostry te przyjechały za radą ich spowiednika, księdza Karola Cieślińskiego, aby podjąć tu pracę charytatywną – nieść pomoc biednym rodzinom, a przede wszystkim dzieciom: sierotom i półsierotom. Siostry zamieszkały w wynajętym mieszkaniu w dzielnicy Bałuty, a potem na Marysinie, gdzie matka Franciszka Józefa Galczak, która była hafciarką, założyła hafciarnię. Matka założycielka przyjmowała do hafciarni na naukę dziewczęta, które także trochę pomagały w pracy. Dziewczęta te płaciły za naukę, a uzyskane stąd fundusze służyły siostronom do utrzymania domu i – w miarę możliwości – do wspierania biednych dzieci.*

W roku 1930 przyjechał do Łodzi Ojciec Anastazy Pankiewicz, aby na parceli, zakupionej w dzielnicy Doły, ufundować klasztor Ojców Bernardynów. Ojciec Anastazy poznał wspomniane siostry jeszcze we Włocławku, ponieważ należały one do Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Gdy dowiedział się, że przybyły one do Łodzi i chciały żyć we wspólnocie, a także prowadzić działalność charytatywną, skontaktował się z nimi i wspólnie ułożyli plan dotyczący pracy nowego Zgromadzenia. Ojciec zaproponował, aby siostry kupiły czteropokojowy domek przy ulicy Mariańskiej 3, który akurat chciała sprzedać Pani Rybkowska. Siostry chętnie się na to zgodziły, ponieważ jednak nie miały wystarczającej ilości pieniędzy, Ojciec udzielił im na ten cel pożyczki. W ten sposób we wrześniu 1936 roku siostry znalazły się w pobliżu klasztoru Ojców Bernardynów przy ulicy Spornej. W kupionym domu nie było prądu elektrycznego. Siostry zmuszone były przeprowadzić generalny remont i naprawić ogrodzenie. Wymagało to z ich strony wiele wysiłku.

¹⁰⁶ T. Andrzejewski, *Ojciec Anastazy Pankiewicz i jego szkoła*, s. 1–2 (masz. w posiadaniu autora).

Pracowały jednak z nadzieją, że po zamieszkaniu w tym domu będą mogły lepiej służyć Bogu i ludziom. Wkrótce udało się otworzyć w nowym miejscu pracownię szycia i hafciarstwa. Kiedy wstępowałam do Zgromadzenia, zastałam w domu przy ulicy Mariańskiej kilka młodych osób, które – tak jak ja – chciały tutaj pozostać. Nazwa naszego Zgromadzenia powstała z połączenia dwu propozycji. Matka Franciszka proponowała nazwę Służebnic Chrystusa Króla; a Ojciec Anastazy, który był wielkim czcicielem św. Antoniego z Padwy – Siostry Antonianki. Połączenie obu formuł dało nazwę: Siostry Antonianki od Chrystusa Króla¹⁰⁷.

Dziś charyzmat zgromadzenia został poszerzony. Siostry opiekują się samotnymi matkami i ich dziećmi oraz dziećmi matek pracujących. Prowadzą także gospodarstwa domowe w niektórych instytucjach kościelnych¹⁰⁸.

Wybuch II wojny światowej uniemożliwił dalszy rozwój dopiero co otwartego ośrodka oświatowo-wychowawczego w Łodzi. Ojciec Anastazy jednakże nie zaprzestał swojej duszpasterskiej działalności. W kaplicy cmentarnej sprawował msze święte niedzielne oraz udzielał sakramentów¹⁰⁹.

Wydarzenia z początków okupacji odnośnie do szkoły i o. Anastazego Panikiewicza tak wspomina matka Bonawentura Rybczyńska ze Zgromadzenia Sióstr Antonianek:

2 lutego 1940 roku Niemcy rozpoczęli wysiedlanie bernardyńskiego klasztoru. Był to dzień świąteczny, więc w kościele zebrano się dużo ludzi. O. Anastazy powiedział zgromadzonym o wysiedleniu klasztoru. Poprosił, aby pomóc w przeniesieniu do kościoła różnych rzeczy i sprzętów. Był pewien, że Niemcy nie tkną świątyni. Lecz już po kilku dniach przejęli także kościół. O. Anastazy mógł zamieszkać w domu kierownika cmentarza na Dołach – Pana Bronisława Gralińskiego. Zajął tam mały pokój i otrzymał pozwolenie na odprawienie w kaplicy cmentarnej niedzielnych Mszy św. Brałyśmy w nich udział. Mszę św. w dzień powszedni ojciec mógł odprawiać jedynie w swoim pokoju. Jeden z chłopców, znajdujących się pod naszą opieką, chodził codziennie na tę Mszę, aby służyć jako ministrant. Tylko jemu wolno było w niej uczestniczyć¹¹⁰.

1 kwietnia 1940 r. władze okupacyjne aresztowały o. Anastazego, jednak po przesłuchaniu i dwóch tygodniach przetrzymywania zwolniły go. Jeszcze przez ponad półtora roku o. Anastazy pracował na cmentarzu. Był człowiekiem o silnym charakterze, nie załamywał się taką sytuacją i miał nadzieję na lepsze czasy, o czym przekonuje list do jednego z uczniów szkoły z 1941 r.: *Kochany Kaziu! Pięknie dziękuję ci i za kartkę i za list. Miłą jest zawsze bardzo pamięć ucznia okazywana swemu nauczycielowi. Milszą tem bardziej, jeżeli uczeń wspomina swego nauczyciela z tak dalekiej odległości. Serdecznie ci moje*

¹⁰⁷ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 22–23.

¹⁰⁸ I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 7.

¹⁰⁹ Tamże, s. 8.

¹¹⁰ T. Andrzejewski, dz.cyt., s. 2.

dziecko współczuję, że przechodzisz tyle trudności i przykrości, i tak bardzo odczuwasz twoje rozłączenie z twą rodziną. Osladź sobie swe trudne i przykre chwile tem, że są Polacy, którzy się znajdują w cięższych od siebie warunkach. [...] Trudno! Taki dzisiaj nasz los! Trzeba zaciąć zęby i cierpieć dla idei ...Bóg nas nie opuści! Bóg nam siły doda! Pamiętajmy tylko o Bogu i do Niego sercem naszym często wybiegajmy! Nagroda nasza już bliska! Bliższa niż się może nawet spodziewamy! ... Ta myśl niech Cię krzepi i sił, i wytrwałości dodaje! [...] No! Uszy do góry! Być dobrej myśli, cierpieć i czekać cierpliwie! A przy tem się modlić! [...] O. A. P.¹¹¹.

6 października 1941 r. w Łodzi i okolicy przeprowadzono masowe aresztowania księży. Wtedy również aresztowano o. Anastazego. Matka Bonawentura Rybczyńska tak wspomina moment aresztowania: *W tym czasie byliśmy w stałym kontakcie z ojcem. Przychodził do nas na posiłki, a jeśli nie mógł, zanosiliśmy mu je. Sprzątałyśmy też jego pokój, prałyśmy. I tak było aż do 6 października 1941 roku. Zapamiętałam, jak tego dnia rano Jurek ministrant szybko wrócił z domku na cmentarzu z płaczem, mówiąc, że Ojca nie ma, bo został aresztowany. Jeszcze w roku 1940, pomiędzy 1 a 18 kwietnia, Ojciec był przetrzymywany i przesłuchiwany przez gestapo na ulicy Anstadta. Prawdopodobnie rozmawiano z nim wtedy o sprawach związanych z gimnazjum. W październiku 1941 zostali aresztowani prawie wszyscy księża z Warthegau i przewiezieni do fabryki w Konstancynie, gdzie przebywali prawie przez miesiąc. Wtedy też dwukrotnie próbowałyśmy odwiedzić Ojca Anastazego, ale Niemcy nikomu nie zezwalali na spotkanie z więźniami. Aresztowanych księży wkrótce przetransportowano do obozu w Dachu. O. Anastazy pojechał do Dachu w habitcie. Zawsze nosił habit. Jednak Niemcy odebrali mu go w obozie i przesłali do Łodzi. Habit ten był przechowywany w naszym domu do końca wojny, a potem przekazany Ojcom Bernardynom. O. Anastazy, mieszkając jeszcze w Łodzi, cierpiał na reumatyzm. Bywały dni, że ręce i nogi całkowicie odmawiały mu posłuszeństwa. Już po wojnie dowiedziałam się od księdza Stefana Stępnia, który również był więziony w Dachu, że prawdopodobnie właśnie ten reumatyzm stał się pośrednim powodem śmierci Ojca. Gdy nie mógł już pracować, został przewieziony do szpitala obozowego...¹¹².*

Jerzy Kaźmierczak, więzień obozu w Dachu tak wspomina spotkanie w obozie z o. Anastazym Pankiewiczem:

...W nocy z 13 na 14 maja 1940 r. zostałem aresztowany i wywieziony do obozu w Dachu ...Pewnego dnia – mogło to być na początku 1941 r., gdy wracaliśmy z pracy na obiad, szedłem po prawej stronie kolumny przy magazynie odzieży, zauważyłem stojącą grupę, ok. 20 do 30 osób w cywilnych ubraniach, a kilka z nich miało na sobie strój zakonny. Kiedy znalazłem się na ich wysokości, z grupy tej wystąpił zakonnik i zaczął ręką nas błogosławić. – Wyciągniętą ręką robił

¹¹¹ Tamże, s. 2–3.

¹¹² Tamże, s. 3.

w naszym kierunku znak Krzyża św. Natychmiast poznałem w tym zakonniku o. Pankiewicza ... Nie wiem co o. Pankiewicz wtedy myślał. Wiem natomiast, że nasz widok zrobił na nim duże wrażenie, że musiał nam współczuć, że chciał nam dać to, co miał najlepszego – znak Krzyża św. Wiem również, że zachowaniem swym, swoją postawę mógł przeplacić życiem ... O. Pankiewicza widziałem jeszcze raz, ale tylko z daleka, za drutami bloków „księżowskich” w promieniach zachodzącego słońca widziałem jego wyprostowaną sylwetkę, siwiutką głowę, twarz jasną, wychudzoną, ale rozpromienioną i pełną godności. Mogło to być wiosną 1942 r., tj. krótko przed wywiezieniem transportem inwalidzkim i zagazowaniem...¹¹³.

Tam 10 maja 1942 r. przyłączono go do transportu inwalidów. W relacji o. Emil Seroka tak opisuje pobyt o. Anastazego obozie w Dachu:

Podobnymi torami, jak wszystkich pozostałych księży łódzkiego transportu – starszych i inwalidów, potoczyły się ostatnie tygodnie życia o. Pankiewicza. Do Dachy, mimo około sześćdziesiątki, przyjechał w dość dobrym jeszcze zdrowiu. Nagła zmiana warunków, praca na zimnie i brak dostatecznego wyżywienia osłabiły go. Ulegając jednak ogólnej początkowo psychozie, że inwalidów czeka lepszy los, że przecież jest rzeczą niemożliwą, by Niemcy tylu ludzi chcieli zgładzić w nagły sposób – nie bronił się i został wciągnięty na listę inwalidzką. Może byłby mógł uniknąć transportu, ale poddał się, powtarzając: „Niech się dzieje wola Boża!”. Mieszkał na bloku 28, na izbie przeznaczony dla inwalidów. Wyjechał z jednym z pierwszych księżowskich transportów 4 czy 6 maja, nie pamiętam dokładnie ... W dziesięć dni później przysła wiadomość, że o. Anastazy Pankiewicz i brat Władysław Gorczyński zmarli i „pomoc lekarska nie była w stanie uratować im życia”. Pamiętam, jak dziś, ten pogodny dzień i popołudnie, kiedy wyprawdzono ich z bloku. Szli wolnym, poważnym krokiem, obsypani siwizną. Lekko uśmiechnięci zмирzali spokojnie w kierunku bramy obozowej. Zbliżyłem się do mojego kochanego o. Misjonarza [Pankiewicza – dod. red.], by go pożegnać na zawsze, bo nie wierzyłem w pogłoski i domysły. Wiedziałem, że oni jadą na pewną śmierć w komorze gazowej. Pamiętam tę chwilę. Ścisnął mnie i pocieszając żegnał. Łzy cisnęły mi się do oczu, ale nie byłem w stanie powiedzieć mu, że się już ostatni raz widzimy na ziemi. Ścisnąjąc mu dłoń czułem, że ścisną dłoń męczennika niemieckiej podłości. Zginął bowiem, jak tylu innych, śmiercią męczeńską, dusząc się w straszliwym gazie, w drodze do Boga¹¹⁴.

Wraz z grupą liczącą 60 osób, wśród których było 13 księży, został 20 maja 1942 r. wywieziony z obozu w Dachau. Po kilku godzinach jazdy transport dotarł do Hartheim koło Linzu w Austrii, gdzie Niemcy dokonali zbrodni na więźniach, dusząc ich gazem spalinowym¹¹⁵.

¹¹³ W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 53.

¹¹⁴ Tamże, s. 53–54.

¹¹⁵ I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 8–9.

20 listopada 1998 r. Kongregacja podsumowała dyskusję teologiczną o męczeństwie 108. Sług Bożych II wojny światowej. Beatyfikacji nowych 108. męczenników dokonał 13 czerwca 1999 r. w Warszawie Ojciec Święty Jan Paweł II. W homilii powiedział m.in.:

Dziś właśnie świętujemy zwycięstwo tych, którzy w naszym stuleciu oddali życie doczesne dla Chrystusa, aby osiąść je na wieki w Jego chwale. Jest to zwycięstwo szczególne, bo dzielą je duchowni i świeccy, młodzi i starzy, ludzie różnego pochodzenia i stan. Pośród nich jest arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski, pasterz diecezji płockiej, zamęczony w Działdowie; jest biskup Władysław Goral z Lublina torturowany ze szczególną nienawiścią tylko dlatego, że był biskupem katolickim. Są kapłani diecezjalni i zakonni, którzy ginęli, gdyż nie chcieli odstąpić od swojej posługi i ci, którzy umierali, posługując współwięźniom chorym na tyfus; są umęczeni za obronę Żydów. Są w gronie błogosławionych bracia i siostry zakonne, którzy wytrwali w posłudze miłości i w ofiarowaniu udręk za bliźnich. Są wśród tych błogosławionych męczenników również ludzie świeccy. Jest pięciu młodych mężczyzn ukształtowanych w salezjańskim oratorium; jest gorliwy działacz członek Akcji Katolickiej, jest świecki katecheta zamęczony za swą posługę i bohaterska kobieta, która dobrowolnie oddała życie w zamian za swą brzemienną synową. Ci błogosławieni męczennicy i męczennice wpisują się w dzieje świętości Ludu Bożego pielgrzymującego od ponad tysiąca lat po polskiej ziemi. Jeśli dzisiaj radujemy się z beatyfikacji stu ośmiu męczenników duchownych i świeckich, to przede wszystkim dlatego, że są oni świadectwem zwycięstwa Chrystusa – darem przywracającym nadzieję. Munire digneris me, Domine Jesu Chryste [...], signo sanctissimae Crucis tuje: ac concedere digneris mihi [...] ut, sicut hanc Crucem, Sanctorum quorum reliquiis refertam, ante pectus memu teno, sic temper Monte et memoria passionis, et sanctorum victoris Martyrum – oto modlitwa, jaką odmawia biskup zakładający krzyż pectoralny: Racz mnie umocnić, Panie, znakiem Twego krzyża i spraw, abym tak, jak ten krzyż z relikwiami świętych noszę na swojej piersi, tak zawsze miał w myśli i pamięć męki Twojej i zwycięstwo, jakie odnieśli Twój męczennicy. Dziś czynię te wezwanie modlitwą całego Kościoła w Polsce, który niosąc od tysiąca lat znak męki Chrystusa, wciąż odradza się z posiewu krwi męczenników i żyje pamięcią zwycięstwa, jakie oni odnieśli na tej ziemi. Gdy bowiem dokonujemy tego uroczystego aktu, niejako odżywa w nas wiara, że bez względu na okoliczności, we wszystkim możemy odnieść pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował (por. Rz 8, 37). Błogosławieni męczennicy wołają do naszych serc: Uwierzcie, że Bóg jest miłością! Uwierzcie na dobre i na złe! Obudźcie w sobie nadzieję! Niech ta nadzieja wyda w was owoc wierności Bogu we wszelkiej próbie! Raduj się, Polsko, z nowych błogosławionych: Reginy Protmann, Edmunda Bojanowskiego i 108 Męczenników. „Spodobalo się Bogu wykazać przemożne bogactwo Jego łaski na przykładzie dobroci twoich synów i córek w Chrystusie Jezusie” (por. Ef 2, 7). Oto bogactwo Jego łaski, oto fundament naszej niewzruszonej ufności w zbawczą

*obecność Boga na drogach człowieka w trzecim tysiącleciu! Jemy niech będzie chwala na wieki wieków. Amen*¹¹⁶.

Życie błogosławionego Anastazego Pankiewicza przepojone było żarliwą wiarą. Mimo wielu trudności zawsze wierzył w pomoc Bożą i realizację swoich życiowych planów. W życiu zakonnym i w pracy duszpasterskiej oraz oświatowo-wychowawczej wykazywał wielkie zaangażowanie, cierpliwość i wewnętrzny spokój, a w kontakcie z drugim człowiekiem okazywał dobroć i zyczliwość. Swym życiem dał świadectwo, że uczeń Chrystusa powinien nie tylko zachować wiarę i żyć nią, ale także wyznawać ją, odważnie świadczyć o niej i ją szerzyć.

Arcybiskup Władysław Ziółek podczas dziękczynienia za akt beatyfikacji błogosławionego Anastazego Pankiewicza, w niedzielę 20 czerwca 1999 r. w wygłoszonym słowie Bożym w kościele Ojców Bernardynów w Łodzi powiedział m.in.: *Powodem naszego zgromadzenia się dzisiaj w tutejszej łódzkiej świątyni Ojców Bernardynów jest szlachetna inicjatywa dziękczynna. Pragniemy podziękować Bogu, że za apostolską posługą Ojca Świętego Jana Pawła II, papieża rodem z Polski, wśród owych 108 męczenników za wiarę był ojciec Anastazy Jakub Pankiewicz, kapłan, który należał do Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych, nazwanej w Polsce Prowincją Ojców Bernardynów. Tu, gdzie się znajdujemy: świątynia, klasztor i szkoła to dzieło błogosławionego Anastazego. Jego też dziełem jest istniejące u nas żeńskie Zgromadzenie Zakonne Sióstr Antonianek od Chrystusa Króla, które założył wespół z siostrą Franciszką Józefą Galczak.*

W bardzo młodej wtedy diecezji łódzkiej, w mieście na wskroś robotniczym, naznaczonym przez problemy ludzi ciężkiej pracy, przez niedolę ubóstwa mieszkańców rozrastającego się miasta, obecność człowieka o duchowości franciszkańskiej, zatroskanego o wychowanie i formację chrześcijańską chłopców i dziewcząt zaniebanych i częstokroć opuszczonych, zdanych od najmłodszych lat na pastwę okrutnego losu, było nieocenionym skarbem. Zwłaszcza dlatego, że ojciec Anastazy Pankiewicz dał łodzianom nie tylko swoją obecność, ale ponad wszystkim był w najpełniejszym rozumieniu świadkiem Jezusa Chrystusa.

Tego Łodzi było potrzeba – autentycznego świadka Chrystusa, gotowego do pójścia za Panem wszędzie, aż – tak jak on – do Dachy, aż na męczeńską śmierć.

Tego nie tylko kiedyś było Łodzi potrzeba, tego – to znaczy autentycznych świadków Chrystusa – Łódź wciąż, do dziś i coraz bardziej potrzebuje... Przecież błogosławiony ojciec Anastazy Pankiewicz nie był człowiekiem z odległej epoki. Żaden ze 108 nowych błogosławionych nie należał do przeszłości. Oni wszyscy, tak jak jeszcze niejedni z dziś żyjących, zaznali tragedii drugiej wojny światowej. Ale potrafili z tą tragedią spotkać się po chrześcijańsku. Tragizm wojny był bar-

¹¹⁶ *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka do Ojczyzny Jana Pawła II. 5–17 czerwca 1999 r. Homilie, przemówienia, komentarze, Kraków 1999, s. 193–194.*

dzo wielki, ale jeszcze większe, i jakże świetlane było świadectwo tych błogosławionych świadków wiary...

Takim człowiekiem, takim świadkiem Chrystusa był błogosławiony ojciec Anastazy, który zrosł się z ziemią łódzką. Nie zaznał tutaj rozkosznego losu. Trudno tu było ludziom zaznawać ziemskich dostatków i pomyślności. Zawsze w Łodzi było o to trudno. Ale dzięki Bogu znajdowali się tutaj tacy, jak ojciec Anastazy, którzy nie ziemskich rozkoszy szukali, lecz prawdy i życia w prawdzie ...

Bracia i Siostry, nasza dzisiejsza obecność wśród łódzkiej wspólnoty bernardyńskiej ma sens i będzie w przyszłości mieć sens, jeśli spełnimy pewne warunki: jeśli pochylimy się, żeby obfity plon z ewangelicznego ziarna rzuczonego w naszą ziemię zacząć zbierać. Bo plon jest po to, żeby go zbierać. Ten plon wzrósł szybko. Ale nie wolno nam go nie zacząć zbierać. Nie kiedyś, w przyszłości, w następnym pokoleniu, ale już dziś, bez najmniejszej zwłoki. Żeby spełnić do końca misję, jaką tutaj zaczął ojciec Anastazy, musimy wziąć sobie głęboko do serca, to co Ojciec Święty powiedział w Sopocie, a co ponownie przytoczyć muszę: „Dzisiaj potrzeba światu i Polsce ludzi mocnych sercem, którzy w pokorze miłują, błogosławiają, a nie złorzeczą, i błogosławieństwem ziemię zdobywają”. Te3go potrzeba światu i Polsce, tego potrzeba naszej umiłowanej, ale wciąż zbiedzonej Łodzi. Potrzeba jej świętych rąk ludzkich jak ręce błogosławionego ojca Pankiewicza, które brutalnie mu odcięto, gdy wyciągały się do bliźnich, żeby im pomóc...”¹¹⁷.

Obecnie zakonnicy zaangażowani są przede wszystkim w duszpasterstwo przy swoim kościele (głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów św., odprowadzanie nabożeństw, prowadzenie organizacji religijnych, prowadzenie katechizacji). Od 1978 r. do tych obowiązków duszpasterskich doszła praca parafialna, przy kościele bowiem erygowano parafię pod wezwaniem św. Elżbiety Węgierskiej. Parafia liczy ok. 12 tys. wiernych. Zakonnicy angażują się ponadto w pracę poza swoim kościołem, podejmują przede wszystkim pracę rekolekcyjno-misyjną.

BERNARDYŃSKI KOMPLEKS KLASZTORNO-KOŚCIELNY W PIOTRKOWIE TRYBUNALSKIM

Zanim powstał kościół i klasztor Ojców Bernardynów w Piotrkowie Trybunalskim, sami zakonnicy byli już znani w mieście, do którego przybywali jako kwestarze z niedalekiej Warty. Wtedy już zakonnicy spotkali się z propozycją ze strony proboszcza i wiernych, aby nie tylko przyjeżdżali do miasta jako kwestarze, ale żeby również zaangażowali się w pracę duszpasterską, a zwłaszcza w

¹¹⁷ Homilia arcybiskupa Władysława Ziółka, wygłoszona 20 czerwca 1999 r. podczas mszy świętej dziękczynnej za beatyfikację o. Anastazego Pankiewicza (masz. w posiadaniu autora).

przepowiadanie słowa Bożego. Owe zaproszenie zostało przyjęte przez zakonników i przez blisko 30 lat bernardyni stali się bardzo popularnymi kaznodziejami w Piotrkowie Trybunalskim¹¹⁸.

Fundacja bernardyńska w Piotrkowie doszła do skutku dzięki, zamożnej rodzinie szlacheckiej Starczewskich z województwa sieradzkiego. Początkowo główny fundator Florian Starczewski (później jego bracia: bp płocki Stanisław i Wawrzyniec, kanonik krakowski) chciał ufundować zakonnikom klasztor w Drużbicach koło Bełchatowa w swych dobrach dziedzicznych. Jednakże za radą starszego brata – o. Leonarda Starczewskiego, który wówczas pełnił urząd prowincjała u bernardynów, odstąpił od tego pomysłu. Zakupił odpowiedni plac w Piotrkowie, który był wtedy ważnym ośrodkiem życia politycznego i społecznego. Fundacja została przyjęta ze strony władz zakonnych w 1624 r. przez wspomnianego prowincjała o. Leonarda Starczewskiego, który jeszcze w tymże roku wysłał do Piotrkowa dwóch ojców – Pawła z Radomska i Mateusza z Piotrkowa. Zadaniem zakonników było zbudowanie w krótkim czasie drewnianego klasztoru i kościoła. Przychylnie nastawiony do zakonników arcybiskup gnieźnieński Henryk Firlej zezwolił oficjalnie 5 maja 1625 r. na osiedlenie się bernardynów w mieście. Prace przy budowie posuwały się szybko i już 1 czerwca 1625 r. odbyła się uroczystość wprowadzenia bernardynów. Poświęcenie kościoła odbyło się 13 lutego 1626 r., którego z upoważnienia arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Wężyka dokonał tego brat fundatora Wawrzyniec Starczewski, kanonik krakowski¹¹⁹.

Prace nad wzniesieniem murowanego kompleksu klasztorno-kościelnego rozpoczęto w Piotrkowie w 1632 r. Nowy, jednonawowy, wybudowany w stylu wczesnobarokowym, murowany kościół został poświęcony w 1642 r. Ołtarz główny poświęcony został Krzyżowi Świętemu¹²⁰.

Zespół klasztorno-kościelny usytuowany został w trudno dostępnym miejscu poza murami miejskimi, od strony zachodniej i południowej otoczony był murem i basztami¹²¹.

Zakonnicy piotrkowscy bardzo gorliwie zaangażowali się w pracę duszpasterską, dlatego zyskali uznanie wśród wiernych. Zakonnicy, podobnie jak w innych kościołach zakonnych, odprawiali msze święte, nabożeństwa, głosili kazania, słuchali spowiedzi, szerzyli kult Męki Pańskiej oraz świętych franciszkańskich, a zwłaszcza św. Antoniego z Padwy i św. Franciszka. Prowadzili również organizacje religijne: Trzeci Zakon św. Franciszka, Bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP, Bractwo Matki Bożej Szkaplerznej, Bractwo św. Anny i Bractwo św. Michała. W sposób szczególny promowali kult maryjny, który w

¹¹⁸ K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 258.

¹¹⁹ Tamże, s. 259; W. Murawiec, *Piotrków Trybunalski*, w: *Schematyzm Prowincji...*, s. 93.

¹²⁰ K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski...*, s. 259–260.

¹²¹ W. Murawiec, *Piotrków Trybunalski...*, s. 93.

całym zakonie franciszkańskim od samego początku ma fundamentalne znaczenie. Przedmiotem kultu wiernych w Piotrkowie był zachowany do dzisiejszego dnia cudowny obraz Matki Bożej Pocieszenia, wykonany na desce przez nieznanego z imienia i nazwiska kleryka bernardyńskiego. Wspomnieć trzeba, iż obraz odbierał cześć już w pierwszym drewnianym kościele. Był czczony nie tylko przez mieszkańców Piotrkowa i okolicznych miejscowości, ale również przez szlachtę, która przybywała do miasta na czas trwania trybunału koronnego. Cudowność obrazu potwierdza wielka liczba zgromadzonych wot, które są darem wiernych dla Matki Bożej za pośrednictwem w otrzymaniu łaski od Boga¹²².

Ważne miejsce w pracy zakonników zajmowała praca nad nawracaniem protestantów. Zajmowali się tym profesorowie zakonnego studium oraz kaznodzieje, czego przykładem może być fakt, iż w latach 1728–1852 zapisano 60 konwersji na katolicyzm¹²³.

Zakonnicy angażowali się również w działalność patriotyczną podczas powstania listopadowego (1830–1831), manifestacji patriotycznych (1861–1862) i powstaniu styczniowym (1863–1864). Nie tylko użyczali klasztoru na miejsce licznych spotkań przywódców ruchu wyzwolenczego, lecz również byli kapelanami w oddziałach wojskowych oraz wstępowali w szeregi powstańców jako żołnierze¹²⁴.

W wyniku nieprzychylniej polityki zaborców klasztor piotrkowski został skasowany w 1864 r. Bernardyni powrócili do Piotrkowi Trybunalskiego w czasach już niepodległej Polski, w 1922 r., po 58 latach nieobecności¹²⁵.

Obecnie bernardyni pełnią obowiązki kapelanów szpitala i aresztu śledczego, głoszą misje i rekolekcje, pracują w katechizacji młodzieży, prowadzą duszpaństwo młodzieżowe oraz organizacje religijne: Franciszkański Zakon Świecików, Arcybractwo Straży Honorowej, Rodzinę Katyńską i Stowarzyszenie Wierni Bogu i Rzeczypospolitej. Szczególne miejsce w pracy dzisiejszej wspólnoty zakonnej odgrywa działalność charytatywna, którą obejmuje się najbiedniejszych, a zwłaszcza dzieci i młodzież¹²⁶.

¹²² K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski...*, s. 261. Przypomnieć warto, iż podczas pobytu Ojca Świętego Jana Pawła II w Kalwarii Zebrzydowskiej 19 sierpnia 2002 r. zostały poświęcone korony dla Matki Bożej Piotrkowskiej. Koronacja odbyła się w czerwcu 2002 r.

¹²³ K. Grudziński, *Piotrków Trybunalski...*, s. 261.

¹²⁴ Tamże, s. 262.

¹²⁵ W. Murawiec, *Piotrków Trybunalski...*, s. 93.

¹²⁶ Tamże, s. 94.

ZAKOŃCZENIE

Nakreślona historia bernardynów na przestrzeni ponad pięciu wieków, świadczy o tym, że zakonnicy potrafili być blisko spraw ważnych w społeczeństwie i tych pozornie drobnych. Wydali również wielu błogosławionych: Władysława z Gielniowa¹²⁷, Szymona z Lipnicy¹²⁸, Anastazego Pankiewicza¹²⁹, sługę Bożego Rafała z Proszowic¹³⁰. Świętym Bernardynem, który wprowadził ich w III tysiąclecie chrześcijaństwa jest św. Jan z Dukli¹³¹, którego Jan Paweł II kanonizował w Krośnie 10 czerwca 1997 r.

¹²⁷ T. Lozańska-Czajkowska, *Błogosławiony Władysław z Gielniowa. Patron Polski i Litwy, kompozytor i autor polskich pieśni religijnych (ok. 1440–4 maja 1505)*, Warszawa 1992, s. 13 nn.

¹²⁸ R. Gustaw, K. Grudziński, *Błogosławiony Szymon z Lipnicy*, Kalwaria Zebrzydowska 1988, s. 13 nn.

¹²⁹ I. Rusecki, *Błogosławiony Anastazy...*, s. 4 nn.

¹³⁰ I. Rusecki, *Klasztor i kościół Ojców Bernardynów w Warcie*, s. 39 nn.

¹³¹ H. E. Wyczawski, W. Murawiec, *Święty Jan z Dukli (ok. 1414–1484)*, Kalwaria Zebrzydowska 1997, s. 35 nn.

KS. ANTONI JUST
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

VERS LA FOI ADULTE

L'entrée dans l'âge mûr entraîne des transformations profondes du caractère et peut avoir aussi de lourdes répercussions sur la foi. Cet âge voit l'éveil du sens du réel. L'homme de 20 à 30 ans n'a plus pour tâche principale de se faire lui-même, mais de réaliser quelque chose autour de lui. L'inefficacité dont il avait souffert à l'âge précédent une l'inconsistance de sa personnalité, il la ressent maintenant face aux obstacles que le monde extérieur oppose à son action. Adolescent, tout semblait possible, et il rêvait d'une action à la dimension du monde entière. Homme, il se voit obligé de se spécialiser et de travailler péniblement pour des résultats limités.

La première constatation de l'âge mûr est donc celle de la dureté des choses. Si l'adolescence est facilement idéaliste, l'âge mûr est réaliste.

La constatation des limites cause souvent chez celui qui l'éprouve, un désenchantement ou un durcissement qui se traduisent dans le regard.

La manière d'agir se transforme: elle n'est plus un rêve, mais une lutte. L'homme n'a plus le loisir de s'y contempler, il doit se fixer sur les résultats acquis et sur les efforts encore nécessaires. Il fait l'apprentissage de la ténacité et du travail obscur.

Adolescent centré sur lui-même, il projetait autour de lui son rêve d'absolu et voyait en certains hommes l'idéal qu'il cherchait lui-même à atteindre.

Adulte autour de lui, il rencontre le mal et cette découverte le rend facilement amer. Il observe de nouveau ces hommes et il le trouve aux prises avec des situations analogues aux siennes; il constate en eux des compromissions, des lâchetés ou simplement des défauts. L'absolu, qu'il avait placé en eux s'écroule brusquement et il est tenté de penser que tout idéal est un rêve impossible.

Un égoïsme systématique endurci par l'âpreté de la lutte, tend à se développer en lui. Parfois même s'instaure une hypocrisie consciente, jugée nécessaire pour réussir dans le monde.

Il faut ajouter à ce tableau la transformation de l'amour, qu'amène souvent le mariage. Après l'idylle mené au cours de l'adolescence, les premières années de mariage font reconnaître les incompatibilités de caractère.

Elles manifestent non seulement dans les ménages malheureux mais également dans les autres, qu'une large zone de la vie personnelle échappe à la mise en commun. En pleine lutte, l'homme se retrouve seul. Il n'a d'autre soutien que sa volonté dont il connaît la fragilité, aussi aspire-t-il sans s'en rendre compte, en général, à resserrer les liens qui l'unissent au transcendant. C'est ici que la foi doit trouver son point d'insertion. Un nouvel "organisme spirituel" doit se reconstituer sur d'autres fondements.

En effet l'idéal de charité et de vie pleine qui avait soutenu l'adolescence se dissipe devant les nécessités de la lutte quotidienne. La constatation du mal dans sa propre vie (souffrances, difficultés, échecs, fatigues) et dans les autres (malhonnêteté, hypocrisie, dureté) peut rendre l'homme insensible à l'action de la Providence et de la grâce.

Le don de soi-même peut apparaître impossible ou inutile. L'efficacité dans la lutte pour la vie passe au premier plan. L'attention, toute absorbée par les techniques de succès, n'est plus disponible pour la parole de Dieu. Enfin le poids de la chair commence à se faire sentir, des difficultés des rapports conjugaux donnent l'impression du péché inévitable et permanent et font hésiter devant la pratique sacramentaire. L'homme accepte alors souvent sa médiocrité et ne regarde plus que des objectifs immédiats. La grandeur qui se présentait à lui pendant l'adolescence sous la forme de l'appel à la vie parfaite, est recherché maintenant par l'ambition.

Il y a cependant, en face de ces aspects négatifs des traits positifs du caractère de l'homme adulte qui le prédisposent à la foi. Ils se ramènent tous à la conscience qu'il prend de sa responsabilité. Entrer dans la vie adulte signifie accepter des responsabilités. L'action de l'adolescence est ouverte à l'infini, mais elle n'a pas de conséquences; celle de l'adulte commande la vie de plusieurs. Il le sait, c'est pourquoi il agit sérieusement. Il porte une mission. L'adulte ne s'affermira dans la foi, que dans la mesure où il aura conscience d'une responsabilité dans l'Eglise. C'est ce que les mouvements d'Action Catholique Adulte ont bien compris. En proposant aux hommes et aux femmes des tâches à accomplir pour le Royaume de Dieu, ils placent leur foi sur le plan qui occupe leur vie, celui de l'action efficace. Ce qui stimule le sens de la responsabilité, ce sont en général les responsabilités familiales. Elles peuvent être, elles aussi dans le désert du "réalisme" l'occasion d'un „rafraîchissement“ de la vie chrétienne.

Rendu incapable par la quête de l'utile de trouver le mystère dans les réalités sur lesquelles s'exerce son travail, l'homme le découvre avec étonnement dans sa femme et surtout dans ses enfants. Ces petites êtres, qui lui sont livrés et qu'il doit faire vivre, portent en eux un infini qui le déconcerte. En les voyant se développer, il se détend de sa dureté et se rappelle le „jardin fermé“ où Dieu l'attend.

Le sentiment de la responsabilité donne aussi une vive conscience du mal. L'homme retrouve ainsi le sens de la loi de Dieu et celui du péché, et il éprouve le désir du pardon.

Enfin l'âpreté de la lutte et l'impossibilité d'une communion totale dans le mariage donnent à l'homme un sens très vif de sa solitude. Il comprend qu'il ne peut pas se soutenir dans l'existence uniquement par lui-même. Il est prêt alors à se tourner vers Dieu. La dureté dans laquelle l'adulte s'enfonce chaque jour davantage peut le préparer à mieux entendre l'enseignement des béatitudes.

Et s'il reconnaît dans cet appel, la réponse à ses aspirations et veut s'en nourrir il s'orientera vers une vie de foi pleinement adulte.

W KIERUNKU DOJRZAŁEJ WIARY

Streszczenie

Wiara, tak jak całe życie ludzkie, ulega wielorakim przemianom. Wejście w wiek dojrzały zapoczątkowuje transformacje w zakresie: charakteru, zachowania i postaw, a także w dziedzinie wiary. O ile wiek młodości jest na ogół czasem idealizmu, o tyle wiek dojrzały jest czasem realizmu.

Wejście w życie dorosłe oznacza akceptację odpowiedzialności na poziomie pracy zawodowej, życia rodzinnego oraz życia religijnego. Ażeby odpowiedzieć na powyższe odpowiedzialności, człowiek dorosły rozumie, iż nie może liczyć wyłącznie na samego siebie. Jest „gotów”, aby zwrócić się ku Bogu.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK
Łódź

KATECHEZA PODSTAWOWĄ FORMĄ PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO W KOŚCIELE

Eklezyjalne ukierunkowanie katechezy w świetle
teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego
Część I

WPROWADZENIE

Pismo Święte bardzo wyraźnie ukazuje nam, jakie ma znaczenie i jaką pełni rolę słowo Boże w całej historii zbawienia. Najkrócej można powiedzieć, że słowo Boże oznacza przemawianie Boga do człowieka. Bóg Biblii jest Bogiem żywym, który nawiązuje kontakt, dialog z człowiekiem, w wieloraki sposób wpływa na niego, wzywa go do odpowiedzi oraz kształtuje wspólnotę Kościoła¹. W całej historii myśli teologicznej zastanawiano się nad rolą i znaczeniem głoszenia słowa Bożego w Kościele. Pojawiały się pytania, czy jedynym zadaniem głoszenia słowa Bożego jest przekazywanie treści? Czy tak jak sakramenty, również przepowiadane słowo jest też źródłem łaski?²

¹ W. Łydka, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologiczny*, pr. zbior. pod red. A. Zuberbiera, t. II, Katowice 1989, s. 240–241; por. S. Moysa, *Słowo Boże*, w: *Katolicyzm A–Z*, pr. zbior. pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 343–345; B. Nadolski, *O pełniejsze uczestniczenie w liturgii słowa*, „Katecheta” 21 (1977), s. 251–252.

² „W okresie przedsoborowym nastąpił prawie całkowity rozdział między duszpasterstwem słowa i duszpasterstwem sakramentów. Sakramenty traktowano jako źródła łaski, słowo zaś jako pouczenie dogmatyczne i moralne, a także jako zachętę do korzystania z owych środków zbawienia. Związek więc wydaje się zewnętrzny. Zagadnienie, czy słowo jest lub może być źródłem łaski, było rozpatrywane już w średniowieczu. Pewna grupa teologów tego okresu uważała głoszenie słowa za okazję udzielania łaski przez Boga, ale bez bezpośredniego wpływu. Według św. Tomasza natomiast głoszenie słowa spełnia nieco większą rolę, a mianowicie przygotowuje człowieka na przyjęcie łaski, pobudzając nadprzyrodzoną cnotę wiary, otrzymaną na chrzcie. W tej drugiej teorii związek głoszenia słowa Bożego z otrzymaniem łaski jest o wiele bardziej wewnętrzny, ale niemniej słowo samo ze siebie skuteczne nie jest. Problem skuteczności nadprzyrodzonej słowa nabrał specyficznego kolorytu w okresie potrydenckiej dyskusji z protestantami. Katolicy, broniąc znaczenia

Bogactwo treści, które ma i którego nośnikiem jest słowo Boże, Pismo Święte ukazuje w wielu ściśle ze sobą połączonych znaczeniach³. I tak hebrajskie *dabar* w swojej treści zawiera siłę działania, domagania się, czy też samo działanie. Zatem nie jest to jakaś idea abstrakcyjna i statyczna⁴, lecz poznawcza i dynamiczna⁵. Podobną treść zawiera w greckim tłumaczeniu *logos* w Nowym Testamencie (Hbr 4, 12; 1 Tes 1, 13; J 1, 3)⁶. Jednakże w Nowym Testamencie słowo *logos* nabiera szczególnego znaczenia, zwłaszcza w odniesieniu do drugiej Osoby Boskiej – Jezusa Chrystusa. Zawiera ono w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, jak i do każdego słowa, oprócz czynnika twórczego i dynamicznego, również czynnik objawiający⁷. Natomiast S. Moysa mówi, że słowo jest narzędziem

sakramentów w życiu Kościoła, zaniedbali dalszego badania tej skuteczności słowa”, J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior. pod red. H. Bogackiego, S. Moysy, Poznań 1968, s. 591.

³ Por. W. Łydka, dz.cyt., s. 240–243.

⁴ J. Charytański, dz.cyt., s. 591–592.

⁵ „Wyrażenia mówiące o słowie Bożym w Starym Testamencie mają szczególne zabarwienie pojęciowe, związane ze znaczeniem hebrajskiego wyrazu *dabar* – słowo. Wyraz ten zawiera w sobie podwójny element. Wchodzi weń przede wszystkim element poznawczy, idea – nazwa rzeczy. Przez *dabar* jakiejś rzeczy wyraża się sama rzecz. Kto uchwycił *dabar* jakiejś rzeczy, uchwycił rzecz samą. *Dabar* nie da się oderwać od rzeczy, którą wyraża. Wyraz *dabar* odnosi się też do człowieka – jest wyrazem jego osobowości. W zależności od niej słowa człowieka będą albo puste i nic nie znaczące, albo będą wywoływały poważne skutki. Stąd pochodzi drugi element zawarty w hebrajskim pojęciu *dabar*: element dynamiczny. Kto mówi, ten równocześnie działa; każde bowiem słowo jest naładowane energią, której doświadcza słuchający. Stary Testament wyraźnie podkreśla, że ten podwójny element jest także zawarty, a właściwie przede wszystkim zawarty, w słowie Bożym. Bóg przez swoje słowo podaje ludziom pewne prawdy, ale też przez swoje słowo równocześnie działa: kształtuje rzeczywistość. W słowie okazuje się Boża wszechmoc. W słowie Bożym przejawia się olbrzymia siła, której nic nie potrafi się przeciwstawić. A zatem słowo Boże staje się w ten sposób wyrazem owego *mysterium tremendum*, tajemnicy wzbudzającej grozę. [...] Wydawałoby się, że w tak wyrażonym twórczym całkowicie zanika element poznawczy, pozostaje zaś tylko element dynamiczny. A jednak tak nie jest. Przez akt stworzenia Bóg także objawia się w jakiś sposób istotom rozumnym. Wszelkie stworzenia noszą w sobie ślady Boga, który może być z nich poznany siłami samego rozumu ludzkiego. Element poznawczy istnieje więc i w samym słowie twórczym, choć jego znaczenie jest wyraźnie zmniejszone”. Por. S. Moysa, *Z problematyki teologii słowa Bożego*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, pr. zbior. pod red. M. Finkego, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 495–496.

⁶ „Natomiast ruch biblijny jak również ruch liturgiczny zwróciły uwagę teologów na istotne znaczenie słowa w życiu Kościoła. [...] Toteż jedni autorzy przypisują głoszeniu słowa moc udzielania łaski, ale tylko aktualnej. Łaska uświęcająca byłaby w tej teorii owocem tylko sakramentów. Inni, nie przyjmując tak ścisłego rozgraniczenia między łaską uświęcającą a łaską aktualną, przypisują głoszeniu słowa działanie analogiczne do działania sakramentów”, J. Charytański, dz.cyt., s. 591–592.

⁷ „Istotę słowa Bożego stwarzającego świat naświetla bliżej analiza Janowego pojęcia »Logosu«, które się najściślej łączy z wyżej przytoczonym pojęciem słowa. Ideę »Logosu« próbowano wyprowadzić z helleńskiego synkretyzmu, w szczególności z nauki Filona, gdzie »logos« jest jakimś pośrednim bytem między Bogiem i człowiekiem. Dzisiaj nawet protestanci egzegeci, nie odrzucając całkowicie wpływów helleńskich, twierdzą, że głównych źródeł dla Janowego pojęcia

do przekazywania i poznawania prawdy oraz narzędziem międzyosobowego spotkania⁸. Dlatego w działalności katechetycznej w sposób szczególny na uwagę zasługują dzieje słowa Bożego w Starym i Nowym Testamencie, wyrażenie się słowa Bożego w słowie ludzkim, także bogactwo treści i funkcji słowa Bożego i ponadto konieczność odpowiedzi na słowo Boże ze strony człowieka oraz ścisły związek słowa Bożego z Kościołem⁹.

Istnieje konieczność przepowiadania słowa Bożego w życiu wewnętrznym Kościoła. Przepowiadanie słowa Bożego należy bowiem do podstawowych zadań Kościoła w wypełnianiu przez niego misji profetycznej¹⁰. Istnieje zatem jakieś utożsamienie między słowem Bożym a słowem głoszonym przez Kościół. Kościół bowiem, wypełniając swoją misję, kontynuuje przepowiadanie Apostołów, aby słowo Boże nadal w nim żyło i działało¹¹. I dlatego głoszenie czy przepowiadanie słowa Bożego nazywa się posługą słowa – *diakonia tou logou*¹².

Głoszenie słowa Bożego jest wydarzeniem zbawczym, w którym spotykają się Bóg w swoim twórczym słowie i człowiek zdolny do podjęcia wolnej decyzji¹³. Inaczej mówiąc, posługa słowa, która niesie i przekazuje ludziom orędzie zbawienia przez swoją skuteczność, umożliwia, aby właśnie to orędzie, które ma charakter wezwania, doczekało się odpowiedzi ze strony człowieka. Człowiek odpowiada na to wezwanie aktem wiary¹⁴. Celem zaś tego spotkania jest zbawienie, miłość i życie, a nie tylko przekazywanie wiedzy czy prawd wiary. W takim rozumieniu słowo Boże staje się również źródłem łaski. W tym spotkaniu wiary pośredniczy Kościół, będący sakramentem Chrystusa. Stąd głoszenie słowa Bożego z natury swej jest eklezjalne¹⁵.

»Logosu« trzeba się doszukiwać w żydowskich spekulacjach na temat uosobionej Mądrości. Tej Mądrości przypisują one stworzenie świata (Prz 8, 22; Syr 1, 1; 24, 1). Nie ulega wątpliwości, że św. Jan, mówiąc o »Logosie«, miał na myśli drugą Osobę Boską. Zanim wszystko inne zaistniało, istniało już Słowo, było u Boga, było Bogiem (J 1, 1–3). Powstaje jednak pytanie, dlaczego Ewangelista tę drugą Osobę Boską nazywa właśnie »Logosem«, używając powszechnego wówczas w filozofii helleńskiej terminu. Ażby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć stosunek Janowego Słowa do stworzenia i Objawienia. [...] Jednak obok czynnika twórczego i dynamicznego, zawartego w Janowym pojęciu »Logosu«, odnajdujemy też drugie znaczenie, właściwe dla każdego słowa, a mianowicie znaczenie objawiające. Bóg bowiem przez stworzenie zwraca się także do człowieka. Stworzenie jest również Objawieniem Bożym», por. S. Moysa, *Z problematyki teologii...*, s. 496–497.

⁸ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 22.

⁹ Por. W. Łydka, dz.cyt., s. 241–243.

¹⁰ J. Charytański, *Katecheza posługą słowa w Kościele*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 61.

¹¹ Por. S. Moysa, *Z problematyki teologii...*, s. 503–504.

¹² J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 592.

¹³ Tamże, s. 592; por. S. Moysa, *Z problematyki teologii...*, s. 499–503.

¹⁴ R. Murawski, *Katecheza – ewangelizacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 23 (1985), s. 269.

¹⁵ J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 592.

Tę ważną rolę w głoszeniu słowa Bożego w Kościele pełni katecheza, która będąc jedną z form przepowiadania, podejmuje służbę głoszenia tego słowa. Spotkanie ze słowem Bożym dokonuje się bowiem przez jego głoszenie, przepowiadanie, rozważanie oraz urzeczywistnianie w życiu¹⁶.

* * *

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 wiary¹⁷. 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 ochrzczonych¹⁸.

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)¹⁹.

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 katechezą²⁰.

¹⁶ S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Radom 1994, s. 94.

¹⁷ R. Murawski, dz.cyt., s. 269; J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 61.

¹⁸ Por. J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 61.

¹⁹ R. Murawski, dz.cyt., s. 270.

²⁰ „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 naro-

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*, stwierdzając, 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)²¹. 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 osobisty²².

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)²³.

Adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangeliæ nuntiandi*, stanowiąca niejako podsumowanie całości obrad Synodu Biskupów z 1974 r.²⁴, 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

dów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa [...]” (DM, n. 6). Natomiast głoszenie Ewangelii wobec wierzących już w Chrystusa, czyli w Kościele, nazywa Sobór przepowiadaniem słowa Bożego, kaznodziejstwem, homilią, katechezą (por. np. DK, n. 4; DB, n. 13; KL, n. 52)”. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura*, „Ateneum Kapłańskie” 100 (1983), s. 72–73.

²¹ R. Murawski, dz.cyt., s. 270–271.

²² J. Krucina, *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, pr. zbior. pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, s. 55; por. M. Cogieł, *O nowych odpowiedzialnościach katechetów*, „Katecheta” 39 (1995), s. 8–13.

²³ „Autorzy »Schematu przygotowawczego...« przyjęli w swych odnośnych rozważaniach termin »ewangelizacja« w trzecim znaczeniu, a więc jako głoszenie Ewangelii budzące i formujące 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.

²⁴ A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 73.

kościelnej²⁵. Dokument papieski podkreśla, że Kościół powstał w wyniku ewangelizacji i zarazem jego misją jest podejmowanie działalności ewangelizacyjnej²⁶. „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 ożywia²⁷.

Paweł VI w pojęciu ewangelizacja zauważa bogatą, wielostronną i dynamiczną rzeczywistość, którą niezwykle trudno adekwatnie ująć czy zdefiniować²⁸, ponieważ jest to proces, obejmujący wszystkich ludzi świata i wszystkich członków Kościoła i długotrwały, nie dający się zrealizować w jakimś jednym geście duszpasterskim²⁹. „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 człowieka³⁰. Natomiast „Kościół jako głosiciel Ewangelii zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie” (EN 15). Kościół, aby ewangelizować cały świat, wszystkich ludzi i różne kultury, wprawdzie musi ewangelizować sam siebie³¹, gdyż „w Kościele został

²⁵ J. Krucina, dz.cyt., s. 56.

²⁶ M. Majewski, *Teologia katechezy*, Wrocław 1989, s. 47.

²⁷ Tamże.

²⁸ A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

²⁹ E. Mitek, *Metody i środki ewangelizacji rodzin poprzez wychowanie dzieci i młodzieży*, „Katecheta” 25 (1981), s. 19.

³⁰ A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

³¹ „W adhortacji »Ewangelii 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, jedyne 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.

złożony depozyt Dobrej Nowiny, celem głoszenia 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 zanieść go do ludzi” (EN 15).

Aby powstała nowa ludzkość oraz żeby tworzył się i rozwijał Kościół, istotnym i fundamentalnym warunkiem jest przyjęcie Dobrej Nowiny, chrztu i życie według Ewangelii. Stąd Paweł VI w ramach ewangelizacji łączy posługę słowa Bożego z działalnością liturgiczno-sakramentalną (por. EN 17)³². Dotyczy to konieczności przedstawiania w sposób komplementarny ściśle zespolonej i wzajemnie uwarunkowanej pozycję sakramentów i posługi słowa w Kościele, wskazując ich uzupełniające równouprawnienie w całości Ewangelii Chrystusowej³³. 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)³⁴.

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)³⁵.

Ten szeroki aspekt rozumienia ewangelizacji jako przepowiadanie misyjne, czyli pierwsze zetknięcie się z orędziem zbawienia³⁶, przyjmuje formę przede wszystkim katechumenatu³⁷, jak również całokształt misji Kościoła, który obejmuje całość jego posłania nadprzyrodzonego wraz ze wszystkimi elementami i

³² Por. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

³³ J. Krucina, dz.cyt., s. 59.

³⁴ Por. A. Lewek, *Ewangelizacja a kultura...*, s. 74.

³⁵ E. Mitek, dz.cyt., s. 19.

³⁶ „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. 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, art.cyt., s. 271.

³⁷ J. Charytański, *Directorium catechisticum generale*, „Collectanea Theologica” 42 (1972), 3, s. 154.

przejawami³⁸. W odniesieniu do katechezy ewangelizacja pełni podwójne zadanie: zasadniczo ją poprzedza, jak również może jej towarzyszyć³⁹. Ewangelizacja polega na wcześniejszym przepowiadaniu Dobrej Nowiny i dlatego poprzedza katechezę. Jednocześnie jej towarzyszy, pobudzając wiarę u tych osób, u których ona osłabła czy zanikła⁴⁰. Można stwierdzić za *Directorium catechisticum generale*, że ewangelizacja i katecheza, jako dwie odrębne formy posługi słowa, w obecnych czasach bardzo wyraźnie przecinają się i współistnieją nawet w odniesieniu do ochrzczonych⁴¹.

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 katecheza⁴². 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 przepowiada⁴³. Katecheza, jako forma przepowiadania słowa Bożego, bierze żywy udział w rozwoju wiary⁴⁴. Jej zadanie w 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)⁴⁵.

³⁸ J. Krucina, dz.cyt., s. 63.

³⁹ R. Murawski, art.cyt., 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.

⁴⁰ „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« (n. 18); »Najczęściej realna sytuacja, w jakiej znajduje się znaczna część wiernych, postuluje z konieczności wprowadzenie jakiejś formy ewangelizacji, poprzedzającej katechezę« (n. 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« (n. 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« (n. 18)”. Por. R. Murawski, art.cyt., s. 271–272.

⁴¹ J. Charytański, *Katecheza posługą słowa...*, s. 61; por. tenże, *Katechizacja jako forma ewangelizacji*, „Katecheta” 19 (1975), s. 145–146.

⁴² 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.

⁴³ M. Majewski, dz.cyt., s. 67.

⁴⁴ M. Majewski, *Synodalne określenia katechezy i ich wyjaśnienie*, „Katecheta” 23 (1979), s. 13.

⁴⁵ R. Murawski, *Katecheza – ewangelizacja...*, s. 272; por. Z. Kowalski, *Depozyt wiary i katechizacja (II)*. *Depozyt wiary według Ogólnej instrukcji katechetycznej (5)*, „Katecheta” 19 (1975), s. 49.

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 Kościele⁴⁶. 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. I tak 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 Kościoła⁴⁷.

W. Kubik za D. Emeis stwierdza, że pojęcie katechezy możemy rozumieć trojako: w znaczeniu węższym dotyczy elementarnego wprowadzenia we wspólnotę chrześcijańskiej wiary. Ekspozowane 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 katechezę w szerszym znaczeniu określa się całą działalność Kościoła, która pomaga wspólnotom chrześcijańskim, jak i poszczególnym jednostkom 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

⁴⁶ G. Kusz, dz.cyt., s. 11.

⁴⁷ „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 katechezy...*, s. 12–14.

wspólnocie i przyczyniają się do jej pogłębienia, dojrzewania w wierze oraz do coraz bardziej konsekwentnego życia według wskazań wiary⁴⁸.

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 chrześcijańskiego⁴⁹. Katecheza, jako forma przepowiadania słowa Bożego, biorąc 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 w takim ujęciu winna wyjaśniać tajemnice wiary w sposób całościowy, proponując ich akceptację⁵⁰. 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 dostosowania⁵¹. 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 ewangelicznego⁵².

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 głoszenia słowa Bożego, jest uświadomienie i realizowanie dążenia do celu, by usłyszana prawda Boża ukierunkowana była do konkretnego życia⁵³.

⁴⁸ Por. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 69–73.

⁴⁹ R. Murawski, *Katecheza – ewangelizacja...*, s. 272.

⁵⁰ „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 katechezy...*, s. 13.

⁵¹ Por. R. Murawski, *Jan Paweł II o katechezie naszych czasów (II)*, „Katecheta” 32 (1988), s. 55.

⁵² R. Murawski, *Katecheza – ewangelizacja...*, s. 272.

⁵³ W. Koska, *Uwagi metodyczne do podręcznika „Chrystus żyjący w swoim Kościele”*, „Katecheta” 18 (1974), s. 69.

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 chodzi o konieczność katechezy ciągłej, obejmującej wszystkie etapy życia chrześcijan⁵⁴.

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 chrześcijanina⁵⁵. Wszyscy uczestniczący w liturgii przeżywają najpełniejsze doświadczenie wspólnoty kościelnej, słuchając słowa Bożego i uczestnicząc w tajemnicy Eucharystii (por. KL 10)⁵⁶. 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 zbawczą⁵⁷.

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 eucharystycznej⁵⁸. 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 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 świę-

⁵⁴ Por. J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 61–62.

⁵⁵ (b. a.), *Posłannictwo Kościoła wobec słowa Bożego*, w: *Spotkania z Bogiem, cz. II, Spotkania z Bogiem w Kościele*, pr. zbior. pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, R. Murawskiego, A. Szałwskiego, Płock 1993, s. 103.

⁵⁶ S. Łabendowicz, *Formacja katechetów...*, s. 34.

⁵⁷ B. Nadolski, *Urzeczywistnianie Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 65.

⁵⁸ Por. B. Nadolski, *Słowo Boże w liturgii*, „Katecheta” 14 (1970), s. 193.

ta) – wszystko to stwarza poczucie wspólnoty i kształtuje ją wśród wiernych. Niemniej 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 miłości⁵⁹.

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 wiary⁶⁰. 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 Eucharystii⁶¹.

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* 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 były lepiej zrozumiane

⁵⁹ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Katowice 1995, s. 211.

⁶⁰ 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). Św. Augustyn porównuje Słowo Boże do chleba; Orygenes do manny; 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 w liturgii...*, s. 193.

⁶¹ Por. tamże, s. 194–195.

przez słuchaczy. Homilia jest więc określana mianem słowa Bożego i dlatego za jej stosowaniem przemawia wielowiekowa tradycja⁶².

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)⁶³.

Teksty *Konstytucji o liturgii* podkreślają znaczenie rozumienia i celu posługi słowa Bożego, stwierdzają, 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 pomiędzy wieczną prawdą, wieczną rzeczywistością nadprzyrodzoną a konkretnym życiem człowieka (por. KL 52)⁶⁴.

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 życiu⁶⁵. Słowo Boże wychodzi od Boga i jest kierowane do konkretnego człowieka i

⁶² 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.

⁶³ J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 593.

⁶⁴ Tamże, por. J. Śniegocki, dz.cyt., s. 139.

⁶⁵ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 84.

jego sytuacji życiowej. Natomiast przyjęte przez niego uświęca go, mobilizuje do działania w duchu przyniesionego orędzia zbawienia⁶⁶.

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 posłannictwem⁶⁷.

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 dla całej historii. Teologii współczesnej zależy również, aby te badania były w bliskim kontakcie i w bliskim stosunku do świata oraz wpływały na bieg życia⁶⁸.

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 świata⁶⁹.

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 Kościół⁷⁰.

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 Kościoła⁷¹. W

⁶⁶ B. Nadolski, *Udział w Chrystusowej misji...*, s. 245.

⁶⁷ Por. T. Zasępa, *Katecheza a teologia w rozważaniach Gabriela Morana*, „Katecheta” 29 (1985), s. 244–245.

⁶⁸ Por. M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 90–91.

⁶⁹ Tamże, s. 91.

⁷⁰ T. Dola, *Kościelny wymiar teologii*, „Ateneum Kapłańskie” 117 (1991), s. 71.

⁷¹ Tamże, s. 71.

Konstytucji o Objawieniu 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 rozpalał” (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 wiary⁷².

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 teologicznych⁷³.

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 posłany⁷⁴.

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 teologii⁷⁵. 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

⁷² Por. T. Dola, *Kościelny wymiar katechezy...*, s. 71–73.

⁷³ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 116.

⁷⁴ T. Dola, *Kościelny wymiar teologii...*, s. 69.

⁷⁵ T. Zasepa, dz.cyt., s. 247.

potrzebę dopełniania się przez inne dyscypliny i dziedziny życia; jawi się także potrzeba śledzenia ich osiągnięć, aby korzystać z istotnych zdobyczy⁷⁶.

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 dojrzewania 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 Kościoła⁷⁷. 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 Ewangelii⁷⁸. 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 żyć⁷⁹.

2. KATECHEZA W SŁUŻBIE GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO

Istotne zadania, które Kościół realizuje na przestrzeni wieków, dotyczą przepowiadania słowa Bożego, sprawowania liturgii oraz świadczenia miłości bliźniego⁸⁰. Do wielkich wysiłków aktualizacji słowa Bożego należy całe życie i przepowiadanie Kościoła. Ten znamieny proces dokonuje się w sposób szczególnie intensywny w katechezie⁸¹.

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-

⁷⁶ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 117.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie Kościoła...*, s. 66–67.

⁷⁹ Por. M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 106–107.

⁸⁰ Tamże, s. 82.

⁸¹ 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)⁸².

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 rozwojem⁸³.

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 poczynaniach⁸⁴.

Istotnym zadaniem katechezy jest głoszenie orędzia chrześcijańskiego, które musi być „przedmiotem” całego dzieła katechetycznego w Kościele. Orędzie chrześcijańskie, mające charakter wybitnie osobowy, oznacza bardziej posłańca, herolda czy zwiastuna niż wiadomość, nowinę bądź rzecz. Takie rozumienie orędzia ma wpływ na charakter całego procesu zbliżania i upowszechniania przez katechezę⁸⁵. Warto zauważyć, że soborowe i posoborowe ujęcie życia religijnego nawiązuje bardziej do biblijnej, a ściślej 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 zbawczego⁸⁶.

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 Bożym*

⁸² 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.

⁸³ H. Pagiewski, *Kierunki rozwoju współczesnej katechezy*, „Katecheta” 14 (1970), s. 145.

⁸⁴ M. Majewski, *Teologia katechezy...*, s. 82.

⁸⁵ Z. Kowalski, *Charakterystyka Orędzia chrześcijańskiego. Depozyt wiary według „Ogólnej Instrukcji Katechetycznej” (I)*, „Katecheta” 18 (1974), s. 146.

⁸⁶ Tamże, s. 147.

Soboru Watykańskiego II oraz ujęto je w całokształcie życia Kościoła⁸⁷. Dyrektorium, mówiąc o posłudze głoszenia słowa Bożego w Kościele, 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 umożliwia lepsze i głębsze zrozumienie słowa Bożego, orędzia, które Jezus głosił oraz Królestwa Bożego, które zapowiadał. W konsekwencji zrozumienie orędzia zbawczego staje się koniecznym warunkiem bezwzględного 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 wiary⁸⁸.

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 przekazie 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 Pisma Świętego w taki sposób, aby słowo Boże zawsze przemawiało do człowie-

⁸⁷ J. Charytański, *Katecheza w świetle Ogólnej Instrukcji Katechetycznej. Posługa słowa*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II...*, t. I, s. 48.

⁸⁸ „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.

ka i pociągnęło go do Boga i Kościoła⁸⁹. Słowo przekazywane przez katechezę musi być wierne orędziu Bożemu, które osiągnęło swój szczyt w Chrystusie⁹⁰. 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 człowiek⁹¹.

Katecheza świadoma swej służebnej funkcji wobec orędzia zbawczego zmierza zawsze do realizacji celu, którym jest doprowadzanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej⁹². 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, którą daje kontakt z podstawowym źródłem wiary, jakim jest Objawienie⁹³. Biblia bowiem jest dla każdej formy katechezy podstawą, wzorem, treścią i ukierunkowaniem⁹⁴, „...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 można było objąć każdego, a więc pojedynczą osobę lub społeczność, z uwzględnieniem

⁸⁹ „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 zawężyć 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 posiadać 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 naczelne 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.

⁹⁰ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu...*, s. 196; por. J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy*, Włocławek 1993, s. 48.

⁹¹ Z. Grzegorski, *O umiejętności proklamacji słowa Bożego*, „Katecheta” 16 (1972), s. 58; por. S. Haręzga, dz.cyt., s. 101.

⁹² Z. Kowalski, *Charakterystyka Orędzia chrześcijańskiego...*, s. 147.

⁹³ Z. Grzegorski, dz.cyt., s. 58.

⁹⁴ M. Majewski, *Refleksje teologiczne nad katechezą w świetle dokumentu „Ewangelizacja i sakramenty”*, „Katecheta” 18 (1974), s. 159.

stanu duchowego, w jakim ktoś się znajduje” (DCG 20). Zatem cały wysiłek dydaktyczny i wychowawczy katechezy to służba słowu Bożemu⁹⁵. 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 przepełniona 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. Nader słuszne i pożądane 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 fakty⁹⁶.

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 Boże⁹⁷. Podkreśla to również Sobór Watykański II zwłaszcza w *Konstytucji 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 stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach, tak iż

⁹⁵ Z. Grzegorski, dz.cyt., s. 58.

⁹⁶ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu...*, s. 198.

⁹⁷ (b. a.), *Posłannictwo Kościoła...*, s. 103.

szczególne 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 chrześcijańskiej⁹⁸. 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”⁹⁹.

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 zbawienia¹⁰⁰.

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 pouczeniem o jej tajemnicach¹⁰¹.

A zatem bez odniesienia do tego podstawowego źródła, jakim jest Biblia, jak stwierdza wielu katechetów, katecheza zatraci swoją wiarygodność i przestaje być wierna słowu Bożemu. Pismo Święte nie może jednak tylko pełnić roli w wyjaśnianiu i argumentowaniu tez teologicznych¹⁰². Katecheza, bazując na Biblii,

⁹⁸ M. Majewski, *Katecheza integralna w szkole*, „Katecheta” 36 (1992), s. 66.

⁹⁹ E. Henschke, *Katecheza zorientowana na integrację (I)*, „Katecheta” 33 (1989), s. 6.

¹⁰⁰ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu...*, s. 198.

¹⁰¹ Por. K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym*, Lublin 1993, s. 71–72.

¹⁰² „Wspomniane przez Colomb odejście katechezy od Pisma świętego dokonano się w Kościele szczególnie wyraźnie w okresie kontroreformacji. Widać to na przykładzie katechizmów owych

staje się wezwaniem do nawrócenia i przemiany życia, co stanowi jej pierwszorzędny cel. Ponadto stając się niejako refleksją i medytacją nad Biblią, dopuszcza do głosu najpierw słowo Boże, a nie słowo ludzkie, od takiego podejścia bowiem zależy także jej skuteczność, ponieważ zbawcza moc tkwi w samym słowie Bożym i dlatego trzeba mu pozwolić działać¹⁰³. Również dzisiaj Bóg przez swoje słowo objawia się człowiekowi, prowadzi z nim dialog zbawienia, a czyni to za pośrednictwem Kościoła przez katechezę¹⁰⁴.

Zatem katecheza powinna prezentować Boga w jego słowie, poprzez znaki tego słowa, przez zwiastowanie nauki Chrystusa. Dlatego sięganie do tego źródła oznacza równoczesne sięganie do samego orędzia zbawczego¹⁰⁵.

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 Świętego¹⁰⁶.

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 człowieka¹⁰⁷. „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 docierać do człowieka, ukazując mu zbawczy plan Boga wobec ludzi. Katecheza więc, przekazując orędzie zbawienia, musi być bezwzględnie wierna Objawieniu Bożemu, od tego zależy bowiem skuteczność oraz dobre spełnianie zadania posłu-

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.

¹⁰³ Tamże, s. 50.

¹⁰⁴ S. Labendowicz, dz.cyt., s. 75.

¹⁰⁵ J. Bagrowicz, dz.cyt., s. 50.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Z. Pawłowicz, *Tajemnica odkupienia w katechezie*, „Katecheta” 26 (1982), s. 3.

giwania słowu. Jednakże, aby ta wierność miała miejsce oraz by zrozumieć naturę katechezy i jej istotne zadania, już w punkcie wyjścia należy podjąć działania nad pogłębieniem refleksji nad Objawieniem Bożym¹⁰⁸.

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.

¹⁰⁸ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu...*, s. 197.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK
Łódź

URZECZYWISTNIANIE SIĘ KOŚCIOŁA PRZEZ KATECHEZĘ*

Eklezyjalne ukierunkowanie katechezy w świetle
teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego
Część II

WPROWADZENIE

Istnieją organiczne związki katechezy z Kościołem i są one wielorakie, wzajemne i wewnętrzne. Dzięki tym wzajemnym związkom katecheza wypływa z Kościoła, opierając się na jego fundamencie, podejmuje zadania oddziałujące, które wynikają z wewnętrznej mocy Kościoła. Natomiast Kościół oczyszcza się i pogłębia przez katechezę, a ponadto wchodzi w nowe środowiska i w nowe czasy¹. Katecheza, głosząc słowo Boże, podejmuje się dzieła przedłużania misji profetycznej Kościoła, a Kościół przez słowo Boże urzeczywistnia się i rozwija². Dlatego też w tej części podjęta zostanie najpierw próba odczytania idei Kościoła w słowie Bożym, a następnie rozwój i urzeczywistnianie się Kościoła przez głoszenie słowa Bożego.

* Zob. Wprowadzenie do cz. I, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 11–12, 2002–2003, s. 229.

¹ M. Majewski, *Teologia katechezy*, Wrocław 1989, s. 71–72.

² „Jeżeli katecheza, głosząc Słowo, przedłuża misję profetyczną Kościoła, a ten jej zapewnia nie tyle organizację, wewnętrzny dynamizm udzielany przez Ducha Świętego, obecnego i działającego w Kościele, to nie może ona jedynie nauczać o Kościele, przy nim się organizować i służyć jego doraźnym interesom, ale przede wszystkim ma to być katecheza eklezyjalna, tzn. ma się w niej odnajdywać, rozwijać i urzeczywistniać Kościół. A wówczas, nie tracąc charakteru dydaktycznego, będzie zbawczym wydarzeniem spotkania Boga z człowiekiem”, tamże, s. 72.

1. KOŚCIÓŁ ODNAJDUJE SIEBIE W SŁOWIE BOŻYM

Bogactwo rzeczywistości, jaką jest Kościół, powoduje, że nie sposób jej określić i wyrazić w jednej definicji czy w jednym obrazie. Punkt wyjścia w podjęciu tej problematyki stanowi historia zbawienia zawarta w Piśmie Świętym³. Jak bowiem czytamy w *Konstytucji o Kościele*: „Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował Kościół, głosząc radośną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego obiecane od wieków w Piśmie »Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże« (Mk 1, 15; por. Mt 4, 17). A Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i obecności Chrystusa” (KK 5). Jezus Chrystus jest Słowem Ojca przemawiającym do ludzi, objawiającym im Boga i tworzącym wspólnotę ludzi z Bogiem i między sobą. To właśnie w Chrystusie i przez Chrystusa Bóg najpełniej przemówił do ludzi i zrealizował dzieło zbawienia. Jezus więc nie tylko swoją nauką i czynami mówił do ludzi i tworzył z nich wspólnotę, ale przemawiał całym swoim życiem i całą swoją Osobą. Dlatego jest On rzeczywiście Słowem Ojca wypowiedzianym do ludzi, ponieważ Jego Osoba niesie Objawienie Boże⁴.

Zmiany, które miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku, oraz zmieniająca się sytuacja Kościoła, stały się powodem zmiany jego samoświadomości. Jak podkreśla J. Charytański, do coraz głębszego uświadomienia w Kościele konieczności refleksji nad jego strukturami doprowadziła demokratyzacja życia społecznego, również konfrontacja Kościoła z systemami totalitarnymi, laicyzacja oraz angażowanie laikatu w Akcję Katolicką, a także ruch liturgiczny szukający form aktywniejszego udziału wiernych w liturgii⁵. *Katechizm Kościoła katolickiego* zaś mówi, że „aby zgłębić tajemnicę Kościoła, trzeba rozważyć przede wszystkim jego początek w zamyśle Trójcy Świętej oraz jego stopniową realizację w historii” (KKK 758).

Kościół, aby stawać się czytelnym znakiem dla świata, musi siebie jak najpełniej określić i dlatego odnajduje siebie, czyli swoją tajemnicę i rzeczywistość, w słowie Bożym. Ukazane wyżej różne formy przepowiadania słowa Bożego, do których należą ewangelizacja, katecheza, liturgia i teologia, sięgające do źródeł życia chrześcijańskiego, to jest Pisma Świętego i Tradycji apostoelskiej, stanowią pomoc w samookreślaniu Kościoła przez słowo Boże⁶.

³ M. Tomasiak, *Katechetyka*, Sandomierz 1984, s. 76; por. także F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*, „Katecheta” 11 (1967), s. 157.

⁴ (b. a.), *Słowo Boże buduje Kościół*, w: *Spotkania z Bogiem, cz. II, Spotkania z Bogiem w Kościele*, pr. zbior. pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, R. Murawskiego, A. Splawskiego, Płock 1993, s. 98.

⁵ J. Charytański, *Katecheza posługą słowa w Kościele*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 60.

⁶ Por. tamże, s. 60–61.

Kościół przez samorefleksję ciągle pogłębia i realizuje swoją niezmienną istotę, aby odpowiedzieć, czym jest i otrzymać jego całościowy obraz⁷. Bardzo ważne znaczenie dla Kościoła ma dzisiaj ponowne uświadomienie i przeżywanie swej istoty oraz zleconej misji. Dlatego nadal trzeba poddawać ciągłej przebudowie świadomość człowieka, aby Kościół nie był postrzegany jako instytucja usługowa. Świat wielkich i różnorodnych przemian stał się dla Kościoła znakiem czasu. Stąd świadomość Kościoła potrydenckiego nie wystarcza w wypełnianiu jego misji we współczesnym świecie⁸.

Kościół jest dynamiczną wspólnotą Ludu Bożego i ma swoje źródło życia i działania w Chrystusie. Tak jak Chrystus również i Kościół jest natury boskiej i ludzkiej. Stąd fundamentem, źródłem i wzorem dla niego, jako wspólnoty Ludu Bożego, jest wspólnota Trójcy Świętej. Znaki czasu współczesnego świata dostrzegł i odczytał Sobór Watykański II, co spowodowało, że w nauczaniu soborowym podjęto się biblijno-teologicznej refleksji nad tajemnicą Kościoła⁹.

W Piśmie Świętym Kościół odnajduje podstawowe idee i obrazy dotyczące i składające się na całość jego bogatej rzeczywistości; ich celem jest także ukazanie jego pełnej rzeczywistości. Należy tutaj wymienić chociażby ideę Ludu Bożego i Przymierza, która w sposób szczególnie jest podkreślana w Starym Testamencie, następnie ideę Królestwa Bożego głoszonego przez Chrystusa w Ewangeliach i wreszcie ideę Ciała Chrystusowego zawartego w nauczaniu św. Pawła¹⁰.

Aby odnaleźć prawdę o Kościele w słowie Bożym, należy najpierw zwrócić uwagę na jego tajemnicę (*mysterium*), którą rozumiemy jako spotkanie Boga z całą ludzkością, powołaną do utworzenia jednego Ludu Bożego, od pierwszego człowieka, Adama, aż do ostatniego członka wiecznego Jeruzalem w osobie Jezusa Chrystusa, który skutecznie i rozszerzył Przymierze, zawarte z Abrahamem i Izraelem (por. KK 2; 7; DR 4; KO 14). W ten sposób ludzkość została zaproszona do uczestnictwa w Bóstwie¹¹. Dlatego też jawi się potrzeba stanowczej i dogłębnej zmiany mentalności, by każdy wierny zrozumiał swoją przynależność do Kościoła powszechnego. Soborowy powrót do biblijnego określenia Kościoła jako Ludu Bożego umożliwi wiernym głębsze wniknięcie w jego misterium, dając większe poczucie odpowiedzialności za Kościół¹².

W Piśmie Świętym Kościół odnajduje siebie w wielu nazwach, obrazach i metaforach eklezjalnych wyrażających jego rzeczywistość zespoloną, składającą się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Do nich należą: Oblubienica Chrystusa

⁷ J. Szańca, *Eklezjalny wymiar katechezy*, „Katecheta” 24 (1980), s. 16.

⁸ Por. J. Charytański, *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 11–13.

⁹ Por. J. Szańca, dz.cyt., s. 16.

¹⁰ F. Blachnicki, dz.cyt., s. 158.

¹¹ J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior. pod red. H. Bogackiego, S. Moysy, Poznań 1968, s. 98.

¹² Tamże, s. 99; por. także F. Blachnicki, dz.cyt., s. 158.

(Mk 2, 19; Ef 5, 26), świątynia Ducha Świętego (2 Kor 6, 16), rola uprawna (Mt 15, 13), winnica (Mt 21, 33–43), krzew winny (J 15, 1–2), oliwka (Rz 12, 17–24), owczarnia (Mt 15, 24; Łk 19, 10), budowla (1 Kor 3, 11; Ef 2, 20)¹³.

Królestwo Boże jest małe jak ziarno gorczycy i niepozorne jak sucha grudka zaczynu chlebowego. Rozwija się powoli i stopniowo według prawa Bożego¹⁴. „Oto słowo Pana porównane jest do ziarna, które wsiewa się w rolę (Mk 4, 14); ci, co słuchają go z wiarą i zaliczają się do małej trzódki Chrystusowej (Łk 12, 32), otrzymali już samo Królestwo; własną mocą kiełkuje następnie ziarno i wzrasta aż do czasu żniwa (por. Mk 4, 26–29)” (KK 5).

Obraz winnego krzewu i latorośli podkreśla więc wewnętrzną wszystkich z Chrystusem, jak i między sobą. Chrystus jest szczepem, natomiast ludzie latoroślami i akcent pada na sposób zjednoczenia ludzi z Chrystusem¹⁵. W Chrystusie tworzy się doskonała wspólnota, a jednocześnie w Nim tkwi źródło życia i doskonałości chrześcijańskiej. Słowo Boże, ukazując ten obraz Kościoła, umożliwia odczytać więc wertykalną i horyzontalną wspólnoty Kościoła¹⁶. „Kościół jest polem uprawnym lub »rolą Bożą« (1 Kor 3, 9). Na tej roli rośnie stare drzewo oliwne, którego świętym korzeniem byli patriarchowie i na którym to drzewie dokonało się i dokona pojednanie Żydów i pogan. Rola ta jest uprawiana przez niebieskiego Rolnika jako winnica wybrana. Prawdziwym Krzewem winnym jest Chrystus, udzielający życia i wzrostu latoroślom, którymi my jesteśmy; za pośrednictwem Kościoła trwamy w Nim, i bez Niego nic nie możemy uczynić” (KKK 755). W ten sposób Pismo Święte poucza, że Bóg jest dawcą nadprzyrodzonego dobra i od Niego bierze początek życie Kościoła oraz w Nim dokonuje się jego wzrost. Dzięki temu Kościół wydaje owoce i jest urodzajną glebą w swoich członkach. I od otwarcia członków Kościoła na działanie Boże zależy skuteczność i owocność Bożych darów¹⁷.

Jak możemy zauważyć, Pismo Święte stwarza więc dostęp do całego bogactwa tajemnicy Kościoła¹⁸. Przez słowo Boże Kościół ciągle podejmuje samorefleksję, w ten sposób pogłębiając swoją istotę. Ponadto wszystkie obrazy wyrażane przez słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym opisują i w pewien sposób przybliżają tajemnicę, niezgłębione bogactwo Kościoła, czyli objawiają rzeczywistość Kościoła.

¹³ E. Ozorowski, *Kościół rzeczywistością Bosko-ludzkiego życia*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, pr. zbior. pod red. M. Ruseckiego i E. Pudełko, Lublin 1995, s. 107.

¹⁴ A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań–Warszawa 1981, s. 38.

¹⁵ E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 62.

¹⁶ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 36–37.

¹⁷ E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 62.

¹⁸ F. Blachnicki, dz.cyt., s. 158.

2. KOŚCIÓŁ ROZWIJA SIĘ PRZEZ SŁOWO BOŻE

Dowartościowanie słowa Bożego, rozumianego jako rzeczywistość dynamiczna, umożliwia głoszenie dzieła zbawienia i tworzenie Królestwa Bożego na ziemi. Przekazywanie tego słowa w Kościele ma znaczenie twórcze, ponieważ przez słowo Boże również rozrasta i rozwija się Kościół¹⁹. „A słowo Boże rozszerzało się, wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6, 7; por. Dz 12, 24; 13, 43).

Ten dynamiczny charakter głoszonego słowa Bożego – jak stwierdza B. Nadolski – tworzącego i rozwijającego Kościół, podkreślony został w dokumentach soborowych. Słowo Boże jest przede wszystkim „mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego [...] i okazuje swą siłę” (KO 17). Tkwi w nim bowiem „moc i potęga, [...] jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Ponadto wzywa do wiary i nawrócenia²⁰. „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa” czytamy w *I Liście św. Piotra* (1, 23).

Teksty biblijne wykazują moc głoszonego słowa Bożego, dzięki któremu rodzi i rozwija się wiara. „Stąd doskonale zastosowanie ma do Pisma Świętego powiedzenie: »żywe jest słowo Boże i skuteczne« (Hbr 4, 12), które »ma moc zbudować i dać dziedzictwo wszystkim uświęconym« (Dz 20, 32; por. 1 Tes 2, 13)” (KO 21). Równocześnie Kościół świadomy jest, że słowu Bożemu, które jest żywe i trwa, nie tylko może zawdzięczać swoje istnienie, ale że to słowo ma również dziś moc, aby jednoczyć ludzi we wspólnotę z Bogiem i między sobą. Inaczej mówiąc, słowo Boże tworzy, rozwija i umacnia wspólnotę Kościoła²¹. Zatem słowo Boże głoszone w Kościele staje się potężnym czynnikiem eklezjotwórczym, wzywając bowiem ludzi do wiary, gromadzi ich w jeden Lud Boży, buduje i tworzy Kościół. Kościół więc tworzy się, wzrasta, rozwija i działa w świecie poprzez słowo Boże, a także i przez sakramenty. Dzieje się tak, ponieważ jest Kościołem słowa i sakramentów²².

¹⁹ „Jedną z uderzających cech odnowy liturgicznej jest dowartościowanie słowa Bożego, rozumianego jako rzeczywistość dynamiczna. Bóg, objawiając siebie, przemawiał »na różne sposoby« (Hbr 1, 1). W pełni czasów Słowo Boże stało się Ciałem. Jezus jako wcielone Słowo głosił ewangelię o królestwie Bożym i powołał apostołów, aby przez słowo ogłaszali dzieło zbawienia. To słowo jest przekazywane w Kościele, który rozrasta się przez słowo: »Słowo Pańskie rozszerzało się i rosło« (Dz 12, 24), »rozszerzało się po całym kraju« (Dz 13, 43). Rodząc wiarę, poprzedzało pełne włączenie się w społeczność Kościoła. Apostołowie, głosząc słowo Boże, mogli powtórzyć za św. Pawłem: »przez ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie« (1 Kor 4, 15)”, B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 65–66.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ (b. a.), *Słowo Boże buduje...*, s. 99.

²² W. Łydka, *Słowo Boże, w: Słownik teologiczny*, t. II, Katowice 1989, s. 243.

Wspólnota Kościoła jest kształtowana i rozwijana przez słowo Boże i to nie tylko przez wyjaśnianie słowa, ale dzięki obfitszemu korzystaniu ze skarbcza, jakim jest Pismo Święte i Tradycja Kościoła (por. KL 92). *Konstytucja o liturgii świętej* podkreśla ogromne znaczenie, walory i skuteczność słowa Bożego w Kościele. Chociaż *Konstytucja o liturgii* i *Konstytucja o Kościele* nie przyznają słowu Bożemu roli konstytuującej Kościół, jak to czynią w odniesieniu do sakramentów, to jednak tak jak Eucharystia, również i słowo wypełnia tę rolę²³.

Słowo Boże ma funkcję zstępującą i wstępującą. W pierwszej funkcji słowo jest skutecznym znakiem zstępującego od Boga uświęcenia. To Bóg przede wszystkim kieruje swoje słowo do człowieka i w ten sposób mu służy. Służba Boża wyprzedza służbę ludzką. Natomiast funkcja wstępująca, oddolna polega na odpowiedzi człowieka. W tym znaczeniu, jak podaje *Konstytucja o liturgii świętej*: „Pismo Święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne” (KL 24). Przez ruch zstępujący i wstępujący słowa Bożego realizuje się wspólnota życia z Bogiem oraz chwała Boża, a więc są to elementy, które leżały u podstaw założenia Kościoła jako społeczności chwaleńców Boga i żyjących Jego życiem²⁴.

Adhortacja *Evangelii nuntiandi* podkreśla, że przepowiadane słowo Boże stanowi jeden z podstawowych czynników powstawania i rozwijania wspólnoty Kościoła²⁵, ponieważ „ci, którzy szczerym sercem przyjmują Dobrą Nowinę, mocą tejże Nowiny oraz wspólnej wiary gromadzą się w imię Jezusa, ażeby razem szukać Królestwa, budować je i wprowadzać do swego życia. I tak tworzą wspólnotę, która z kolei staje się głosicielką Ewangelii” (EN 13). Następnie ta wspólnota utrwalona przez słowo Boże, sama staje się oparciem i siłą, aby dalej głosić to słowo i podejmować skuteczną pracę apostołską²⁶. Kościół jest społecznością apostołską, która się ciągle dokonuje i rozwija. Ponieważ prawem życia jest wzrost, również i Kościół nie może istnieć inaczej jak tylko we wzrastaniu. Wszystkie członki Kościoła winny więc pracować nad tym rozwojem i wzrostem przez głoszenie Dobrej Nowiny, przekazując innym słowo i życie Boże²⁷.

W *Evangelii nuntiandi* czytamy: „Kościół rośnie napełniony pociechą Ducha Świętego, który jest jego duszą. On sprawia, że wierni prawdziwie rozumieją naukę i tajemnicę Chrystusa. Jak w początkach Kościoła, tak i dzisiaj działa on w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się Jego kierownictwu. On podsuwa mu słowa, jakie tylko On jeden może poddać, a równocześnie usposabia serca słuchaczy, aby otwarli się na przyjęcie Ewangelii i na głoszone Królestwo”

²³ Por. B. Nadolski, dz.cyt., s. 67.

²⁴ Por. tamże, s. 66–67.

²⁵ M. Majewski, dz.cyt., s. 48.

²⁶ Tamże.

²⁷ M. Tomasik, dz.cyt., s. 76.

(EN 75). Podobnie B. Nadolski podkreśla, że w liturgii słowa wielka rola przypada Duchowi Świętemu, który przyczynia się do realizacji tego słowa, gromadząc Lud Boży do słuchania. To przez Niego rozbrzmiewa w Kościele żywy głos Ewangelii²⁸.

Dekret Soboru Watykańskiego II *O posłudze i życiu kapłanów* podkreśla, że „Lud Boży jednoczy się przez słowo Boga żywego, którego z całą słusnością można domagać się z ust kapłanów. Ponieważ zaś nikt nie może być zbawionym, jeśliby wpierw nie uwierzył, prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: »Idąc na cały świat, głosicie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu« (Mk 16, 15), tworzyli i pomnażali Lud Boży. Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: »Wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe« (Rz 10, 17)» (DK 4).

Apostołowie, jako pełnomocnicy Chrystusa, zostali przez Niego i w Jego imieniu wysłani do głoszenia Ewangelii, a ponadto ich przepowiadanie słowa Bożego będzie stale wspierane przez Niego, aby ludzie słuchający i przyjmujący zbawcze słowo mogli poznać i przyjść do Boga (por. Mt 28, 17–20) oraz tworzyć i rozwijać wspólnotę Kościoła²⁹. *Dyrektorium katechetyczne* mówi o tym w odniesieniu do katechetów: „Osoba katechizująca jest w pewnym sensie tłumaczem (przedstawicielem) Kościoła względem osób katechizowanych. Odczytuje on sam i uczy odczytywać znaki wiary, z których najważniejszym jest sam Kościół. [...] Osoby katechizujące obowiązane są więc nie tylko do bezpośredniego przekazywania katechezy, lecz równocześnie mają świadczyć swoją pomoc potrzebną do ożywienia społeczności kościelnej, by mogła dawać świadectwo prawdzie chrześcijańskiej» (DCG 35).

Wspólnota Kościoła – jak przypomina Adhortacja o katechizacji Jana Pawła II – już od czasów apostoelskich rodziła się w głoszeniu słowa Bożego i żywiła się nim w swoim rozwoju³⁰. Dlatego „znajdujemy tu niewątpliwie ustalony już obraz Kościoła, który, czerpiąc ze źródła nauczania Apostołów, jak rodzi się i karmi nieustannie Słowem Pańskim, podobnie święci je w Ofierze Eucharystycznej i poprzez dowody miłości daje świadectwo o nim wobec świata» (Ctr 10).

Wskazaliśmy więc powyżej na dynamiczny charakter przepowiadanego słowa Bożego, które ma moc twórczą i rozwijającą Kościół. Dzięki temu, że słowo Boże jest żywe i trwa, stanowi jeden z podstawowych czynników w tworzeniu

²⁸ B. Nadolski, dz.cyt., s. 66.

²⁹ S. Moysa, *Z problematyki teologii słowa Bożego*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, pr. zbior. pod red. M. Finkego, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 503.

³⁰ J. Charytański, *Główne wątki Adhortacji apostoelskiej*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, pr. zbior. pod red. W. Kubika, t. II, Warszawa 1985, s. 116.

Kościola. Dlatego Kościół przez słowo Boże ciągle się rodzi, ożywia, trwa nadal i uświęca się.

3. KOŚCIÓŁ URZECZYWISTNIA SIĘ PRZEZ SŁOWO BOŻE

Do podstawowych funkcji, przez które Kościół się urzeczywistnia, należy również katechetyczne przepowiadanie słowa Bożego³¹. Kościół jest bowiem miejscem, środowiskiem spotkania z Bogiem, w którym bardzo ważną i zasadniczą rolę spełnia słowo. W takim ujęciu tego problemu można stwierdzić, że Kościół jest Kościołem prawdy głoszonej i przyjmowanej w wierze, prawdy rozumianej w wymiarze tajemnicy. Dlatego ta prawda stanowi rys charakterystyczny Kościoła oraz jego samourzeczywistniania się, a także właściwe, istotowo pierwsze i podstawowe znamię Kościoła na równi z obecnością miłości Bożej w Kościele³². Kościół jako żywy organizm stale wzrasta i urzeczywistnia się dzięki działaniu Chrystusa oraz współpracy Jego ludu. Również wysiłki członków Kościoła, które zmierzają do utrzymania i pogłębienia wspólnoty z Bogiem i ludźmi, są wspierane przez moc Ducha Świętego. Jezus Chrystus i Jego Duch są centrum wspólnoty Kościoła, dlatego jego istnienie i dynamizm wzmacnia podtrzymywana i rozwijana wspólna wiara i miłość przez słowo Boże ukierunkowane na Chrystusa i oparte na działaniu Ducha Świętego³³.

Funkcję katechetycznego przepowiadania słowa Bożego uzasadnia się eklezjologicznie, opierając się na idei szeroko pojętego katechumenatu. Jak stwierdza F. Blachnicki, dla tak ujętego katechumenatu potrzebne są źródła biblijne, które wskazują na fakt, że już Lud Boży w Starym Testamencie miał pewne zwyczaje i przepisy, zapewniające przekazanie młodym pokoleniom wielkich dzieł Bożych, na których opierała się egzystencja narodu przymierza. Natomiast katechumenat Nowego Testamentu ma swoje źródło w nakazie Chrystusa „czyńcie sobie uczniów” (Mt 28, 19). Jest to planowe przyjmowanie do grona uczniów i roztoczenie nad nimi systematycznej opieki i dlatego takie działanie jest w najszerszym tego słowa znaczeniu nazywane katechumenatem. Odpowiedzialność za młode pokolenie, które ma tworzyć i ma być wbudowane w Kościół, odnajdujemy również w literaturze starochrześcijańskiej, a szczególnie w obrazie Kościoła – budowli z żywych kamieni (1 P 2, 5; Pasterz Hermasa I, 3, 3–7) a także w obrazie *Ecclesia Mater*³⁴.

³¹ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (I)*, „Katecheta” 11 (1967), s. 99.

³² J. Charytański, *Katecheza posługą...*, s. 60.

³³ J. Szańca, dz.cyt., s. 17.

³⁴ W Starym Testamencie „np. uroczystość paschy miała charakter »katechetyczny« i jeden z przedstawicieli młodego pokolenia miał w jej czasie pytać o sens tych zwyczajów, aby spowodować przypomnienie wielkich wydarzeń przeszłości w tzw. haggadzie”, F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (I)*..., s. 99–100.

Katecheza, jako forma posługi słowa Bożego, ma wychowywać do wiary dojrzałej i nie może być wiarą indywidualistyczną, ale wiarą Kościoła, czyli wiarą w wymiarze wspólnotowym. Zatem życie chrześcijańskie winno być przeżywane w Kościele, a nie u jego boku, gdyż każdy chrześcijanin jest Kościołem, bo Kościół to Chrystus cały, głowa i członki, a wszyscy chrześcijanie są jego członkami. Urzeczywistnianie się i życie całego Kościoła wzrasta o tyle, o ile wzrasta życie wiary każdego z jego członków³⁵. Niewątpliwie wiara jest darem Bożym, cnotą wlaną i człowiek otrzymuje ją wraz z całym organizmem na chrzcie świętym. Dlatego też w tym znaczeniu jest ona pewną dyspozycją aktywną, nadprzyrodzoną zdolnością do wykonywania aktów wiary.

Urzeczywistnianie się i życie Kościoła, do którego należą wszyscy ochrzczeni i do którego należy wprowadzać przez słowo Boże wszystkich katechizowanych, wyraża się w liturgii, w realizowaniu miłości i w działalności apostołskiej³⁶. Celem katechetycznej posługi słowa Bożego jest wprowadzić w zasadnicze funkcje Kościoła, który oparty na charyzmacie i urzędzie pełni przez wszystkie czasy funkcje: profetyczną, kapłańską i pasterską³⁷. F. Blachnicki stwierdza, że Kościół jest społecznością liturgiczną, ponieważ istnieje przez to, że Chrystus uobecnia w nim swoją tajemnicę paschalną³⁸. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj liturgia słowa. Słowo Boże w liturgii wyraża się w fakcie, że ma ono przede wszystkim charakter urzeczywistniający. Dzieje się tak dlatego, że Chrystus obecny jest w swoim słowie, „albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi” (KL 7)³⁹.

Kościół szczególnie urzeczywistnia się w sprawowaniu Eucharystii i głoszeniu Ewangelii, gdyż tam znajduje dla siebie codzienny pokarm, dzięki któremu jest ludem żywym i skutecznie dążącym do celu⁴⁰. Wcielenie Syna Bożego – jak podkreśla J. Charytański – oraz „przedziwna wymiana”, dokonująca się w Eucharystii między Chrystusem a ludźmi, wskazują na konieczność „wcielenia się” chrześcijaństwa w życie wszystkich ludzi. Albowiem życie religijne dokonuje się i realizuje się przez normalne sytuacje życiowe. W Eucharystii Kościół staje się sobą, urzeczywistnia się, jakby rodzi się na nowo ku swoim zadaniom w Chrystusie. W Niej również uobecnia się całe dzieło zbawcze świata w Chrystusie, uobecnia się „nowe stworzenie” i następuje powrót do Boga świata dotkniętego poprzez człowieka grzechem. To „nowe stworzenie” ma się ustawicznie urzeczywistniać w świecie w każdym czasie przez Kościół jako Lud Nowego Przymierza, przepajając ten świat duchem ewangelicznym. Dlatego katechezie przypada szczególna rola poprzez posługę słowa budzenia i kształtowania świadomości

³⁵ Tamże, s. 101.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. Majewski, dz.cyt., s. 135.

³⁸ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (I)*..., s. 101.

³⁹ B. Nadolski, *Zarys eklezjologii*..., s. 66.

⁴⁰ E. Ozorowski, *Kościół*..., s. 189.

udziału w kapłaństwie wspólnym, a więc współodpowiedzialności za Kościół i jego wzrost⁴¹.

Kościół urzeczywistnia się przez wszystkie formy swego życia, które są przejawem jedności, świętości, powszechności i apostołskości. Inaczej mówiąc, jego urzeczywistnianie dokonuje się przez udział w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, czyli przez świadectwo wiary (*martyria*), posługę miłości (*diakonia*) oraz zdrowy kult (*leiturgia*). Oczywiście wszystkie te ujęcia w urzeczywistnianiu Kościoła dopełniają się wzajemnie, a szczególne znaczenie ma głoszone słowo Boże⁴².

Kościół jest społecznością miłości przez słowo Boże, które wzywa do niej. Bycie chrześcijaninem znaczy nowe istnienie i nową naturę, ukształtowaną przez miłość Syna do Ojca, rozlanej w wiernych przez Ducha Świętego. Umiłowani przez Boga Ojca w Chrystusie chrześcijanie uczestniczą w tej miłości, jeśli promieniują nią w otaczającym świecie. Ta miłość jest wyrazem tajemnicy Kościoła. Trudno mówić o przynależności do Kościoła, nie uczestnicząc w jego miłości (por. J 13, 35)⁴³. Katecheza bierze udział w zbawieniu, czyli w spotkaniu miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi realizowanym przez Chrystusa w Duchu Świętym w Kościele. Ona jako istotna posługa jest z jednej strony zapodmiotowana w Kościele, skoncentrowana na Chrystusie i działająca mocą Ducha Świętego, natomiast z drugiej strony do jej zadań należy przedłużanie słowa Bożego w Kościele i tą samą mocą Ducha Świętego budowanie nowego wspólnotowego Kościoła⁴⁴.

Ponieważ Kościół jest społecznością apostołską, nie może istnieć i urzeczywistniać się inaczej, jak tylko we wzrastaniu. Wszyscy stanowiący Kościół przez przyjęcie sakramentu chrztu winni pracować nad wzrostem i urzeczywistnianiem Kościoła, głosząc Dobrą Nowinę, przekazując innym słowo Boże i życie Boże. Wprowadzać do Kościoła i urzeczywistniać go w świecie oznacza wcześniejsze rozbudzenie w sercach chrześcijan pragnienie uczestnictwa w akcji apostołskiej Kościoła⁴⁵. „Kościół powstał do życia w tym celu, by szerząc królestwo Chrystusowe po całej ziemi ku chwale Ojca, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich skierować cały świat rzeczywiście do Chrystusa” (DA 2).

Kościół urzeczywistnia się więc przez słowo Boże, które jest ukierunkowane na Chrystusa. Również w przepowiadaniu tego słowa, które odznacza się dynamizmem w urzeczywistnianiu wspólnoty Kościoła istotną rolę odgrywa działanie Ducha Świętego. Do urzeczywistniania Kościoła w świecie przez słowo Boże powołani są wszyscy wierni przez udział w liturgii, katechezie i uczestnictwie w akcji apostołskiej.

⁴¹ Por. J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 76–78.

⁴² E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 188–189; por. J. Szańca, dz.cyt., s. 17.

⁴³ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (I)*..., s. 101.

⁴⁴ M. Majewski, dz.cyt., s. 135.

⁴⁵ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (I)*..., dz.cyt., s. 101.

KS. ANDRZEJ KOCIOLEK
Łódź

KOŚCIÓŁ ISTOTNĄ TREŚCIĄ KATECHEZY*

Eklezyjalne ukierunkowanie katechezy
w świetle teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego
Część III

WPROWADZENIE

Pełne wyrażenie tajemnicy Kościoła w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Soboru Watykańskiego II spowodowało, że wyraźnie i formalnie zaczęto postulować eklezjocentryzm jako zasadę koncentracji katechezy¹. Dostrzeżono, że nie tylko Pismo Święte i liturgia stanowią źródło i cel katechezy, ale także Kościół winien być jej istotną treścią. To właśnie Kościół winien również stanowić pewien wymiar katechizacji, a nie tylko jako przedmiot sprowadzony do kilku jednostek katechetycznych. Dzisiaj już nikogo nie dziwi, że Kościół jest źródłem katechezy, ponieważ jego życie jest źródłem poznania sposobów przybliżania wszystkim ludziom Królestwa Bożego. Celem katechezy jest też prowadzenie wychowanków do poszukiwania i odnalezienia swego miejsca i swej roli w Kościele, a w konsekwencji podjęcia swej misji we współczesnym świecie².

* Zob. Wprowadzenie do części I, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 11–12, 2002–2003, s. 229.

¹ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*, „Katecheta” 11 (1967), s. 158.

² „*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* podkreśla charakter eklezyjalny życia chrześcijańskiego. Każdy ochrzczony bowiem ma udział w funkcji Kościoła, jaką jest bycie znakiem, i ponosi odpowiedzialność za misję Kościoła w świecie. Swym prywatnym życiem, w jego konkretnych warunkach, jest znakiem Boga w świecie i współdziała z Chrystusem w budowaniu Królestwa Bożego. W ten sposób bogaci lub też osłabia misję Kościoła powszechnego”, por. J. Charytański, *Elementy treściowe programu katechezy dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 32–33.

1. IDEA KOŚCIOŁA JAKO CEL I WEWNĘTRZNA ZASADA KATECHEZY

Katecheza może podejmować problematykę idei Kościoła w ujęciu dogmatycznej teologii scholastycznej i poszukiwać w Piśmie Świętym potwierdzenia i uzasadnienia tez dotyczących zaistnienia i życia Kościoła. Jednak takie ujęcie staje się nie wystarczające, Pismo Święte bowiem jest przede wszystkim księgą objawiającą istotę i zadania nowego Ludu Bożego, jest źródłem katechezy, jak to wcześniej ukazano. Dlatego katecheza o Kościele winna odczytywać jego tajemnicę w świetle Bożego objawienia³. Mówi o tym *Katechizm Kościoła katolickiego*: „W Piśmie Świętym znajdujemy bardzo liczne obrazy i figury powiązane między sobą; za ich pośrednictwem Objawienie mówi o niezgłębionej tajemnicy Kościoła. Obrazy wzięte ze Starego Testamentu są różnymi wariantami podstawowej idei, jaką jest idea »Ludu Bożego«. W Nowym Testamencie wszystkie te obrazy nabierają nowego znaczenia przez fakt, że Chrystus staje się »Głową« tego Ludu, który jest więc Jego Ciałem. Pierwsze miejsce zajmują obrazy »wzięte z życia pasterskiego, z rolnictwa, z budownictwa, także z życia rodzinnego i zaślubin«” (KKK 753).

Oczywiście katecheza, czerpiąc z bogactwa Pisma Świętego, nie może zatrzymać się na wydarzeniach i obrazach w nim zawartych. Wydarzenia biblijne są faktami historycznymi, odsłaniającymi rzeczywistość nadprzyrodzoną i do tej rzeczywistości katecheza musi dotrzeć, wyjaśnić i wskazać jej zbawczą działalność. Ważne są fakty, ale jeszcze ważniejsze jest misterium. Zatem głoszenie historii zbawienia jest jednocześnie przepowiadaniem naszego obecnego zbawienia w Chrystusie. To z kolei prowadzi do ścisłego powiązania katechezy z liturgią⁴.

Katecheza staje przed zadaniem kształtowania takiej świadomości udziału w liturgii, która oznaczałaby udział w sakramencie Kościoła. W liturgii sprawowania sakramentów należałoby przeto mocniej podkreślić wymiar eklezjalny. Ten wymiar odkrywamy już w liturgii słowa. Zatem zadaniem bardzo znaczącym staje się budzenie świadomości, że słowo Boże zwołuje i gromadzi nas rozproszonych po całym świecie w jedną wspólnotę miłości⁵. Adhortacja o katechizacji Jana Pawła II ukazuje znaczenie liturgii w odniesieniu do Kościoła czasów apostołskich, w których Słowo było celebrowane, zwłaszcza w Eucharystii. Podkreśla również znaczenie liturgii w odniesieniu do Kościoła w relacji do współczesnej katechezy (por. Ctr 10)⁶.

³ J. Charytański, *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej*, pr. zbior. pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, t. II, Warszawa 1978, s. 11–12.

⁴ M. Finke, *Odnowa katechetyczna*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, pr. zbior. pod red. M. Finkego, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 568.

⁵ Por. J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 32–33.

⁶ J. Charytański, *Główne wątki Adhortacji apostołskiej*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, pr. zbior. pod red. W. Kubika, t. II, Warszawa 1985, s. 133.

W biblijnym i katechizmowym nauczaniu przepowiada się Chrystusa. Natomiast w liturgii Chrystus jest obecny jako Ten, który działa. Kościół odtwarza w symbolach liturgicznych gesty Chrystusa, Jego słowa i czyny i w ten sposób sprowadza na nas te same skutki, które Chrystus wywołał na swych uczniach⁷. Katecheza staje więc przed zadaniem kształtowania świadomości udziału w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii jako sakramencie Kościoła⁸. Katecheza wtajemnicza w liturgię, przygotowuje do jej przeżywania i aktywnego w niej uczestnictwa, ukazuje nowy świat, w którym gesty, rzeczy i obrzędy przekazują człowiekowi zbawienie. Nie chodzi tutaj o podanie instrukcji liturgicznej, lecz o to, aby katecheza odbywała się w duchu liturgii i uczestniczyła w jej klimacie oraz rozwijała się w atmosferze wiary⁹.

Natomiast liturgia – jak podaje M. Finke – jest nawet katechezą wyższego rzędu, którą wierni żyją i która towarzyszy im przez całe życie. Ona bowiem uczy i wychowuje przez dobrze ukształtowane środowisko, w którym wierni zasilają i rozwijają swe życie wiary. W liturgii chrześcijanie znajdują się przed Bogiem, spoglądają na Niego, otwierają swoje dusze przed Nim i zanurzają w świetle Bożych rzeczywistości, nadprzyrodzonych prawd i tajemnic, i świętych znaków. Takie ujęcie liturgii jest wewnętrznym zmierzaniem do uczczenia Boga i spotkania z Nim we wspólnocie oraz winno być punktem orientacyjnym katechezy¹⁰.

Idea Kościoła jest widoczna szczególnie mocno w katechezie o Eucharystii. Eklezjalny wymiar Eucharystii ujawnia się już w liturgii słowa. Do zadań katechezy nie należy tylko informacja o Eucharystii i jej strukturze, ale budzenie świadomości, że to właśnie słowo Boże zwołuje i gromadzi wszystkich rozproszonych po całym świecie. To dzięki słuchaniu tego samego słowa Bożego w każdy Dzień Pański tworzy się jedność wiary chrześcijan różnych kontynentów, narodów, kultur, klas społecznych. Taka świadomość może być i jest wyrażana często w modlitwie powszechnej. Może również być kształtowana w modlitwie podczas katechezy, przez wprowadzenie intencji, które uwzględniają potrzeby innych, nawet najbardziej odległych Kościołów lokalnych. W ten sposób w odniesieniu do Kościoła powszechnego osobiście możemy czuć się braćmi w jednej wierze i wzajemnej modlitwie¹¹.

⁷ M. Finke, dz.cyt., s. 569.

⁸ „Stosunek do Mszy świętej jest ciągle, zwłaszcza w starszym i średnim pokoleniu, naznaczony skrajnym indywidualizmem. Wy pływa on w dużej mierze z obrazu Mszy świętej »odprawianej« przez księdza, a konsekwentnie ze zwyczaju cichej własnej modlitwy, najczęściej nie »towarzyszącej« modlitwom kapłana i skoncentrowanej na własnych potrzebach materialnych, czy nawet duchowych. Z drugiej strony grozi niebezpieczeństwo Mszy w tak zwanych małych grupach, gdzie może dominować poczucie »dobrze nam razem« w swoistym »indywidualizmie grupowym«, bez odniesienia do Kościoła Powszechnego», J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 74.

⁹ Por. M. Finke, dz.cyt., s. 570.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 75.

Aby ukształtować katechezę prawdziwie eklezjalną, prowadzącą do wiary i zaangażowania społeczności w życiu Kościoła, nie sposób pominąć roli i znaczenia roku liturgicznego¹². Katecheza eklezjalna winna opierać się na katechezie roku liturgicznego. J. Charytański stwierdza, że w miarę możliwości ogólny układ w każdej klasie winien być w najogólniejszych liniach dostosowany do toku myśli i treści roku liturgicznego, gdyż każdy element nauczania katechetycznego powiązany jest z jego odpowiednikiem w roku liturgicznym¹³.

Dotyczy to przede wszystkim ściślejszego związku programu katechetycznego z rokiem liturgicznym, zwłaszcza w młodszych klasach dla dzieci w wieku 7–11 lat. Związek katechezy z rokiem liturgicznym wiąże się najpierw z nauczaniem tzw. okazjonalnym (zwłaszcza katecheza przedszkolna). W szkole podstawowej już katecheza wiąże się z nauczaniem systematycznym, ale również korzysta z doświadczenia religijnego, jakie podsuwa życie, a zwłaszcza życie we wspólnocie religijnej¹⁴.

Aby właściwie odczytać istotę roku kościelnego, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na jego związek z Eucharystią, ona bowiem jest ośrodkiem życia Kościoła oraz życia chrześcijańskiego, natomiast rok liturgiczny wyraża wszystkie jej aspekty i całe jej bogactwo¹⁵.

Każda prawda czy modlitwa, która jest zawarta w liturgii, następnie wprowadzona na zajęciach katechetycznych, jest również przeżywana w jej pełnym kontekście historycznym i dogmatycznym. Zatem do zadań katechezy należy wprowadzanie do pełnego zrozumienia i przeżywania tekstów liturgicznych. Natomiast teksty liturgiczne mają z katechezy uczynić prawdziwe spotkanie z Chrystusem w społecznej modlitwie Kościoła, przeniesionej do klasy, sali czy kaplicy katechetycznej, a potem do domu rodzinnego. W ten sposób katechizowani stają się częstkami Ciała Mistycznego czy Kościoła misterium naszego zbawienia¹⁶. Wydarzenia zbawcze życia Chrystusa stały się w liturgii roku kościelnego misteriami i mają owocować w życiu całego Kościoła. Można powiedzieć, że rok liturgiczny jest sakramentem wzrostu duchowego człowieka i wspólnoty Kościoła, dlatego należy docenić znaczenie roku liturgicznego w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina¹⁷.

Jednocześnie nacisk położony na tok roku liturgicznego wiąże się również z uznaniem znaczenia związku katechezy z życiem Kościoła lokalnego. Należy tutaj wziąć pod uwagę z jednej strony zadanie katechezy, która ma wprowadzać katechizowanego w życie wspólnoty, a z drugiej strony owoce katechizacji, które zależą w

¹² Tamże, s. 92.

¹³ J. Charytański, *Wychowanie do życia w Kościele*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 201–202.

¹⁴ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 97.

¹⁵ Tamże, s. 96.

¹⁶ J. Charytański, *Wychowanie do życia...*, s. 202.

¹⁷ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 96.

dużej mierze od świadectwa, jakie daje konkretna wspólnota chrześcijańska. Stanowi to swego rodzaju potwierdzenie słów przekazywanych w katechezie¹⁸.

Określając właściwy przedmiot katechizacji o Kościele oraz wykazując konieczność powiązania katechezy szkolnej z ciągle trwającą katechezą liturgii Kościoła, wprowadza się w świadomość człowieka rozumienie wspólnotowe wiary¹⁹. Katecheza i liturgia wprowadzają wiernych w osobowe relacje z Bogiem. W ten sposób religia sięga rdzenia osobowości człowieka, dlatego, że dochodzi i dociera do niego apel Boga do osobistego przymierza z Nim oraz osobowego zjednoczenia i zżycia z Chrystusem. W takim rozumieniu Kościół jawi się w wielkich perspektywach rozwojowych, natomiast liturgia ukazuje się jako działanie Chrystusa, aktualizujące zbawienie świata. Wszelkie problemy życia domagają się rozwiązania w świetle wiary, a wartości doczesne czekają na afirmację chrześcijańską. To z kolei budzi poczucie odpowiedzialności za Kościół i za rozwój Królestwa Bożego w świecie²⁰.

2. KOŚCIÓŁ JAKO TEMAT KATECHEZY

Cała ekonomia zbawienia ma wybitnie eklezjalny charakter. Dlatego nie sposób nie dostrzec związków, jakie istnieją między ekonomią zbawienia a Kościołem. Tylko na tle całej ekonomii zbawienia można zrozumieć genezę i tajemnicę Kościoła, który podejmuje zadania służące dziełu zbawienia²¹. Biorąc również pod uwagę związki i łączność Kościoła z katechezą, dostrzegamy ich charakter służebny. Kościół przekazuje słowo Boże i w nim realizuje się liturgia sakramentów oraz cała działalność duszpasterska Kościoła, a w tym również katecheza, która ma udział w misji profetycznej powierzanej przez Chrystusa²². Katecheza może ukazywać żywą i bardzo skomplikowaną rzeczywistość Kościoła, dlatego właściwe rozumienie jego istoty ma również wielkie znaczenie dla natury samej katechezy²³.

Sobór Watykański II przyniósł odnowioną wizję Kościoła, wcześniej jednak klasyczne katechizmy ukazywały obraz Kościoła jako doskonałego społeczeństwa, z podkreśleniem jemu właściwych struktur. Jest to obraz Kościoła po Soborze Trydenckim²⁴. Tę klasyczną formę katechizmu wypracował w połowie XIX wieku neoscholastyk J. Deharbe. Również do tego katechizmu nawiązują wydane

¹⁸ Tamże, s. 97.

¹⁹ J. Charytański, *Wychowanie do życia...*, s. 202.

²⁰ M. Finke, dz.cyt., s. 578.

²¹ S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Radom 1994, s. 116.

²² J. Szańca, *Eklezjalny wymiar katechezy*, „Katecheta” 24 (1980), s. 16.

²³ S. Łabendowicz, dz.cyt., s. 116.

²⁴ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną...*, s. 28.

w 1965 r. katechizmy: *Katechizm nauki chrześcijańskiej* ks. W. Chrobaka i opolski *Mały katechizm*. Zarzuca się tym katechizmom nieekleziologiczność koncepcji w analizie pojęcia Kościoła²⁵.

Ponadto w katechezie tradycyjnej – jak wyjaśnia F. Blachnicki – program przewidywał tylko pewne jednostki tematyczne, w których również podejmowano historię Kościoła. Jednakże historia Kościoła była traktowana raczej bardziej faktygraficznie i apologetycznie aniżeli jako nauka o tajemnicy Kościoła na tle jego historii²⁶. Czyli temat Kościoła w katechezie był traktowany mniej lub więcej

²⁵ „W obu katechizmach znajdujemy następującą definicję Kościoła: »Kościół katolicki, czyli powszechny, jest to zjednoczenie chrześcijan, którzy pod najwyższą władzą Papieża dążą do zbawienia przez wyznawanie tej samej wiary i przyjmowanie tych samych Sakramentów świętych« (C 53, 0 70). Definicja ta ujmuje tylko zewnętrzną, prawno-organizacyjną stronę Kościoła. Pozostawia natomiast poza nawiasem całe przebogate misterium Kościoła, zagubiła ona gdzieś Chrystusa i Ducha Świętego! Historia katechizmu już dziś odpowiedziała na pytanie, skąd wzięła się ta definicja w katechizmie: jest to definicja wprowadzona przez kard. Roberta Bellarmina w czasach kontrowersji antyreformacyjnej, kiedy trzeba było w obrazie Kościoła zaakcentować elementy zewnętrzne, prawne, odrzucone przez reformatorów. Otwarte pozostaje jednak pytanie, jak to się stało, że my w 20 lat po encyklice Piusa XII »Mistici Corporis« pozostajemy jeszcze w katechizmach przy tej ubogiej i jednostronnej definicji Kościoła? Analiza treści całej partii katechizmu traktującej o Kościele wykazuje, że u podstaw znajduje się tu pojęcie Kościoła jeszcze bardziej zawężone i jednostronne. I tak założenie Kościoła przez Chrystusa w katechizmie Chrobaka utożsamione jest z wyborem 12 apostołów i ustanowieniem prymatu Piotra. Konsekwentnie w dalszym ciągu mowa jest wyłącznie o potrójnej władzy Piotra i apostołów, trwającej w Kościele we władzy papieża i biskupów (C 93–97). Działalność Kościoła określona jest następująco: »Pan Jezus założył Kościół na to, by Kościół prowadził ludzi do zbawienia« (C 99). Podobnie katechizm opolski zaczyna naukę o Kościele od stwierdzenia, że »Pan Jezus zapowiedział, że założy Kościół, który będzie prowadził ludzi do zbawienia aż do skończenia świata» (O 68). Wypełnieniem obietnicy i założeniem Kościoła jest nadanie władzy Piotrowi. Kościół sprawuje tę władzę przez papieża, biskupów i kapłanów (O 74–75, 80). Jak widać, mamy tu wszędzie do czynienia z wybitnie klerykalną wizją Kościoła, Kościół utożsamia się po prostu z hierarchią sprawującą władzę nad wiernymi. Kościół ukazuje się tu jako wielkość stojąca pomiędzy Bogiem a wiernymi, których ma prowadzić. Ci wierni natomiast w tym ujęciu są właściwie poza Kościołem, nie są oni objęci pojęciem Kościoła, oni sami nie są Kościołem. Są oni tylko korelatem do »Kościoła-hierarchii«, są jako »Kościół« słuchający odpowiednikiem Kościoła nauczającego, jako bierna »trzoza« odpowiednikiem Kościoła, który stanowią właściwie tylko pasterze. W tym wszystkim nie widzimy ani śladu biblijnej idei ludu Bożego, Kościoła-Oblubienicy Chrystusa i mistycznego Ciała Jego. Wierni to nie żywe komórki współodpowiedzialne za wzrost całego organizmu, to nie żywe kamienie budowli Bożej, to nie lud wybrany i królewskie kapłaństwo. Nic dziwnego, że wierni wychowani na takich katechizmach z ich ciasnym, fragmentarycznym i wybitnie prawniczym pojęciem Kościoła, ogólnie dzisiaj nie mają świadomości, że oni są Kościołem, że myślą o Kościele nie w kategoriach »my«, ale tylko »oni«, »wy«, czym obejmują wyłącznie hierarchię i kapłanów. Nic dziwnego, że zajmują w Kościele pozycję czysto bierną, bez żadnego poczucia współodpowiedzialności za wzrost Kościoła w sobie i w innych. Nic dziwnego, że traktują Kościół często jako instytucję usługową, zobowiązaną świadczyć tzw. »usługi religijne« według życzenia (i za pieniądze) klienta», por. F. Blachnicki, *Refleksje nad katechizmami*, „Katecheta” 10 (1966), s. 123–127.

²⁶ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza...*, s. 158.

jako systematyczna historia Kościoła na wzór historii świeckiej²⁷, co powodowało, że Kościół traktowany był jako związek ludzi, którzy złączyli się w celu osiągnięcia i zaspokojenia potrzeb religijnych²⁸.

Jeżeli chodzi o historię Kościoła w katechezie szczególne znaczenie miało wejście w życie nowego programu katechetycznego w 1971 r. Wówczas wprowadzono program, który odszedł od koncepcji przedmiotowej w nauczaniu katechetycznym i zaproponowano integralne wtajemniczenie katechizowanych w rzeczywistość wiary oraz zbawienia ofiarowanego w Chrystusie, które są realizowane w Kościele. To spowodowało, że historia Kościoła przestała stanowić osobny przedmiot w całości nauczania religijnego, a jej obecność umiejscowiona w różnym stopniu w poszczególnych warstwach przekazywanej treści²⁹.

Istotnym jednak brakiem katechezy tradycyjnej o Kościele jako jednym z przedmiotów tematycznych było oderwanie i jakaś izolacja prawdy o Kościele od innych i od całokształtu prawd wiary. To z kolei powodowało brak całościowej wizji chrześcijaństwa, która przecież mogłaby stać się tą centralną wartością życiową³⁰. Dlatego teoretycy katechezy dostrzegli potrzebę koncentracji treści katechezy, która wyrażała się w skonkretyzowanej idei chrystocentryzmu katechetycznego. To osoba Chrystusa pełni funkcję jednoczącą i przenikającą wewnętrznie całą katechezę i to nie tyle Chrystus historyczny, ile Chrystus uwielbiony obecny w liturgii³¹.

Katecheza biblijna, ujmowana w aspekcie historii zbawienia, powinna ciągle ukazywać istotny cel oraz ukoronowanie wszelkich Bożych planów zbawczych Kościoła, jako zgromadzenie Ludu Bożego (*ekklesia tou theou*). W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „»Odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym«, do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu: »Wierzących w Chrystusa postanowił zwołać w Kościół

²⁷ „W katechezie tradycyjnej program przewidywał pewne jednostki o Kościele w klasie II i IV, a następnie w klasie V i IX”, M. Tomasik, dz.cyt., s. 77; por. F. Blachnicki, *Kościół a katecheza...*, s. 158; J. Bagrowicz, *Historia Kościoła w katechezie*, „Ateneum Kapłańskie” 106 (1986), s. 428–429.

²⁸ „W czasie Oświecenia odrzucenie i negacja wszelkiego nadprzyrodzonego pierwiastka, ingerującego w dzieje, doprowadziły do zeświecczenia myśli historycznej. Oświecenie zrównało historię Kościoła z historią świecką”, J. Bagrowicz, *Problemy katechezy historii Kościoła*, „Katecheta” 13 (1969), s. 152.

²⁹ J. Bagrowicz, *Historia Kościoła...*, s. 426.

³⁰ Katecheza tradycyjna, podejmując tematykę Kościoła, traktowała ją jako jeden z przedmiotów tematycznych podobnie jak np. przymioty Boże, tajemnica Trójcy Świętej, sakramenty itp. To z kolei powodowało, że „Chrześcijaństwo nie było przeżywane jako Dobra Nowina o powołaniu do Królestwa Bożego obecnego w Kościele, ale jako suma nakazów i zakazów, obrzędów i dogmatów, które musi się przyjąć. Rezultat był taki, że wśród mnóstwa drzew nie dostrzegano lasu”, F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)...*, s. 158.

³¹ M. Tomasik, *Katechetyka*, Sandomierz 1984, s. 77.

święty». Ta »rodzina Boża« konstituuje się i urzeczywistnia stopniowo w ciągu kolejnych etapów historii ludzkiej, według postanowień Ojca: Kościół więc »zapowiedziany w figurach już od początku świata, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, założony w czasach ostatecznych, został ukazany przez wylanie Ducha, a osiągnie swoje wypełnienie na końcu wieków«³² (KKK 759; por. KK 6). Aby taka idea Kościoła w katechezie biblijnej mogła być upowszechniana, należy ukazać wewnętrzne powiązania między wydarzeniami Starego i Nowego Testamentu a życiem Kościoła współczesnego³², czyli ukazać rozwój tej idei najpierw w wymiarze biblijnym.

W katechezie liturgicznej zaś nie powinna być ujmowana tylko problematyka liturgii sama w sobie w oderwaniu od problematyki Kościoła. Liturgia w katechezie ma być znakiem objawiającym i urzeczywistniającym tajemnicę Kościoła³³. Bardzo ważne i istotne znaczenie ma takie ujęcie, które stwierdza, że liturgia dotyczy aktualizacji misji kapłańskiej Chrystusa (por. KL 5, 7). Udział w liturgii Kościoła jest cziłą oddawaną Bogu przez człowieka, ale przede wszystkim jest istotnym udziałem w uświęcającym kulcie Chrystusa jedyne Pośrednika. Kościół jest wybranym Ludem Bożym, przeznaczonym do oddawania czci Bogu w duchu i w prawdzie. Ta wspólnota Ludu Bożego, uczestnicząc w liturgii wraz z Chrystusem, oddaje cześć Bogu, a zarazem dostępuje zbawienia i uświęcenia mocą Ducha Świętego. Dlatego katecheza liturgiczna może ukazać znaczenie zbawcze liturgii oraz źródło życia i aktualność dla całego Kościoła³⁴.

Natomiast zadaniem katechezy doktrynalno-katechizmowej jest przede wszystkim doprowadzenie do właściwej misji chrześcijaństwa jako uniwersalnego i eschatologicznego Królestwa Bożego, które integruje w sobie wszelkie rzeczywistości i wartości³⁵.

Katechetyczny eklezjocentryzm konsekwentnie wynika z katechezy chrystocentrycznej. Katecheza podejmująca głoszenie Chrystusa, mówi o Nim nie tylko jako o Głowie Kościoła, ale ukazuje Go żyjącego nieustannie w swoim Kościele, w Ludzie Bożym, w którym realizowane jest Królestwo Boże³⁶.

Katecheza mariologiczna z kolei nie może polegać tylko na ukazywaniu cnót i przywilejów Najświętszej Maryi Panny oraz dowodów Jej dobroci wobec nas i naszych obowiązków wobec Niej. Koniecznym zadaniem takiej katechezy staje się ukazanie Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jako typ Kościoła i Matkę Kościoła, w Niej bowiem Kościół może być zrozumiały i bliski, w personalistycznych postawach i relacjach, przez które człowiek ma go w sobie na wzór

³² J. Charytański, *Elementy treściowe...*, s. 34.

³³ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)...*, s. 159.

³⁴ Por. J. Charytański, *Elementy treściowe...*, s. 28–31.

³⁵ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)...*, s. 159.

³⁶ J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy, Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb, Włocławek 1993*, s. 71.

Maryi urzeczywistnić³⁷. Maryja jest wzorem i prototypem Kościoła, jest dla Kościoła wzorem wspólnoty z Chrystusem, apostołstwem, macierzyństwem duchowego, a także wzorem wiary, posłuszeństwa i odpowiedzi³⁸.

Także katecheza o życiu moralnym i chrześcijańskim nie spełni swego zadania, gdy tylko ukazuje zasady miłości, które są wypełnieniem wszelkiego prawa. Ukazana miłość, która jest rozlana w sercach ludzi przez Ducha Świętego, musi stać się siłą jednoczącą wszystkich ludzi w Chrystusie z Ojcem i pomiędzy sobą. Katecheza więc, ukazując miłość, musi zwracać na nią jako zasadę wewnętrzną, która tworzy jedność całego Kościoła³⁹. Według J. Charytańskiego należy podkreślić również wymiar społeczno-kościelny moralności chrześcijańskiej. Nie polega to tylko na zapoznawaniu katechizowanych z normami etyki naturalnej, dekalogiem, czy także ze wskazaniem Ewangelii, ale na związaniu problemów moralnych z zadaniami Kościoła, mającego budować Królestwo Boże. Człowiek świadomy swego chrztu i zobowiązań podejmowanych w innych sakramentach winien dostrzegać zadania w świecie, do których wypełniania jest powołany i uzdolniony jako członek Ciała Chrystusa. Tego rodzaju katecheza winna uświadomić człowiekowi, że jako cząstka Kościoła zbawia się, współdziałając z Chrystusem w zbawianiu świata⁴⁰.

J. Charytański podkreśla za ramowym programem katechetycznym, że Kościół winien być niejako wymiarem całej katechizacji, występując w katechezach biblijnych, doktrynalnych, liturgicznych i w wychowaniu sumienia chrześcijańskiego. Ponadto w toku ośmiu lat katechizacji w sposób systematyczny winno być bogaczone pojęcie Kościoła, począwszy od obrazu rodziny dzieci Bożych aż do sformułowań najtrudniejszych, jak sakrament powszechnego zbawienia. I wreszcie należy zwrócić uwagę na cel katechezy o Kościele, a także całej katechizacji, która ma za zadanie ukształtowanie świadomości przynależenia do Kościoła i odpowiedzialności za jego misję w świecie⁴¹.

³⁷ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*..., s. 159.

³⁸ „Maryja jako Dziewica i Matka jest wzorem i prototypem Kościoła, ludu Bożego. Kościół jest dziewczęcą, oblubienicą całkowicie i jedynie oddaną Chrystusowi. Jest jednocześnie Matką, która przez słowo i chrzest rodzi dzieci Boże. Maryja jest dla Kościoła wzorem wspólnoty z Chrystusem. Jest przez swe cnoty wzorem apostołstwa, macierzyństwa duchowego. Wcielenie miłości przedłuża się w sercach ludzkich przez wiarę i miłość. Przez wiarę i miłość mają również wszyscy ochrzczeni wpływ na rodzenie się Chrystusa w duszach innych ludzi. Nasza wiara, nadzieja i miłość są dla nich znakiem kierującym ich ku Chrystusowi. Źródłem naszego życia wiarą, nadzieją i miłością są sakramenty; dlatego też katecheza sakramentalna, która podkreśla moment dialogu w sakramentach – wezwania Boga i odpowiedzi człowieka – nie może również pominąć tego wzoru wiary, posłuszeństwa i odpowiedzi, jaki daje Matka Chrystusowa”, J. Charytański, *Katecheza o Maryi, Matce Bożej*, w: *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 257.

³⁹ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*..., s. 159.

⁴⁰ J. Charytański, *Elementy treściowe*..., s. 34.

⁴¹ Tamże, s. 34–35.

Ponieważ istnieje ścisła i wewnętrzna łączność między tajemnicą Kościoła a liturgią, dlatego konieczne jest ukierunkowanie eklezjalne katechezy, zwłaszcza że Sobór Watykański II szczególnie w Konstytucji *Lumen gentium* wyraził pełne bogactwo tajemnicy Kościoła⁴². Stąd pojawia się przekonanie, że eklezjalność najlepiej ukazuje i wyraża istotę katechezy, ponieważ ona wewnętrznie i całościowo powiązana jest z Kościołem. Ten jej wewnętrzny związek realizuje się przez posługę słowa Bożego i celebrację liturgiczną sakramentów, a także przez świadome uczestnictwo i zaangażowanie w Kościele oraz odpowiedzialność za rozwój i postęp w świecie⁴³.

Od Soboru Watykańskiego II w dokumentach Kościoła najczęściej pojawia się określenie wspólnota – *communio*. Podobnie katecheza podejmuje refleksję nad współczesnym Kościołem, aby lepiej odkryć problemy i zadania całego Kościoła wobec wychowania religijnego⁴⁴. Wspólnotę – *communio* stale tworzy lud mesjański, wolny, mający godność dzieci Bożych, żyjący nowym prawem miłości, służący budowaniu Królestwa Bożego⁴⁵.

Ponadto „Kościół – według M. Majewskiego – o ile ma być sprawnym narzędziem w rękach Boga dla zbawienia człowieka, potrzebuje ciągłej odnowy, w której katechezie przypadają ważne zadania. Przez katechezę ma się dokonywać oczyszczanie ze zbędnych naleciałości ludzkich, wydobywanie wartości ewangelicznych bosko-ludzkich, wchodzenie w przyszłość przez podejmowanie odważnych inicjatyw. Udział katechezy w odnowie Kościoła powinien więc być krytyczny, stymulujący i podtrzymujący. To do katechezy należy mówić prawdę o Kościele katechizowanym, ale zarazem prawdę samemu Kościołowi. Bez zachęt i pobudek katechetycznych nie będzie uformowanych do odnowy ludzi. Katecheza ma obowiązek podtrzymywać ducha odnowy w Kościele, wskazywać na jego konieczność i wywierać nacisk w tym kierunku”⁴⁶.

Podsumowując, stwierdzić należy, że współcześnie w programie katechetycznym Kościół nie może być tylko umiejscowiony w kilku jednostkach katechetycznych i tylko na kilku poziomach nauczania, ale w całym programie. To oczywiście nie oznacza wyeliminowania z programu tych specjalnych jednostek katechezy dotyczących tematyki Kościoła⁴⁷. Wiadomo jednak że nie sposób ukazać całej prawdy o Kościele w tych kilkunastu jednostkach katechetycznych. „Idea Kościoła – według J. Charytańskiego – musi ogarnąć również inne tak zwane »przedmioty«, jak Pismo Święte, liturgię, sakramenty czy przykazania. To znaczy, nie chodzi o jedną więcej jednostkę obok innych, ale ma ona stanowić dla nich zarazem cel i łącznik wewnętrzny. Pismo Święte przepowiada i przygotowuje, koncentrując się

⁴² F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*..., s. 158; por. M. Tomasik, dz.cyt., s. 77.

⁴³ M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 151.

⁴⁴ J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną*..., s. 28.

⁴⁵ Tamże, s. 36.

⁴⁶ M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu*..., s. 151.

⁴⁷ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*..., s. 158–159; por. M. Tomasik, dz.cyt., s. 77.

wokół osoby Chrystusa i jego Ciała Mistycznego. Sakramenty nie są środkami pozostawionymi człowiekowi, ale aktualną działalnością Chrystusa w Kościele i przez Kościół. Wreszcie przykazania czy etyka nie są drogą do osobistej doskonałości jednostki, ale muszą się stać realizacją powołania Bożego cząstki Ciała Chrystusa. Dlatego są tylko elementami w szerszym planie, jaki stanowi nauka o Kościele⁴⁸. Cała katecheza ma prowadzić do Kościoła⁴⁹.

Świadomość potrzeby oparcia katechezy na idei Kościoła, jako wewnętrznej zasady katechetycznej, nie zawsze była w pełni uświadamiana i obecna. Należy przeto zobaczyć, jak to eklezjalne ukierunkowanie katechezy realizowano w najbardziej reprezentatywnych nurtach Kościoła katolickiego.

⁴⁸ J. Charytański, *Wychowanie do życia...*, s. 199.

⁴⁹ F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (II)*, s. 159.

KS. MIROSLAW L. KOWALSKI
Łódź

EWANGELIZACJA MEDIÓW I PRZEZ MEDIA
U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA CHRZEŚCIJAŃSTWA
WEDŁUG BISKUPA ADAMA LEPY*

WSTĘP

Nadzieja – to słowo, które często wraca jak refren w posoborowej Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*. Dokument ten, będący owocem II Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów w 1999 r., jest jakby drogowskazem dla Europy na początku Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa, a drogowskazem tym jest nadzieja w Jezusie Chrystusie. Społeczeństwo polskie w tym szczególnym czasie powinno dokładnie wsłuchać się w głos Papieża i Biskupów. Apel ten skierowany jest do wszystkich wiernych, a szczególnie do katolików pracujących w świecie mediów. Media w obecnym czasie są czynnikiem opiniotwórczym i mogą w ludzkie serca wlewać nadzieję albo ją gasić.

Biskup Adam Lepa, jako jeden z Ojców Synodu, postuluje od dawna ewangelizację przez media, a także samego środowiska mediów. Gasnąca nadzieja, jak czytamy w adhortacji, może rozbłysnąć nowym światłem, którym jest Ewangelia. Biskup Lepa, od wielu lat zajmujący się problematyką mediów, jest autorytetem w tej dziedzinie, warto więc zapoznać się z jego poglądami. Ewangelizacja jest wyzwaniem, na które w dobie infosfery katolicy muszą aktywnie odpowiadać. Niniejszy artykuł jest próbą prezentacji jego stanowiska. Biskup Lepa usiłuje odpowiedzieć na pytanie, czy media mogą być ewangelizowane i czy mogą być użyte do ewangelizacji.

* Autorem wszystkich publikacji książkowych i artykułów w przypisach jest biskup Adam Lepa.

1. PROPAGANDA W MEDIACH

Przez ponad 40 lat społeczeństwo polskie było manipulowane i poddawane propagandzie. Dlatego upowszechniane po 1989 r. treści propagandowe są bezkrytycznie, wręcz naiwnie przyjmowane przez Polaków. Uległość na propagandę i z związane często z nią manipulacje przejawiają ludzie niezależnie od wieku, płci, przynależności politycznej, poziomu wykształcenia. Odporni na te działania są jedynie psychologowie, socjologowie, politycy, ludzie mediów. Świat propagandy i manipulacji jest coraz bardziej trudny do wykrycia ze względu na jego zakamuflowany charakter. Zjawisko to kształtuje nie tylko przekonania polityczne, ale bierze także udział w procesie formowania postaw religijnych i moralnych. Propaganda i manipulacja są najpowszechniejszym sposobem atakowania Kościoła katolickiego przez laickie media¹. Ze strony mediów katolickich brakuje w tej dziedzinie dobrze przygotowanych fachowców, którzy służyliby społeczeństwu w demaskowaniu manipulacji i propagandy. Przeciętny Polak stoi więc w obliczu wielkiego zagrożenia, jakim jest „mentalność zmanipulowana”². Na ratunek przychodzi jedynie publicystyka religijna, katolickie radio i telewizja. W następstwie propagandy występują zjawiska utrudniające dialog międzyludzki, wpływające negatywnie na rozwój człowieka. Nadaje to propagandzie i manipulacji wymiar moralny. W czasach komunizmu bezkarnie stosowano techniki propagandowe i manipulacyjne w celu zniewolenia ludzkich umysłów. W PRL-u o manipulacji w polskich mediach mówiono jedynie w kontekście, jak to wtedy ujmowano tzw. „kapitalizmu”, przekłamując w ten sposób samo pojęcie kapitalizmu, którego faktycznie żaden poważny publicysta ani dziennikarz nie używa; w tamtych czasach kapitalizm, miał wywołać u odbiorcy bardzo negatywne skojarzenia. Publicyści PRL-owscy, używając pojęcia kapitalizm, przedstawiając go i oceniając jako zjawisko moralnie złe, starali się za wszelką cenę w świadomości Polaków zdeformować i zafałszować pojęcie autentycznie obiektywnie dobrej demokracji. Jeszcze dziś mówienie o manipulacji w mediach budzi zdziwienie z niedowierzaniem. Tym bardziej że społeczeństwo posttotalitarne swą specyfikę mentalności wyprowadza głównie z doświadczeń obcowania z mediami, a w szczególności w następstwie zaawansowanej uległości wobec wpływów propagandowych radia i telewizji. Jest to błędne koło. Najskuteczniejsza propaganda i manipulacja polega na jej zakamuflowaniu³, np. reklamy (np. reklama łódki „Bols”). Taka sytuacja uniemożliwia stawianie krytycznych pytań w tej dziedzinie. Dlatego „człowiekowi manipulowanemu” konieczna jest pomoc z zewnątrz, która ukazałaby groźbę i następstwa manipulacji i propagandy, tzn. zniewolenie ludzkiego umysłu, bezkry-

¹ *Pięć lat „zdrowej krytyki” oblężonej twierdzy*, „Niedziela” nr 24, 1994.

² *Mentalność zmanipulowana*, „Niedziela” nr 49, 1994, s. 6.

³ *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 64.

tyczne przyjmowanie tego wszystkiego, co serwują współczesne media laickie⁴. Propaganda mediów jest dziś nazbyt skuteczna, dlatego też nie można nie zauważyć głębokiego moralnego wymiaru tego zjawiska. Dobrze opracowana propaganda i manipulacja prowadzi do spustoszenia w obrębie osobowości człowieka oraz licznych nieprawidłowości w strukturach społecznych. Głównym zadaniem katolików świeckich na tym polu jest przeciwdziałanie propagandzie i manipulacji, demaskowaniu ich. Świeccy katolicy powinni głośno przeciwstawiać się propagandzie i manipulacji m.in. poprzez wyrazistą i jednoznaczną w duchu chrześcijańskim interwencję na polu mediów oraz poczucie odpowiedzialności za współtworzenie mediów. Muszą oni stawać w obronie Kościoła katolickiego i wypełniać swoje apostołskie posłannictwo wśród antykościelnej propagandy i mitologii, tym bardziej że powodują one niszczenie pozytywnych postaw, natomiast budują i umacniają postawy moralnie negatywne. Są nimi postawa uzależnienia od mediów, konsumpcjonizm i makiawelizm⁵. Nikogo nie trzeba przekonywać jak wielki wpływ na jednostkę mają współczesne media. Jest on różnoraki (pośredni, bezpośredni), wykorzystuje wiele technik psychologicznych, wpływa na osobowość człowieka krótko- lub długoterminowo⁶. Skuteczność tego oddziaływania jest później trudna do wyprostowania tak, aby człowiek w swych codziennych wyborach i decyzjach był wolny. Rozbudowane poprzez oddziaływanie środków masowego przekazu negatywne postawy powodują marginalizację słowa. Rozwinięta ludzka ikonosfera wypiera z jednostki jego logosferę, czyniąc pustkę w jego umyśle⁷.

Niniejsze rozważania mają na celu pogłębienie tej jakże ważnej problematyki w życiu człowieka. Mimo że tak bardzo kształtuje postawy człowieka bywa bagatelizowana i niezauważana. Taki kształt wpływu mediów na osobowość człowieka jest zamierzonym celem liberalnej koncepcji osoby ludzkiej. Tymczasem problemy propagandy, kształtowania postaw odbiorcy przez media czy w końcu logosfera są ze swej natury obszerne i bardzo skomplikowane. Trzeba z nimi walczyć i przeciwdziałać im.

Być może niniejszy wywód przyczyni się, aby katolicy świeccy zrozumieli, że muszą zaistnieć w świecie mediów z całym bogactwem swej chrześcijańskiej tożsamości, która przyczyni się do ograniczenia laicyzacji współczesnego społeczeństwa.

Współczesny świat to świat informacji. Otaczająca nas rzeczywistość nieubłaganie biegnie naprzód. W każdej minucie dnia na świecie mają miejsce setki tysięcy zdarzeń. Zadaniem mediów i dziennikarzy jest donosić o najważniejszych z nich społeczeństwu, które określa się przymiotnikiem „informacyjne”. Często docierające do nas informacje są zniekształcone. Co jest tego powodem? Biskup

⁴ Tamże, s. 153–164.

⁵ *Media a postawy*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2001, s. 81 ns.

⁶ *Pedagogika mass mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 132 ns.

⁷ *Obraz czy słowo*, WAL nr 9, 2000, s. 563.

Adam Lepa daje jasną odpowiedź: zniekształcenie informacji służy szerzeniu propagandy, manipulacji i tworzeniu nowej mitologii. Najtrudniejszą do wykrycia techniką propagandy jest przemilczenie⁸. Autor zwraca szczególną uwagę na fakt, iż przemilczenie jest najtrudniejszą do zdemaskowania techniką propagandy. Znaczący problem są zdania, że ważniejsze jest to, co zostaje przemilczane. Jest to niewątpliwie instrument w praktykowaniu zakłamania informacyjnego. Tę technikę stosuje się często w stosunku do Kościoła. Formą przeciwdziałania jest głównie czerpanie informacji z różnych źródeł. Na temat niepokojących przemilczeń należy również dyskutować z innymi odbiorcami mediów. Skuteczną obroną przed tą formą manipulacji dla katolika jest czytanie publikacji katolickich, tzn. kontakt z logosferą (prasą katolicką, książkami). Do obcowania z tzw. „autorytetami” należy podchodzić z dystansem. Machina propagandy sięga po znane odbiorcy autorytety⁹. Dysponenci propagandy często używają ich do celów manipulacji. Znane odbiorcy osobistości, często nie będące ekspertami w różnych dziedzinach życia społecznego lub indywidualnego, wypowiadają nieświadomie, nie wiedząc, że sami są manipulowani treściami propagandowymi (np. znani społeczeństwu dziennikarze wywodzący się z dawnej opcji PRL-owskiej wypowiadają się na tematy stanu katolicyzmu w Polsce; oceniają ten stan często w sposób dyletancki i ignorancki). W tych przypadkach często mamy do czynienia z „autorytetem przeniesionym”. Przeciwdziałać skutecznie temu zjawisku można jedynie poprzez promowanie autorytetów moralnych i społecznych np. Papieża, demaskując przy tym autorytety przeniesione.

Propaganda sama w sobie jest zaplanowanym oddziaływaniem na społeczność odpowiednimi treściami perswazyjnymi, kształtującymi postawy i opinie, a te z kolei są ważnymi warstwami osobowości człowieka¹⁰. Propaganda ma destrukcyjny wpływ na odbiorców, poprzez treści, jakie z sobą niesie. Najczęściej wyróżnia się propagandę ekonomiczną, polityczną, światopoglądową¹¹, dotyczącą one istotnych aspektów otaczającej nas rzeczywistości. Najniebezpieczniejsza z wymienionych jest propaganda mająca na celu deformowanie światopoglądu człowieka, gdyż uderza one w jej istotną część, jaką jest sfera religijna, jest skutecznym narzędziem dechrystianizacji społeczeństwa. Najczęściej w ogniu ataków propagandy znajduje się Kościół i katolicy, jej celem jest urabianie wśród katolików postaw laickich i wręcz wrogich Kościołowi jako instytucji Boskiej, założonej przez samego Chrystusa. Technikami propagandy antykościelnej są sugestia, ośmieszanie i preparowanie danych¹². W języku propagandy katolik

⁸ *Stare przemilczenia czy nowa cenzura?*, „Niedziela” nr 19, 1993.

⁹ *Autorytety wehikulem propagandy*, „Niedziela” nr 49, 1993.

¹⁰ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 16.

¹¹ Tamże, s. 27, *Informacja społeczna w praktyce wychowania chrześcijańskiego*, WdŁ, nr 3–4, 1981, s. 66–75.

¹² *Propaganda antykościelna*, „Niedziela” nr 15, 1993.

zwany jest „fundamentalistą” lub oszołomem¹³. Słowa te funkcjonują jako hasła. To właśnie hasła są skutecznym narzędziem propagandy, gdyż uderzają w psychikę. Pędzący do przodu świat sprawia, że do każdego odbiorcy dziennie docierają setki informacji. Naturalnie nie wszystkie są zapamiętane. Dlatego często np. w reklamie nadawca posługuje się hasłem. Jego prostota tak wpływa na odbiorcę, że ten potrafi żyć, kierując się jego treścią. Postawa dociekliwego krytyka jest obroną przed niszczącą mocą propagandowych haseł¹⁴. Kiedy mówi się dociekliwy krytyk, tzn. człowiek, który stara się w natłoku informacji selektywnie szukać prawdy. Biskup Adam Lepa wskazuje jeszcze dwie postawy przeciwdziałające propagandzie: jest to emocjonalny dystans oraz metodyczna nieufność, czyli postawa wspomnianego wyżej dociekliwego krytyka – człowieka, który np. wśród wielu serwisów informacyjnych umie szukać i znajdować to, co jest „esencją” informacji, czyli obiektywnością.

Wiele haseł propagandowych można dostrzec w stereotypach dotyczących Kościoła (np. bogactwo Kościoła, rzekomy rozłam Kościoła na tzw. część liberalną i tę konserwatywną związaną z Radiem Maryja, rozwiązłość seksualną kleru itd.). Stereotypy są tubą propagandy, która je utrwała¹⁵. Propaganda, a szczególnie ta antykościelna, nie może obejść się bez udziału stereotypów. Antykościelna propaganda ma dwie warstwy: cele jawne i cele ukryte. Pierwsze z nich mają na celu zjednywanie sobie nowych sprzymierzeńców, a drugie mają eliminować przeciwników. Ze względu na treść wyróżnia się stereotypy osobowościowe, czyli takie, które odnoszą się do osobowych cech człowieka. Stereotypy polityczne odnoszą się do jednostki i grup społecznych. Występują również stereotypy utrwalone pod wpływem konkretnych sytuacji życiowych. Nie można zapomnieć o stereotypach o tematyce religijnej, odnoszących się do prawd wiary i moralności chrześcijańskiej¹⁶. Stereotypy tworzą opinię publiczną. Ta z kolei jest kształtowana przez mass media¹⁷. Media laickie światopoglądowo wrogie Kościołowi mają jako narzędzie i zaplecze pedagogów i psychologów reprezentujących obcą chrześcijaństwu laicką wizję człowieka. Zręcznie posługują się nimi w tworzeniu i wpajaniu stereotypów, które stają się „gumą do żucia dla oczu” (Orson Wells). Najskuteczniejsze są popularne, szczególnie wśród młodzieży, kolorowe pisma, które właśnie za pomocą stereotypów, kształtują postawy społeczne. Równie niebezpieczne są sondaże, których wiarygodność pozostawia dużo do życzenia. Sondaże powstają na bazie badania wąskiej grupy populacji, gdzie kryteria dobierania ankietowanych nie zawsze są sprawiedliwe. Wynikami badania socjologicznego wąskiej grupy badanych sugeruje się większość społeczeństwa. Skutecznym sposobem otumaniania opinii publicznej jest również reklama, kształtująca gusta i

¹³ *Fundamentalizm po polsku?*, „Niedziela” nr 26, 1996.

¹⁴ *Powrót czarownicy*, „Niedziela” nr 4, 1999.

¹⁵ *Kariera stereotypów i sukces propagandy*, „Niedziela” nr 11, 1994.

¹⁶ *Katecheta i świat stereotypów*, „Katecheta” nr 1, 1985, s. 6–7.

¹⁷ *Media i opinia publiczna*, „Źródło” nr 7, 2001.

potrzeby konsumentów¹⁸. Media w pierwotnym założeniu miały wspomagać ewangelizację. Obecnie czynią to tylko media katolickie. Natomiast mass media świeckie propagują negatywne wzorce postaw występujących w krajach euroatlantyckich. Tymczasem głównym kierunkiem propagandy ideologicznej w polskich mediach jest antykatolicyzm, a przedmiotem Kościół¹⁹.

Propagandą rządzi wiele zasad, które w przeciwieństwie do technik nie są wybierane.

Zasady te wprowadzone zostały z wykorzystaniem norm postępowania i prawidłowości życia psychicznego. Jako pierwszą biskup Adam Lepa przytacza zasadę zrozumiałości²⁰. Polega ona na wyrażaniu przesłań i treści propagandowych w sposób klarowny, czytelny, nie pozostawiający żadnych wątpliwości. Zrozumiałe treści są przyswajane w szybkim tempie przez odbiorców. Dlatego główną cechą języka propagandy jest prostota. Za przykład niech nam posłuży plakat. Cechuje go lakoniczność, zwięzłość oddziaływanie na zmysł wzroku. Wystarczy często jedno spojrzenie, a obraz zapada w pamięć. Jego zrozumiałość i prostota zakorzeniają się w umyśle odbiorcy. Autor zjawisko to nazywa „plakadowym myśleniem”.

Zindywidualizowanie działań jest drugą zasadą skutecznie dechrystianizującej propagandy²¹. Polega ona na skierowaniu propagandy w stronę odpowiedniej grupy społecznej. Często jest ona kierowana do konkretnych grup odbiorców, np. mężczyzn, młodzieży, kibiców sportowych. Ta indywidualizacja nie przeszkadza, by dane treści były również odbierane i rozumiane przez szerszego odbiorcę. Przykładem takiego działania propagandy dechrystianizacyjnej jest obecnie szerzący się często, szczególnie wśród starszego pokolenia wierzących, stereotyp: dobre Radio Maryja i zła reszta instytucji Kościoła katolickiego.

Zasada niestawiania kropki nad „i”²² polega na uzależnieniu odbiorcy od głoszonych treści propagandowych poprzez wzbudzanie wysiłku intelektualnego. Jest on naturalnie niewielki, ale sprawia odbiorcy dużo satysfakcji. Chwilowa refleksja nad treścią propagandową zapewnia zapadanie w pamięć i dłuższe jej trwanie w świadomości. Niestawianie kropki nad „i” jest propagandowym działaniem mającym na celu wywołanie u odbiorcy wrażenia jakoby poprzez swą własną refleksję intelektualną doszedł do prawdy, a w rzeczywistości jest to kolejna manipulacja, ponieważ propagandowa zasada niestawiania kropki nad „i” wywołuje u odbiorcy bardzo często płytką i powierzchowną refleksję, która w efekcie pogłębia antykościelny stereotyp.

¹⁸ *Dziennikarz a opinia publiczna*, „Niedziela” nr 3, 2001.

¹⁹ *Ewangelizacja i nowa propaganda*, w: *Mówić o Bogu*, red. ks. Z. Kijas, Kraków 1997, s. 189–205.

²⁰ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 57.

²¹ Tamże, s. 58.

²² Tamże, s. 59.

Treści propagandowe nie mogą być skierowane do odbiorcy w sposób masowy. Ta zasada nosi miano stopniowania²³. Bardziej skomplikowane treści, by nie spowodować blokady intelektualnej, muszą być dozowane. Daje to dodatkowe efekty. Powolne „sączenie” do mózgu odbiorcy treści propagandowych ułatwia dysponentom ideologicznym osiągnięcie celu, jakim jest zawładnięcie umysłem.

Przekazywane w komunikatach informacje propagandowe zgodne z posiadaną na ten temat wiedzą społeczeństwa są zasadą wiarygodności²⁴. Odwrotnym efektem do zamierzonego, jest krótkotrwała propaganda kłamliwa.

Adresat działań propagandowych często ulega przekonaniu, że proponowane mu opinie podzielają wszyscy. To właśnie zakłada zasada powierzchowności²⁵. Przykładem może być tutaj podanie kłamliwej lub zniekształconej informacji antykościelnej tego samego dnia w kilku w następujących po sobie serwisach informacyjnych o podobnej lub identycznej treści. Główną jej techniką jest szerzenie propagandy we wszystkich dostępnych mediach masowych.

Dysponenci propagandy muszą liczyć się z nastrojami społecznymi, życiowymi planami odbiorców, ich hierarchią wartości, by w pełni funkcjonowała zasada informacji oczekiwanej²⁶. Może to być na przykład propagandowe działanie mające na celu zaspokojenie oczekiwań na informację o tym, że zostanie zniesiony celibat wśród księży. Propaganda antychrześcijańska używa do tego celu obietnic i pochlebstw, na które czekają odbiorcy. Nerozerwalnie łączy się to z zasadą aktualności²⁷. Z tą różnicą, że ta dodatkowo uwzględnia najświeższe fakty. Brak aktualności, to jednocześnie brak zainteresowania ze strony odbiorców. To z kolei prowadzi do „śmierci” propagandy. Za pomocą naturalnych haseł i sloganów jej dysponenci uaktualniają ją w ten sposób. W tym celu pomocna jest zasada rzekomej oczywistości²⁸. Stosuje się tu często wspomnianą już metodę „autorytetu przeniesionego”, czyli wypowiedane są treści propagandowe nie wprost, tylko między wierszami, czyli nakłada się na to metoda niestawiania kropki nad „i” (autorytet przeniesiony wypowiada półprawdę, a bezkrytyczny odbiorca dopowiada resztę i w taki sposób rodzi się mechanizm plotki). Pojawienie się autorytetu przeniesionego wzbudza w ludziach sympatię lub antypatię. Powoduje to w konsekwencji powstanie emocji, które sprzyjają propagandzie.

Łatwo zauważyć, że powyższe zasady są ze sobą powiązane. Jedna wynika z drugiej. Żadna z nich nie wyklucza drugiej. Niewątpliwie jest to spowodowane sposobem funkcjonowania ludzkiej psychiki. Znajomość jej słabych stron i atakowanie ich jest głównym celem dysponentów propagandy. To zwiększa szansę przetrwania jej oraz zręcznego manipulowania umysłami ludzi wierzących.

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 60.

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ Tamże, s. 63.

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Tamże, s. 65.

W działaniach propagandowych oprócz omówionych wcześniej zasad i technik występują także środki. Najczęściej stosowanymi są stereotyp, plotka, kamuflaż i mit. Na początku artykułu w trakcie rozważań nad antychrześcijańską propagandą pojawiło się już pojęcie stereotypu. Ale aby w pełni zrozumieć stereotyp, trzeba przyrzeć się temu zagadnieniu z bliska, tym bardziej że nie mówi się o nim publicznie. Stereotyp jest zwany inaczej schematem myślowym. Podobnie jak zasady propagandy żyje on dzięki właściwościom psychiki odbiorców. Zalicza się do nich skłonność do uogólnień oraz brak działań zmierzających do kontroli stereotypów²⁹. W posttotalitarnym społeczeństwie od lat zakorzenione są liczne stereotypy dotyczące grup etnicznych, społecznych czy zawodowych, a nawet różnorakich obrzędów. Najniebezpieczniejsze są te stereotypy, które były wpajane przez komunistyczną propagandę; szczególnie w naszej polskiej rzeczywistości stereotypy typu: Polak katolik, Polak bardziej wierzący w Maryję niż w Jezusa, Polak katolik, ale tzw. cwaniak, czyli podchodzący relatywnie i selektywnie do Dekalogu. W swoim funkcjonowaniu są one tak doniosłe, że tworzą opinię publiczną, są nośnikami kultury i sztucznie integrują społeczeństwo. Ich funkcjonowanie jest groźne, bo przyczynia się do ciasnoty umysłowej, co niewątpliwie stanowi przeszkodę w pogłębianiu wiedzy, prowadzi do uprzedzeń i niechęci³⁰. Utrwalone w czasach komunistycznych liczne stereotypy wynikające z laicyzacji społeczeństwa są obecnie głównym „pożywieniem” propagandy antykościelnej, np. klerykalizacja życia publicznego³¹. Przykładem na to jest transmitowana w telewizji publicznej parlamentarna dyskusja na temat uchwalenia konkordatu. W tej dyskusji nieświadome społeczeństwo było odbiorcą rozmaitych wypowiedzi ignorantów, nie znających absolutnie ani prawa międzynarodowego, ani prawa kanonicznego. Równie rzadko, co o stereotypach mówi się o również o plotce, która jest istotnym środkiem w działaniach propagandowych. Plotka nie jest pojęciem nowym w otaczającej nas rzeczywistości. Jest stałym składnikiem kontaktów międzyludzkich³², polegającym na dyskretnym przekazywaniu nieprawdziwych informacji dotyczących osoby trzeciej. Każdy z nas miał do czynienia z tym zjawiskiem, gdy był autorem plotki, lub też nieświadomie przekazywał zmanipulowane i zniekształcone informacje, był przekąźnikiem, lub też ofiarą. „Zapalnikiem” do uruchamiania plotki, jako środka działalności propagandowej, jest rzekoma konieczność demaskowania spraw zakrytych przed społeczeństwem. Plotka jest często sposobem do rozprawiania się z przeciwnikami politycznymi i ludźmi niewygodnymi. Takimi metodami posługiwał się np. w latach PRL-u słynny IV Wydział Służby Bezpieczeństwa. Te same metody, lecz o bardziej zakamuflowanym charakterze, przejęła obecnie propaganda antykościelna. Skutecznym

²⁹ Tamże, s. 31.

³⁰ Tamże, s. 42.

³¹ *Klerykalizacja mediów?*, „Niedziela” nr 21, 1991.

³² *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 48.

sposobem na „zatrucie” rzeczywistości plotką jest rozpowszechnianie jej w grupach nieformalnych (grupy koleżeńskie). Wówczas człowiek wyzbywa się postawy nieufności³³. Oprócz funkcjonowania plotki w kontaktach interpersonalnych mamy często z nią do czynienia w działalności mediów masowych np. „jak nieoficjalnie dowiedzieliśmy się ...”. Obie te płaszczyzny przenikają się wzajemnie i sprawiają, że np. antykościelna propaganda jest trudna do wykrycia i niesłuchanie skuteczna. Plotka propagandowa przekazywana w mediach bywa upozorowana z zastrzeżeniem, co do jej prawdziwości. Pomocne jest w tym funkcjonujące w społeczeństwie przeświadczenie typu, że „w każdej plotce jest ziarno prawdy”. Prócz wskazanych przez biskupa Adama Lepę³⁴ płaszczyzn kościelnych, które są wdzięcznym tematem plotki można wymienić: rewindykację dóbr kościelnych bezprawnie zagarniętych, finanse Kościoła, wynagrodzenie księży, należy jeszcze dodać skandale natury obyczajowej kleru. Nietrudno wnioskować, że plotka propagandowa ma na celu osłabienie lub wręcz utratę dotychczasowego prestiżu Kościoła, podważanie autorytetu Boga Dawcy Przykazań i Autora Pisma Świętego, jako zbioru Ksiąg Natchnionych, a co za tym idzie całkowitego relatywizmu etycznego i moralnego. W istocie współczesnym twórcom propagandy antykościelnej – liberałom chodzi o to samo, o co walczono w czasach reżimu komunistycznego, a mianowicie kierowaniem się w podejmowaniu decyzji nawet przez ludzi wierzących etyką sytuacyjną.

Pojęciem kamuflażu w kontekście propagandy dechrystianizacyjnej należy objąć kłamstwa i fałszerstwa. Kamuflaż to inaczej maskowanie czy wprowadzanie w błąd³⁵. W tym przypadku służy on ukryciu prawdziwych celów propagandy. Również ta technika propagandy jest trudna do wykrycia. W ramach kamuflażu dana propaganda podszywa się pod inną. Uwiarygodnieniu kamuflażu służy mechanizm autorytetu przeniesionego, wywołanie emocji i mechanizm powtarzania. Niewątpliwie służy on do utrzymania skrytości podejmowanych przez dysponentów działań propagandowych, a szczególnie manipulatorskich. Na przykład niektóre wypowiedzi w środkach masowego przekazu znanych ludzi związanych z Kościołem często nieprzemyślane, niekompetentne, mające na celu u odbiorcy uwiarygodnić kłamstwo lub plotkę, tak jakby odbiorca miał wrażenie, że ma do czynienia z autorytetem rzeczywistym, a nie przeniesionym.

Ostatnim środkiem propagandy, na który niewątpliwie należy zwrócić uwagę, jest mit. Nie chodzi tu jednak o mity archaiczne np. o Demeter i Korze, ale o mity współczesne i te, które obecnie powstają. Zwane są mitami społecznymi. Są one pozbawione warstwy symbolicznej³⁶. To pogląd zniekształcający fakty, którego przyczyną szerzenia się jest uzupełnienie luk w naszej wiedzy np. Ojciec

³³ Tamże, s. 50.

³⁴ Tamże, s. 52.

³⁵ Tamże, s. 53.

³⁶ *Katecheta i świat mitów*, nr 41, s. 66.

Święty jest schorowany i może podać się do „dymisji”. Mit ten bierze się z naszej niewiedzy, co do Misji i Posłannictwa Następcy Świętego Piotra w Kościele. Współczesne mity funkcjonują na różnych obszarach ludzkiej aktywności i realizują różne cele. W propagowaniu nowo powstałej mitologii niewątpliwie istotną rolę odgrywają środki masowego przekazu. Jak czytamy w Instrukcji duszpasterskiej *U progu nowej ery*: „dla wielu rzeczywistością jest to, co środki przekazu uznają za rzeczywistość”³⁷. Podczas gdy obecnie nie zauważa się w funkcjonowaniu mediów, mitów odnoszących się do takich wartości: jak chwalebne karty historii Polski, Polaków, „karierę” robią mity antykościelne, szczególnie w przypadku tych chrześcijan, których wiara nie została jeszcze skryształizowana³⁸. Szczególnie podatne na mity antykościelne są bardzo często nowo powstałe po Soborze Watykańskim II nieformalne ruchy kościelne, w których niestety bardzo często daje się zauważyć brak solidnej formacji katechetycznej i teologicznej. Członkowie tych ruchów są nieświadomie manipulowani przez propagandę antykościelną. Wspomniana już solidna formacja katechetyczna powinna być polem do działania mediów katolickich.

W grupie mitów antykościelnych wyróżnia się kilka ich rodzajów. Jednym z nich są mity odnoszące się do negatywnych postaw członków wspólnoty Kościoła zarówno świeckich, jak i duchownych. Katolicy jawią się w nich jako fanatycy religijni³⁹, antysemita, nietolerancyjni. Od dawna słyszy się głosy, że „religia jest sprawą prywatną”. Owszem trudno się z tym stwierdzeniem po części nie zgodzić. Każdy człowiek sam podejmuje decyzję, do jakiej religii chce przynależeć i jaki światopogląd wyznawać. Nie można jednak zapominać, że religia, podobnie jak polityka, jest zjawiskiem społecznym i „wspólnototwórczym”⁴⁰. Wielka wrzawa podnosi się, gdy zawieszamy krzyż na ścianie w publicznej instytucji. Czy słusznie? Powszechna Deklaracja Praw Człowieka gwarantuje prawo do manifestowania swojej religii⁴¹. Po za tym warto zaznaczyć, że Polska jest krajem demokratycznym, gdzie obok wolności słowa jest wolność wyznania. Zdecydowana większość Polaków deklaruje się jako katolicy. Dlaczego więc ta większość społeczeństwa nie może manifestować swojej przynależności do Kościoła katolickiego? Zdziwiał fakt jak wiele „szumu” zrobiono swojego czasu wprowadzeniem na nowo lekcji religii do szkół w kraju, z którego wywodzi się papież Jan Paweł II, przed którym władzę świeckie, a nawet ateści chylą czoła⁴². Jednym z najmniejbezpieczniejszych mitów wywodzących się jeszcze z czasów komunistycznych jest mit „wierzący niepraktykujący”, „religia jest sprawą prywatną”. Owszem wszystko to gwarantuje demokratyczne ustawodawstwo, ale wierzący powinni pamiętać

³⁷ *Aetatis nova*, nr 4.

³⁸ *Katecheta i świat mitów*, nr 41, s. 72.

³⁹ *Fundamentalizm po polsku...*

⁴⁰ *Stare mity*, „Niedziela” nr 37, 1990, s. 4.

⁴¹ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 19.

⁴² *Nowa warta?*, „Niedziela” nr 40, 1990, s. 1 i 5.

o tym, że zgodnie z Objawieniem i Tradycją Kościoła przynależność do Kościoła katolickiego zakłada aktywny udział w życiu Kościoła, a więc życie sakralne, kształtowanie swojej formacji intelektualnej i duchowej zgodnie z teologią i nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Słowo „tolerancja” jest jednym z najbardziej ulubionych w społeczeństwie postkomunistycznym. Mit tolerancji jest bardzo głęboko zakorzeniony w świadomości współczesnych Polaków. Idealną postawą człowieka jest „być tolerancyjnym”, co zastępuje miłość, wielkoduszność, wyrozumiałość, uczynność. Główną cnotą człowieka jest właśnie tolerancja⁴³. Kościół katolicki ukazany jest jako zagrożenie tolerancji. Dziś już nikt nie pamięta jak bardzo był on dyskryminowany w czasach socjalizmu i sowietyzacji. „Licznych przejawów nietolerancji doświadczali zarówno kapłani, jak i osoby świeckie. Nie byli od niej wolni nawet alumni seminariów duchownych. Kościół katolicki w Polsce poznał, więc nadto smak goryczy, którą rodziła wymierzona weń i dokładnie przemyślana nietolerancja”⁴⁴. Współczesna propaganda antykościelna „odgrzebuje” to stare oświeceniowe hasło tylko po to, by usprawiedliwić liberalną propagandę i manipulację hasłem tolerancja w imię tzw. nowoczesności; tworzy z pojęcia tolerancja nowy mit, który można nazwać indyferentyzmem religijnym⁴⁵, a więc np. matka katoliczka jest obojętna czy jej dziecko uczęszcza na katechezę, czy aby nie zasłaniając się mitem tolerancji? Od wielu lat media szerzą intensywnie na bieżąco fabrykowane mity na temat księży. O duchowieństwie z reguły mówi się źle. Pomijane są jakiegokolwiek zasługi kapłanów, katechetów. Zapomina się o ich poświęceniu i zaangażowaniu w problemy społeczne. Księża wykreowani zostali jako ludzie chciwi, mieszający się do nie swoich spraw, naiwni⁴⁶. Widać to na przykładzie ostatnio tak często nagłaśnianych przez media prawdziwych lub nieprawdziwych informacji w formie reportaży, wypowiedzi, felietonów, na temat „księży zdzierców”, przed którymi ich wierni zamykają kościoły. Ściągają dziennikarzy, szczególnie telewizji komercyjnych, którzy tego typu historie natychmiast upubliczniają. W niektórych środowiskach można nawet mówić o fobii wobec grożącego rzekomo klerykalizmu⁴⁷. Dziś już niewiele osób pamięta jak w przeszłości socjalistycznej Naród Polski pokładał nadzieje właśnie w duchowieństwie. Wówczas nie mówiono o klerykalizacji. Autor publikacji definiuje klerykalizm jako zjawisko podporządkowania wpływom Kościoła ogółu życia społecznego, jego poszczególnych odcinków lub pewnych instytucji państwowych⁴⁸. Klerykalizacja⁴⁹ to kolejny mit, którym szafuje współczesny liberalizm. Słowem klerykalizacja

⁴³ *O nowej mitologii*, WAŁ, nr 1, 2002, s. 47.

⁴⁴ *Stare mity*, „Niedziela” nr 37, 1990.

⁴⁵ *Tolerancja spaczkowana*, „Życie” z 9 I 2001 r.

⁴⁶ *Katecheta i świat mitów*, „Katecheta” nr 41, s. 70.

⁴⁷ *Stare mity*, „Niedziela” nr 37, 1990.

⁴⁸ *Klerykalizacja mediów*, „Niedziela” nr 21, 1991, s. 4.

⁴⁹ *Czy Kościół w Polsce klerykalizuje społeczeństwo?*, „Nasze Słowo” nr 1, 1992.

posługują się obecnie niektórzy politycy przy okazji dyskusji, na temat eutanazji, aborcji, legalizacji związków homoseksualnych i ewentualnego adoptowania przez te pary dzieci. Zarzuca się, że księża zbyt często wypowiadają się w mediach. Jeszcze kilkanaście lat temu cenzura nie pozwalała na np. transmitowanie mszy świętych, Kościół w ogóle nie istniał w mediach. Jeżeli jakieś transmisje miały już miejsce np. z pierwszej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski w 1979 r., to dziennikarze nieudolnie ją komentowali⁵⁰. Kiedy ogląda się obecnie te archiwalne transmisje, można zdziwić się stwierdzeniom: np. Papież teraz okadza ołtarz w celu odpędzenia złych mocy.

Dziś nie ma już tzw. „czerwonej cenzury”. Kościół może więc przeciwdziałać laicyzacji życia społecznego. Głoszenie Ewangelii jest głównym zadaniem Kościoła. Społeczeństwo zapomniało, że ewangelizacja winna odbywać się również za pośrednictwem nowoczesnych zdobyczy nauki, co za tym idzie nie można wykluczyć w tym udziału mass mediów, np. Internetu. We współczesnej propagandzie antykościelnej niezawodną „karierę” robią mity o mieszaniu się Kościoła do polityki⁵¹. Jest to typowy przykład mitu długofalowego, powstałego przed 1989 r.⁵². Dysponenci tego mitu mają na celu zneutralizowanie wpływu Kościoła na sprawy publiczne. Tymczasem Watykańska Kongregacja Nauki Wiary w Nocie doktrynalnej dotyczących pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym postuluje, aby chrześcijanie angażowali się w życie publiczne, w tym polityczne, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II. Według tej Noty musi istnieć „zgodność między wiarą i życiem, między Ewangelią a kulturą”⁵³. W tej wielkiej dyskusji niektórzy katolicy zapomnieli jednak o autorytatywnych wypowiedziach Następcy Świętego Piotra albo ich nie chcieli usłyszeć i kierowali się w swoich osądach i wypowiedziach autorytetami przeniesionymi. Manipulowano opinią społeczną, „wskrzeszając” stare hasło o sile przewodniej narodu z tą różnicą, że tą siłą już nie jest nieistniejąca PZPR, ale Kościół, robiono to „inteligentnie”, stosując metodę niedopowiedzeń, czyli niestawiania kropki nad „i”. Na bazie tych manipulacji skonstruowano mit Kościoła jako siły przewodniej narodu⁵⁴.

Najbardziej szkodliwym antykościelnym mitem jest mit Kościoła – „organizacji”⁵⁵. To działanie ma na celu ukształtowanie negatywnego obrazu Kościoła jako instytucji takiej samej jak każda inna stworzona przez człowieka. Wmawia się odbiorcy, że zadaniem Kościoła jest dążenie do władzy, podporządkowanie

⁵⁰ *Telewizji publiczna łaska czy powinność?*, „Niedziela” nr 18, 1999.

⁵¹ *Straszak terrorysta, o micie mieszania się Kościoła do polityki*, „Nasz Dziennik” nr 9, 2001, s. 15–16.

⁵² *O nowej mitologii*, WAŁ, nr 1, s. 43.

⁵³ *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, nr 9.

⁵⁴ *Powrót mitów*, „Niedziela” nr 42, 1997, *Mity i polityka*, WAŁ, nr 4, 1999, s. 355.

⁵⁵ *O micie Kościoła – organizacji*, „Niedziela” nr 48, 2001, s. 8.

sobie ludzi i rządzenie nimi. W tym celu eksponuje się sprawne działanie mediów katolickich, wpływ na społeczeństwo, zaplecze finansowe, sieć parafii itd. Mit Kościoła organizacji „ukazuje Kościół w warstwie społecznej i politycznej, eliminując całkowicie jego nadprzyrodzone pochodzenie i zbawczą misję”⁵⁶. Trzeba pamiętać, że wszystkie mity mają charakter użytkowy i zwalczają oponentów ideologicznych⁵⁷. Z tego też powodu pojawiają się nowe mity antykościelne. Propagowane są one w licznych poczytnych czasopismach⁵⁸. Biskup Lepa wskazuje w swoich publikacjach, jak walczyć z mitami⁵⁹. Skuteczną bronią jest nazywanie rzeczy po imieniu, świadomość, że w każdym micie tkwi oszustwo, taka postawa daje odbiorcy mediów możliwość selektywnego podejścia do informacyjnego szumu, człowiekowi wierzącemu zaś niezbędna jest świadomość, że źródłem wszelkiej prawdy jest sam Bóg, który powiedział przez Swojego Syna: „...Ja jestem... Prawdą...”⁶⁰.

Propaganda redaguje i przekazuje komunikat za pomocą swoich technik. Decydują one o skuteczności działań propagandy. Powtarzanie jest najważniejszą techniką, którą posługuje się propaganda dechrytianizacyjna. Wciąż powtarzany komunikat zakorzenia się w psychice i pamięci. Technika powtarzania kłamstwa sprawia, że głoszone komunikaty, które z początku wydają się nie do przyjęcia, po jakimś czasie stają się oczywistym elementem rzeczywistości⁶¹. Tak jest we wszystkich systemach totalitarnych, w których najbardziej absurdalne dla zdrowo myślącego człowieka kłamstwa, dzięki technice powtarzania, stają się prawdą. Wśród wielu przykładów wykorzystania tej techniki wystarczy wspomnieć choćby reżim stalinowski lub istniejący jeszcze na Kubie reżim Fidela Castro. To właśnie ta technika przyczyniła się do skuteczności mitologii antykościelnej. Powtarzanie winno odbywać się we wszystkich dostępnych mediach, nie wykluczając ulotek, graffiti, plakatów, książek itp. W Polsce obecnie istnieje wiele wydawnictw, które „specjalizują się” szczególnie w wydawaniu publikacji dotyczących Kościoła, mających niewiele wspólnego z obiektywną prawdą historyczną, a służących szerzeniu wrogości do instytucji Kościoła np. „intymne życie papieży” itp. Technika ta zawiera w sobie fakty, oceny, argumenty i wezwania. Opiera się na słabościach ludzkiej psychiki. Ludzie naiwni i ze swej natury niedociekliwi, osaczeni przez ciągle powtarzane kłamstwa, ulegają im i uznają je za prawdę. Często zdarza się, że podobnie jak świadkowie Jehowy, w rozmowach z przyjaciółmi twierdzą, iż „otworzyli oczy” i zaczynają przekonywać, że to, co niedawno było

⁵⁶ *Media – czwarta władza czy służba człowiekowi*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, s. 173.

⁵⁷ *Mity użyteczne*, „Niedziela” nr 24, 1998.

⁵⁸ *Fabryka mitów antykościelnych pracuje nadal*, WAŁ, nr 1–2, 1996, s. 44.

⁵⁹ *Nie ulegać mitom!*, WAŁ, nr 3, 1999, s. 281.

⁶⁰ J 14, 6.

⁶¹ *Powtarzane w mediach kłamstwo staje się pseudoprawdą*, „Niedziela” nr 29, 1993.

dla nich kłamstwem, jest absolutnie objawioną im prawdą. Taki jest właśnie cel dysponentów propagandy.

O technice przemilczania była już mowa. Trzeba dodać, że ta technika, w połączeniu z powtarzaniem, sprawia, że odwraca się uwagę odbiorców propagandy od ważnych rzeczy życia publicznego, które pomijane są milczeniem⁶². Dobrym przykładem szczególnie w propagandzie antykościelnej jest przemilczenie roli Kościoła w działalności kulturalnej, charytatywnej, katechetycznej. Obecnie w wielości programów nauczania historii w szkołach podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych są i takie, które absolutnie nic nie mówią na temat roli Kościoła katolickiego w dziejach państwa polskiego, o roli Kościoła w procesie kształtowania polskiej państwowości, rozwoju polskiej kultury, która u swych korzeni jest przecież chrześcijańska. Jest to, więc pokrewne technice ukrywania, będącej bardziej złożoną od przemilczenia.

Propaganda posługuje się często techniką symbolu⁶³. Symbol winien być komunikatywny, łatwy do zapamiętania, przekonujący i powiązany z konkretną ideą. Symbolami mogą być przedmioty, znaki graficzne, gesty, strój, fryzura. Wzbudzające kontrowersje są symbole krzyża ostentacyjnie noszone przez młodzież. Nie służą one bynajmniej demonstrowaniu przynależności do religii katolickiej. Wręcz przeciwnie, są one ozdobą ciała. Nietrudno zauważyć kolczyki w kształcie krzyży czy ogromne naszyjniki. Symbol krzyża jest lekceważony i bezczeszczoney. Współczesna propaganda laicka atakuje symbol Krzyża Świętego. Robią to zwłaszcza media komercyjne, które ukazują tzw. pseudoartystów ubranych ekstrawagancko, noszących biżuterię w kształcie krzyży. Dla młodzieży ci ludzie są idolami, symbol krzyża zaś staje się zwykłym elementem komercji.

Każdy propagandowy komunikat musi przykuwać uwagę odbiorców. Osiągnięciu tego celu służy technika niezwykłości przekazu⁶⁴. Polega ona na przedstawianiu faktów w sposób sensacyjny. Nietrudno zauważyć, że jak „ciepłe bułeczki” sprzedają się gazety, w których na pierwszej stronie wielkimi, „tłustymi” literami, sensacyjnymi słowami zapowiada się zwykłe fakty. Takie wydanie gazety jest naturalnie reklamowane na plakatach, w witrynach kiosków i naturalnie w radiu i telewizji, co sprawia, że wzrasta liczba potencjalnych klientów zainteresowanych sensacyjnym tytułem. Jest to technika stara jak świat propagandy. Posługiwał się nią np. minister propagandy III Rzeszy Joseph Goebbels w latach dwudziestych minionego stulecia w Niemczech, kiedy Adolf Hitler dochodził do władzy. Żeby przyciągnąć tłumy na zjazdy NSDAP w Norymberdze i Monachium używał metod następujących: rozklejano wielkie plakaty, na których umieszczano kłamliwe informacje, że np. w danym dniu odbędzie się spotkanie z cesarzem Chin, a tymczasem był to prymitywny, ale bardzo skuteczny chwyt propagandowy, mający celu przyciągnięcie jak największej rzeszy słuchaczy Adolfa Hitlera.

⁶² *Stare przemilczenia czy nowa cenzura*, „Niedziela” nr 19, 1993.

⁶³ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 77.

⁶⁴ Tamże, s. 78.

Innym narzędziem propagandy jest reklama⁶⁵, w której stosuje się technikę mody⁶⁶. W dzisiejszych czasach obserwuje się swego rodzaju „owczy pęd” ku modzie. Psychologicznie uwarunkowane jest to tym, że każdy człowiek odczuwa potrzebę zrozumienia i przynależności do grup formalnych i nieformalnych. To jedna z naturalnych potrzeb sformułowanych przez Maslova. Niełatwo jest być lubianym, kiedy jednocześnie nie jest się modnym. Stąd bierze się naśladownictwo, lęk przed ośmieszeniem, tendencja do nie wyróżniania się. Każda ekstrawagancja i indywidualność jest niemodna, co za tym idzie niezrozumiała i godna pogardy. Moda to nie tylko sposób ubierania się, ale sposób postępowania, patrzenia na świat. Moda staje się coraz częściej celem samym w sobie, sposobem na życie, kryterium bycia zaakceptowanym. Ludzie poszukujący pracy, a w szczególności kobiety mają obecnie na rynku pracy większą „siłę przebicia”, kiedy są eleganckie, modne i wytwornie ubrane. Moda jest celem samym w sobie i stylem życia, jest owocem skomercjalizowanej współczesnej kultury, która nie akceptuje tego wszystkiego, co wartościowe, zmuszające do refleksji i jakiegokolwiek autoanalizy, czyli wnikięcia w głąb samego siebie. Duch ten jest obcy duchowi chrześcijańskiemu, pracy nad sobą, dążenia do świętości.

Inną z kolei bardzo niebezpieczną techniką propagandową jest selektywność w przekazywaniu informacji. Często staje się to jedno z głównych elementów pracy dziennikarza⁶⁷, który jest „na pierwszej linii” walki o informacje. Ta selektywność powoduje, że odbiorca informacji otrzymuje to, co subiektywnie danemu dziennikarzowi zdaje się istotne, ważne i prawdziwe. Niebezpieczeństwo selektywności rodzi się w subiektywnym spojrzeniu medium informacyjnego na zaistniałe wydarzenia, np. tzw. afera Rywina dla dziennikarza może być ważniejsza niż kanonizacja Matki Urszuli Ledóchowskiej wielkiej Polki i patriotki. Subiektywność i zakłamanie faktów nie jest zgodne z etyką dziennikarską⁶⁸.

Na faktach, informacjach i ich ocenie opiera się kolejna technika propagandy zwana sformułowaniami eufemistycznymi⁶⁹. Polega ona na „nienazywaniu rzeczy po imieniu”. Ważne społeczne problemy traktowane są z „przymrużeniem oka”. Przykładem może być nazywanie aborcji czy eutanazji zamiast zabijaniem, zabiegiem⁷⁰. Od niedawna dzięki wciąż postępującej nauce i technice możliwe stało się klonowanie zwierząt. Być może za kilka lat będą klonowani na skalę masową ludzie. Machina propagandy z techniką eufemizmu ruszyła i w tym kierunku. Klonowanie, które jest nienaturalną ingerencją w powołanie nowego życia, zwie się rozmnażaniem, szansą dla osób, które w naturalny sposób nie mogą mieć po-

⁶⁵ *Dlaczego etyka w reklamie?*, WAŁ, nr 1, 1998, s. 28–30.

⁶⁶ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 79.

⁶⁷ *Ostry kryzys dziennikarstwa*, „Obserwator” nr 1, 2003.

⁶⁸ *Ochronić środowisko informacji*, „Niedziela” nr 43, 2000, *Dziennikarstwo to powołanie*, „Niedziela” nr 23, 1993.

⁶⁹ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 83.

⁷⁰ *Legalizacja aborcji środkiem ateizacji*, w: *Głośmy Ewangelię życia*, Warszawa 1997, s. 173.

tomstwa. Trzeba jednak podkreślić, że zaledwie kilkakrotnie zdarzyło się słyszeć w mass mediach, że możliwość klonowania przyczyni się do wydłużenia życia ludzkiego. Każdy obywatel w razie np. choroby nowotworowej będzie miał możliwość przeszczepienia chorego narządu od swojego kлона. Klonowanie może więc okazać się „fabryką części zamiennych”. Mimo zakazów, jakie wiele krajów wprowadziło, badania nad klonowaniem człowieka są nadal prowadzone.

Również na faktach i ocenach opiera się hiperbolizacja⁷¹. Technika ta jest podobna do omawianej wcześniej sensacyjności. Zaistniałe wydarzenia przedstawione są jako bardzo niezwykle, jedyne w swoim rodzaju, przełomowe. Przykładem może być niedawny przełom wieku. Został on tak nagłośniony jakby miało to miejsce pierwszy raz w historii świata. Analizowano układy planet, przepowiedano wojny, chaos, jaki spowoduje zmiana daty, której prawdopodobnie nie odczytają prawidłowo komputery. Największym „powodzeniem” cieszyło się przekonanie, że w tym czasie nastąpi koniec świata. Żadna z tych tragicznych wizji nie nastąpiła. Technika wyolbrzymiania wykorzystwała znane od lat zjawisko zwane z języka francuskiego *fin de siècle*, co oznacza schyłek wieku. W tych okresach historycy, pisarze, poeci oddawali w swej twórczości negatywne i pesymistyczne często, wręcz katastroficzne nastawienie do życia i świata, które też jest obce chrześcijaństwu, będącemu religią nadziei, Zmartwychwstania i radosnego oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa jako Pana dziejów i historii.

Technika nadmiernego uogólniania jest podobna do omawianej wcześniej techniki mody. Propagandowe komunikaty tej techniki zawierają sformułowania „powszechnie”, „wszyscy”, „każdy”, „statystyczny”. Stosuje się ją poprzez publiczne sugerowanie lub wyrażanie na marginesie komentarza. Podobnie jak techniki poprzednie tak i ta składa się z faktu i jego oceny. Technika upraszczania w swym funkcjonowaniu podobna jest do selekcji. Jej zadaniem jest przedstawienie faktów głównie w negatywnym świetle. Wynikiem tego jest kamuflaż, który ma za zadanie maskować cechy pozytywne. Obserwuje się to często w prasie.

Jawność, jako jedna z technik propagandy, ma za zadanie uwiarygodnić odbiorcy, że dysponenti propagandy nic nie kryją przed ludźmi, że kierują się szlachetnymi pobudkami⁷². Jej charakterystyczną cechą jest dozowanie informacji w sposób odpowiadający dysponentowi. Ta technika opiera się tylko na faktach.

Technikę autorytetu przeniesionego dysponent stosuje, by podnieść prestiż w oczach społeczeństwa. Najczęściej wykorzystywane są autorytety moralne i naukowe⁷³. Ośmiesza się przy tym autorytety przeciwnika. W propagandzie antykościelnej atakuje się autorytet Papieża. Technika ta jest stosowana głównie wobec laikatu katolickiego, pełniącego ważne funkcje społeczne życiu publicznym, np. podważanie dogmatu o nieomyślności Papieża w sprawach wiary i moralności, ośmieszanie polityków kierujących się chrześcijańskim systemem wartości.

⁷¹ Tamże, s. 84.

⁷² Tamże, s. 90.

⁷³ *Autorytet wehikulem propagandy*, „Niedziela” nr 28, 1993.

Na argumencie opiera się technika *band wagon*⁷⁴. Polega ona na podkreślaniu własnej przewagi nad przeciwnikami. Celem jej jest zjednanie nowych zwolenników. Przypomina ona werbowanie nowych członków do jakiejś sekty i poprzez psychomanipulację uzależnienie ich od dysponenta informacji.

Elementy techniki sugestii pojawiły się już przy omawianiu metody nadmiernego uogólnienia. Skuteczność tej techniki zależy od treści i formy komunikatu oraz od stopnia ulegania sugestii przez odbiorców. Hasła i slogany formułowane są sugestywnie i żerują na ludzkiej naiwności i braku krytycyzmu.

Oddziaływanie pośrednie polega na kierowaniu przekazu propagandowego nie bezpośrednio do odbiorcy. Dobrze obrazuje tę technikę reklama np. zabawek dla dzieci. Adresowane są one bezpośrednio do dzieci, ale pośrednio oddziałują na rodziców. Świetnym przykładem jest reklama lalek Barbie czy kucyków Punny. U dziecka rozbudza się chęć posiadania. Komunikat wprost nakazywał dziewczynkom opiekowanie się tą lalką. Ta technika jest szczególnie niebezpieczna dla dorastającej młodzieży, która spędza długie godziny przed komputerem z grami komputerowymi, które często są wyrafinowanym instruktażem jak zniszczyć przeciwnika.

Taka propaganda uprawiana czynem⁷⁵ jest wzmocnieniem innych technik propagandowych. Polega na wspieraniu inicjatyw akceptowanych przez społeczeństwo. Ma to na celu zwiększenie liczby czytelników, widzów, słuchaczy. Dzięki takim działaniom rośnie możliwość szerszego oddziaływania propagandy.

Technika chaosu pojęć i wartości⁷⁶ jest głównym składnikiem propagandy ideologicznej. Zadaniem jej jest zaburzenie hierarchii wartości. W komunikacie propagandowym widoczne są dwa składniki: ocena oraz wezwanie. W języku komunikatu lekceważy się i ośmiesza podstawowe wartości moralne. Często ataki te stosowane są w tekstach piosenek. Przykładem może być „przybieżeli do Betlejem na czterech”, śpiewanej na melodię staropolskiej kolędy. Nagminnie znieważa się czystość fizyczną⁷⁷, propagując rozwiązłość, np. słowami piosenki „potem mnie na wycieczkę wziął i na wycieczce tej mą bielušką bluzkę zmiął”. Najwięcej ataków na wartości moralne i religijne przeprowadziła w latach osiemdziesiątych amerykańska gwiazda muzyki pop – Madonna. Jedną z jej ostatnich płyt fonograficznych została w całości sfinansowana przez Kościół scjentologiczny. W zamian za to gwiazda wyśpiewała idee tej sekty w sposób nie zrozumiały dla odbiorcy, ale trafiający do podświadomości. Innych ataków propagandy antykościelnej kilka lat temu dopuściła się Shinead O’ Connor, kiedy na koncercie podarła zdjęcie Papieża, i Marilyn Manson szerzący satanizm. Przenosząc tę technikę w świat polityki, należy przypomnieć o ministrze Marku Siwcu, który wychodząc z helikoptera, błogosławił i całował polską ziemię, parodiując w ten sposób Ojca Świętego.

⁷⁴ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 95.

⁷⁵ Tamże, s. 99.

⁷⁶ Tamże, s. 102, *Wartości chrześcijańskie w mediach*, „Niedziela” nr 51–52, 1992.

⁷⁷ *Katolicki sens narzeczeństwa*, „Biblioteka Kaznodziejska” nr 6, s. 310–313.

Kończąc rozważania o propagandzie należy zastanowić się, w jaki sposób należy przeciwdziałać temu niebezpiecznemu zjawisku. W okresie totalitaryzmu trudno było reagować na działania propagandowe. Państwowe media były jedyne źródłami informacji. Po zaistnieniu w Polsce demokracji obserwuje się w dalszym ciągu podatność społeczeństwa na działania propagandowe. Do niedawna wolność słowa była fikcją. Skutecznym zabiegiem uodparniającym odbiorcę na propagandę, która szerzą dysponenci jest wiedza połączona z aktywnym tworzeniem kultury. Znajomość funkcjonowania mass mediów i uczestnictwo w życiu kulturalnym narodu jest silnym antidotum na mechanizmy propagandy. Kluczowe znaczenie w tej dziedzinie ma wychowanie do mediów, które obecnie w Polsce jeszcze „raczkuje”⁷⁸.

Do odporności na propagandę przyczynia się znajomość podstawowych jej mechanizmów oraz problemów bieżącej polityki. Głównym tematem propagandy jest wszak polityka i Kościół katolicki. Stąd też ważna jest wiedza na temat polityki wyznaniowej rządu i rządzących partii politycznych. Ważna jest także znajomość języka politycznego największych mediów masowych⁷⁹. Kościół w licznych wypowiedziach podkreśla, jak ważną rolę pełnią w kulturze i życiu codziennym media. Znajomość Instrukcji *Zjednoczenie i postęp* pozwala w sposób prawidłowy spojrzeć na środki masowego przekazu⁸⁰. Piętnuje ona propagandę, która wypacza rzeczywistość i prowadzi do uprzedzeń⁸¹. Urząd Nauczycielski Kościoła na czele z Papieżem dostrzega olbrzymie niebezpieczeństwo współczesnej laickiej propagandy wymierzonej w Kościół i Boga. Ojciec Święty daje temu wyraz w Encyklice *Redemptor hominis*⁸² i Adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae*⁸³. Do zjawisk propagandy odnosi się Papież także w innych encyklikach, adhortacjach i dokumentach⁸⁴, a w szczególności w wydawanych co roku orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Wiedza na temat propagandy w mediach musi być połączona u człowieka wierzącego z pracą nad sobą, co w konsekwencji prowadzi do krytycyzmu w stosunku do emitowanych treści oraz do selektywnego odbioru przekazywanych przez media informacji. Nie jest to dziś łatwe, zważywszy na żywiołowy rozwój prasy, książki, technik mediów audiowizualnych. Dlatego tak ważne jest czerpanie informacji z kilku źródeł. Odbiorcy muszą dysponować odpowiednimi, różnorodnymi źródłami informacji, spośród których mogą wybierać

⁷⁸ *Jak wychowywać do mediów?* WAŁ, nr 1, 2000, s. 70–75, *Wychowywać do mediów – szanse i zagrożenia*, WAŁ, nr 1, 2000, s. 62–69.

⁷⁹ *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 140.

⁸⁰ *Communio et progressio*, nr 2 i 12.

⁸¹ Tamże, nr 29 i 30.

⁸² *Redemptor hominis*, nr 16.

⁸³ *Catechesi tradendae*, nr 59.

⁸⁴ *Sollicitudo rei socialis*, nr 25, *Dives in misericordia*, nr 11, *Familiaris consortio*, nr 76, *Christifideles laici*, nr 5.

najbardziej odpowiadające własnym potrzebom⁸⁵. Ułatwia to samodzielne kształcenie w dziedzinie krytycznego odbioru mediów masowych i w praktycznym dokonywaniu selekcji. Wypracowanie w sobie określonej postawy jest niezwykle istotne. Wyróżnia się postawę odporności i uległości. Postawa odporności na propagandę powinna być kształtowana od wczesnego dzieciństwa. Kościół podejmuje problematykę środków przekazu w ramach katechizacji. Jest to szczególnie istotne, gdyż „środki przekazu potrafią umacniać, jak i niszczyć tradycyjne wartości w sferze religii, kultury i rodziny” z tej też przyczyny „powinny być narzędziem w służbie prowadzonej przez Kościół reewangelizacji i nowej ewangelizacji współczesnego świata”⁸⁶. Stąd płynie wniosek, że media masowe mogą pomagać w kształtowaniu u ludzi odpowiednich postaw w ich odbiorze, ale mogą także zniszczyć odporność na propagandę. Przed negatywnym wpływem, propagandy przestrzega nie tylko Kościół, ale i moralisci, pisarze, politycy, ludzie mediów, myśliciele i poważni socjologowie i psycholodzy.

2. MANIPULACJA W MEDIACH

Obok zjawiska propagandy, które jest obecne w większości mediów, nie sposób nie zauważyć również niepokojącej manipulacji. Jest to celowe i skuteczne działanie, które narzuca fałszywy obraz rzeczywistości⁸⁷, a dokładniej rzecz ujmując, jej części. Manipulatorskie działania są głęboko utrwalone i przechodzą w kolejnych fazach w „pranie mózgu”⁸⁸. Każda manipulacja jest skryta i planowana. W manipulacji dysponent od początku kieruje się obmyślanym zamiarem zafałszowania obrazu pewnej rzeczywistości w świadomości masowego odbiorcy. Cecha ta łączy wszystkie cele, jakie mają osiągnąć dysponenti manipulacji oraz mechanizmów stosowanych w ramach działań manipulatorskich. To właśnie skrytość decyduje w dużej mierze o skuteczności manipulacji. Odbiorca nie jest w stanie jej wykryć. Utrzymywana konsekwentnie skrytość prowadzi do jeszcze bardziej skutecznego fałszowania rzeczywistości. Tak wykreowany obraz usuwa ze świadomości ludzkiej fakt istnienia działań manipulatorskich. Manipulacja słowem, obrazem, informacją zmierza do panowania nad człowiekiem i dysponowania nim⁸⁹. Dysponenti manipulacji osiągają swój cel, gdy pojawia się zjawisko zwane przez biskupa Lepę „myśleniem plakatowym”, „zaciemnieniem telewi-

⁸⁵ *Communio et progressio*, nr 34.

⁸⁶ *Aetatis novae*, nr 4 i 11.

⁸⁷ *Manipulowanie ludźmi jako problem współczesnej pedagogiki*, „Ethos” 1, 1992, s. 76–87.

⁸⁸ *Manipulacja czy „pranie mózgu”?*, „Niedziela” nr 13, 1995.

⁸⁹ *Anatomia manipulowania*, „Niedziela” nr 46, 1990.

zyjnym” i „mentalnością zmanipulowaną”⁹⁰. Najważniejszy kanałem strategii manipulacji są mass media⁹¹.

Aby dobrze zrozumieć zjawisko manipulacji należy poznać jej mechanizmy. Nie jest to łatwe, gdyż zaangażowane są do tego celu coraz to doskonalsze techniki masowego komunikowania. Wyróżnia się trzy grupy mechanizmów manipulacji: środki, techniki i systemy.

Podstawowymi środkami manipulacji są: stereotyp, mit, plotka, kamuflaż, a więc takie same jak w propagandzie. Uwagę należy poświęcić, zatem środkom manipulowania podświadomością. Najczęściej stosowanymi środkami są słowo, obraz i muzyka. Słowo w tym przypadku ma szczególne znaczenie. Jest to zarówno słowo mówione, jak i drukowane. Język stwarza coraz to nowsze szanse manipulacji przede wszystkim w prasie, radiu i telewizji. W kontekście manipulacji język jest środkiem wprowadzenia do obiegu społecznego nowych zwrotów i sloganów. Na podświadomość oddziałuje również obraz. Zaczyna on dominować nad słowem poprzez swą atrakcyjność⁹². Jednak i tu słowo odgrywa ważną rolę, gdyż wzmacnia obraz. Do celów manipulatorskich wykorzystuje się film reklamowy, fabularny itd. Również muzyka jest środkiem manipulacji. Przykładem tego może być muzyka techno. Początki tych technik sięgają już lat sześćdziesiątych minionego stulecia, już wtedy w niektórych utworach słynnego zespołu The Beatles w tekstach wykryto przy wykorzystaniu komputerów, zawarty przekaz do podświadomości np. „zabij swoją matkę”.

W technikach manipulatorskich stosuje się takie „chwyty”, jak np. fragmentacja⁹³. Polega ona na wybiórczym przedstawianiu rzeczywistości. Technikę tą stosuje się w reklamie. Pokazywane są tylko pozytywne strony oferowanych produktów i usług.

Natychmiastowość w informowaniu. Przekazywanie informacji dzięki łączom satelitarnym, Internetowi odbywa się coraz szybciej. Z tego wynika wielość informacji oraz potęgująca się częstotliwość przekazywania. Technika ta prowadzi do uwiarygodnienia przekazywanych treści oraz wzbudza szacunek odbiorcy mediów. Dzięki tej technice dezaktywuje się informacje niewygodne. Obniża ona skupienie uwagi, co ułatwia eksponowanie tzw. nowych pseudowartości i idei. Wszystko to odbywa się pod pozorem troski o poinformowanie społeczeństwa⁹⁴.

Igracjacja jest przedostatnią techniką manipulacji. Funkcjonuje ona w stosunkach międzyludzkich i oparta jest na dwóch działaniach. Pierwsze ma na celu zdobycie zaufania odbiorcy manipulacji, drugie zaś ma za zadanie wykreowanie w pozytywnym świetle osoby dysponenta. Technika ta jest szczególnie widoczna w kampaniach wyborczych kandydatów na ważne stanowiska państwowe. Igra-

⁹⁰ *Mentalność zmanipulowana*, „Niedziela” nr 49, 1994.

⁹¹ *Media masowe nośnikiem manipulacji*, w: *Człowiek w zagrożeniu*, Łódź 1991, s. 45–47.

⁹² *Cywilizacja obrazu?*, „Teo-Filos” nr 1, 1997, s. 3.

⁹³ *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 71.

⁹⁴ Tamże, s. 75.

cją posługują się jednostki bez kompetencji i talentu w danych dziedzinach swojej pracy zawodowej, najczęściej odnosi się to do polityków.

Techniki manipulowania podświadomością oddziałują najpierw na zmysły człowieka, dzięki którym następuje jego intelektualny rozwój. Za pośrednictwem słuchu do podświadomości człowieka trafia technika wstecznego zapisu. Dzieje się tak za sprawą ciągle powtarzanego komunikatu, apelu itp. Przykładem może być reklama, muzyka odtwarzana z płyt CD, audycje telewizyjne, które dzięki szybkości przekazywaniu klitek emituje do podświadomości negatywne treści. Są to swoistego rodzaju „mantry”, na których działanie odbiorca informacji jest praktycznie bezbronny, jeżeli nie wie o istnieniu takich technik. Tragicznym wynikiem manipulowania informacjom i jej odbiorcom jest coraz częstsze wśród młodzieży zjawisko tzw. wtórnego analfabetyzmu⁹⁵. W ekstremalnym wydaniu młodzież „wychowywana” przez manipulatorskie techniki mediów nie umie pisać i nie chce czytać. Jest to zjawisko swoistego rodzaju upośledzenia człowieka w jego sferze intelektualnej i duchowej, polegające na niemożności bycia w pełni osobą wartościowo-twórczą, czyli wnoszącą coś nowego, cennego do ludzkiej społeczności.

System manipulacji jest zespołem połączonych ze sobą różnorodnych środków i technik. System dezinformacji społeczeństwa występuje w stosunkach zarówno interpersonalnych, jak i ogólnospołecznych. W pierwszym przypadku przybiera formę kłamstwa, oszustwa. W drugim biorą czynny udział media oraz sztaby specjalistów od propagandy i manipulacji. Społeczna dezinformacja naminnie występowała w systemie totalitarnym, ale jest również obecna w krajach posttotalitarnych. System dezinformacji polega na przekazywaniu informacji najpierw do przywódców opinii, którzy dalej rozpowszechniają ją w kręgach społecznych. Przywódca opinii musi wykazywać postawę makiawelizmu, tzn. wykazywać skłonności do manipulowania innymi (Lenin, Stalin, Hitler, Husajn; inni przywódcy posługujący się informacją jako narzędziem władzy)⁹⁶. Logochomia z kolei polega na zainteresowaniu informacją najpierw ludzi mediów⁹⁷. Trudnym do wykrycia systemem dezinformacji jest szum informacyjny. W przekazie informacji pojawiają się czynniki uboczne, które uwrażliwiają jej odbiorców. Bywa i tak, że wraz z informacją, na którą społeczeństwo czeka, przekazywane są również antyinformacje. Powoduje to konsternację u odbiorcy.

System kreowania wroga polega na wskazaniu przeciwnika np. idei społecznej i uczynieniu z niego „kozła ofiarnego”, na którym „wiesza się psy” (słynna w latach sześćdziesiątych „amerykańska stonka” w Polsce, która spustoszyła uprawy ziemniaków). Głównym celem ataków w komunistycznej i postkomunistycznej Polsce był i jest Kościół katolicki. Działania systemu kreowania wroga

⁹⁵ *O dzieciach telewizji*, „Źródło” nr 52, 2002.

⁹⁶ *Media masowe nośnikami manipulacji*, WdŁ, nr 4–5, 1991, s. 115.

⁹⁷ *Fundamentalizm po polsku*, „Niedziela” nr 26, 1997.

wspomagane są autorytetem przeniesionym. Zanim Kościół zajął konkretne stanowisko na temat wejścia Polski do Unii Europejskiej pojawiały się komentarze, że jest on zacofany i przeszkadza Polakom w marszu do Europy, co nie było zgodne z prawdą⁹⁸. Po wypowiedziach Jana Pawła II, który podkreśla, że popiera zjednoczenie Europy, ale tylko wówczas, gdy będzie w niej miejsce dla wartości chrześcijańskich, dysponenci manipulacji zmienili front działania. Zaczęto wykorzystywać papieski autorytet, by zjednać sobie eurosceptyków. Powoływano się w mediach na słowa Ojca Świętego, ale pomijano, a w zasadzie przemilczano, że w Unii Europejskiej nie może zabraknąć wartości chrześcijańskich, które są fundamentem Zjednoczonej Europy. System kreowania wroga jest niebezpieczny, ponieważ prowadzi do ataków, nienawiści, agresji i nieładu społecznego.

Zatrucie informacyjne⁹⁹ jest wyjątkowo szkodliwym sposobem manipulacji. Odnosi się bowiem do hierarchii wartości. Polega na ukrywaniu spraw istotnie ważnych, jako nieznaczących i bez wartości i wprowadza w to miejsce tzw. tematy zastępcze¹⁰⁰. Celem zatrucia informacyjnego jest fałszowanie obrazu rzeczywistości na obszarze wartości¹⁰¹, czyli wartości strukturalnej maskującej zachowanie jednostki. Stosuje się technikę perswazji ukrytej. Polega ona na publicznym przedstawianiu nowej hierarchii jako porządku oczywistego, co powoduje niechęć odbiorców do dotychczasowych systemów wartości. Takie wartości, jak np. świętowanie niedzieli zastępuje się zakupami w marketach¹⁰², brak zachowania czystości przedmałżeńskiej jest usprawiedliwiane wszechwładnie panującym w mediach erotyzmem i przez to osłabieniem wolnej woli człowieka, prawo rodziców do wychowywania w duchu chrześcijańskim jest zastępowane prawami dziecka, co czasami doprowadza do absurdów typu: dziecięcy parlament. Inną techniką jest lekceważenie i ośmieszanie wartości chrześcijańskich, która została przybliżona podczas rozważań nad propagandą. Równoległe do ośmieszenia wartości wprowadza się do obiegu, antywartości przedstawione w sposób sugestywny i atrakcyjny¹⁰³. Jeszcze inną techniką jest wprowadzenie negatywnych słów, symbolizujących wartości. W zatruciu informacyjnym stosuje się także technikę działania pośredniego np. istnienie sekt lub pornografii¹⁰⁴ jako naturalnego elementu życia człowieka w XXI w. Zmierza to oczywiście do laicyzacji społeczeństwa.

Aktualnym celem uruchomienia systemu S-M-S jest wzmocnienie chaosu w dziedzinie idei, pojęć i wartości oraz odwrócenie uwagi społeczeństwa od istot-

⁹⁸ *Sygnatariusz orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 2, 1993, s. 50.

⁹⁹ *Media czwarta władza czy służba człowiekowi*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 9, 2000, s. 171–180.

¹⁰⁰ *Katecheta i świat informacji*, „Katecheta” nr 3, 1987, s. 106–116.

¹⁰¹ *Antykatecheza w mediach masowych?* WAŁ, nr 10–11, 1999, s. 304–308.

¹⁰² *„Niedziela” w życiu rodziny chrześcijańskiej*, „Biblioteka Kaznodziejska” nr 1, 1979, s. 54–58.

¹⁰³ *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 105.

¹⁰⁴ *Inwazja pornografii*, „Niedziela” nr 5, 1991.

nych problemów w życiu narodu¹⁰⁵. Skrót S-M-S oznacza sensację, muzykę i seks oraz dozowanie ich eskalacji¹⁰⁶. Reklama jest czynnikiem wspierającym te działania. Ta forma manipulacji jest wysoce skuteczna, gdyż oddziałuje na aktualne potrzeby odbiorców. Zjawisko sensacyjności zostało przybliżone i wnikliwie omówione przy okazji propagandy. Sensacja jest wspomagana przez muzykę, która w sposób manipulatorski nawołuje do apostazji, sodomizmu, zbrodni seksualnych. Dobrym przykładem, na który powołuje się Autor, jest telewizyjna stacja muzyczna MTV, funkcjonująca całą dobę i dzięki satelitom obejmująca swym zasięgiem cały świat¹⁰⁷. Dzięki mediom muzyka wypełnia domy rodzinne i żywiołowo rozprzestrzenia się. Szczególnie ważną rolę w tym systemie spełnia seks, który stał się nośnikiem treści propagandowych i systemem manipulacji szczególnie w reklamach. Manipulacja ta przebiega różnymi kanałami. W stosunkach interpersonalnych jest to erotyczne słownictwo, dykteryjki czy gesty. Natomiast w mediach jest to ośmieszanie czystości, wierności małżeńskiej, naturalnego planowania rodziny. Przykładem są listy nastolatków do redakcji kolorowych gazet o tematyce seksualnej. Manipulacja za pośrednictwem seksu skutecznie zniewala człowieka, co pomaga w planowym sterowaniu jednostką i społeczeństwem bądź jego częścią.

Cele manipulacji istnieją poza człowiekiem, który jest ich bezpośrednim przedmiotem. Zauważa się to przy porównaniu aktywności człowieka¹⁰⁸. Człowiek jest tylko narzędziem, dzięki któremu dysponenti manipulacji osiągają swoje zakamuflowane cele. Natomiast w prawidłowym wychowaniu celem jest człowiek i jego dobro rozumiane podmiotowo. Wychowanie wyzwala z wszelkiego rodzaju zniewoleń, a manipulacja czyni człowieka dyspozycyjnym i uzależnionym¹⁰⁹. Prawdziwe cele manipulacji nie są jeszcze do końca jasne i oczywiste. Jeśli jakiś cel przypadkowo ujawni się, zaraz dysponenti manipulacji dorabiają do tego swoją ideologię, odwracając uwagę zainteresowanych. We wcześniejszych rozważaniach przytoczone zostały konkretne przykłady propagandy antykościelnej. W życiu codziennym zauważa się również manipulację antykościelną. Po zdemaskowaniu tych działań dysponenti „nieczystej gry” twierdzą, że jest to potrzebne Kościołowi i niezbędne do jego wewnętrznej naprawy i oczyszczenia, a także odkrycia faktów z historii Kościoła, które niby do tej pory były ukryte przed społeczeństwem. Idąc dalej tokiem myślenia dysponentów propagandy antykościelnej, Kościół powinien być im wdzięczny za ataki i działania, jakie przeciwko niemu się toczą. To przecież przeczy zdrowemu rozsądkowi! Dysponenti manipulacji są jednak innego zdania.

¹⁰⁵ *Chaos ideowy w mediach, czy chrześcijański system wartości?* „Niedziela” nr 2, 1993, s. 1 i 5.

¹⁰⁶ *Ewangelizacja i nowa propaganda*, w: *Mówić o Bogu*, red. ks. Z. Kijas, Kraków 1997, s. 198.

¹⁰⁷ *Jak bronić się przed manipulacją*, „Słowo” nr 43, 1996, s. 5.

¹⁰⁸ *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogiki*, „Ethos” 1, 1992, s. 82 i ns.

¹⁰⁹ *Rodzina miejscem wychowania do mediów*, w: *Kalendarz 2001*, red. ks. E. Marciniak, Włocławek 2000, s. 70–73.

Innym argumentem jest wolność słowa i demokracja. Skoro jest manipulacja polityczna to, czemu miałyby nie istnieć antykościelna¹¹⁰. Manipulacja antykościelna realizuje cele zagrażające egzystencji i funkcjonowaniu Kościoła. Pierwszy rzeczywisty cel to marginalizacja Kościoła katolickiego, która ma doprowadzić do jego eliminacji z życia społecznego. Zjawisko to w historii Europy funkcjonuje już od czasów tzw. oświecenia, czyli okresu w dziejach europejskiej cywilizacji lansującego pozór nowoczesności, walkę z „ciemnogrodem”, czyli Kościołem i jego „zabobonami”, spychanie misji Kościoła do „zakrystii”, wpajanie, że ludzie wierzący nie mają prawa do aktywnego działania w duchu Ewangelii na polu społecznym i politycznym, a Kościół jako instytucja ma tylko do spełnienia zadania kultowe. Przeczy to zupełnie nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, począwszy od słynnej Encykliki Leona XIII *Rerum novarum* poprzez kolejne dokumenty Kościoła, w tym całe nauczanie Soboru Watykańskiego II o misji i posłannictwie świeckich.

Współcześni laicki manipulatorzy posługują się mitologią, jako metodą skłócenia wiernych z Kościołem hierarchicznym poprzez propagowanie rzekomego braku troski o ludzi biednych, chorych, starych, pomijają liczne inicjatywy charytatywne Kościoła¹¹¹. Kolejnym celem jest doprowadzenie ewangelizacji do działań nieskutecznych poprzez ośmieszanie wartości chrześcijańskich i narodowych¹¹². Atakowana również w tym celu jest prasa katolicka, która zdaniem dysponentów manipulacji jest nieprofesjonalna i zaściankowa. Tymczasem Papież uświadamia wszystkim, że „historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w zakamuflowany totalitaryzm”¹¹³. Celem manipulacji antykościelnej jest odwracanie uwagi od spraw najważniejszych dla Kościoła i narodu. Przykładem może być zniekształcenie obrazu Papieża, niedopuszczenie pewnych informacji do szerszych kręgów społeczeństwa. Pozostaje pytanie, kto za tym wszystkim stoi? Biskup Adam Lepa wskazuje ludzi mediów, polityków, artystów, naukowców, satanistów¹¹⁴. Pytanie to pozostaje jednak bez ostatecznej odpowiedzi, gdyż machina manipulacji i jej skrytość utrudniają dojście do prawdy.

Skutki działań manipulatorskich dzielą się na bezpośrednie i trwałe. Pierwsze to te, które przewidzieli dysponenci manipulacji, drugie zaś pozostawiają głęboki ślad w psychice człowieka. Skutkiem bezpośrednim jest pozbawienie odbiorców wiedzy w obrębie pewnej problematyki. Nadmiar informacji powoduje niezrozumienie faktów i pogubienie się we własnych opiniach na dany temat oraz zagubienie. Bombardowanie psychiki sugestywnymi hasłami sprawia, że społeczeństwo zmanipulowane odczuwa chaos w życiu codziennym. Manipulacja pociąga za sobą skutki w życiu emocjonalnym człowieka. Wzbudza uczucia negatywne, a

¹¹⁰ *Chytra informacja czy zwykła propaganda?*, „Niedziela” nr 38, 1994.

¹¹¹ *Manipulacja w propagandzie antykościelnej i jej rzeczywiste cele*, WAŁ, nr 6, 1995, s. 249.

¹¹² *Antykatecheza w mediach masowych?*, WAŁ, nr 10–11, 1992, s. 307.

¹¹³ *Centesimus annus*, nr 46.

¹¹⁴ *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 149.

jeśli dysponent manipulacji chce, wzbudzi też uczucia przyjazne do wybranych ideologii. Do trwałych śladów manipulacji zalicza się zaufanie osób zmanipulowanych do „własnych” mediów¹¹⁵, niwelowanie indywidualności, wzbudzanie negatywnych postaw, stan bierności w odbiorze mediów¹¹⁶ jak np. zgody na manipulację, która prowadzi do automanipulacji. Długotrwała manipulacja prowadzi do zmanipulowania mentalności¹¹⁷, a w dalszej kolejności do prania mózgu¹¹⁸.

Wniosek, jaki płynie z powyższych rozważań, pozwala stwierdzić, że media w Polsce uprawiają manipulację i robią to skutecznie. Są ośrodkami antyewangelizacji i laicyzacji społeczeństwa¹¹⁹.

Reasumując rozważania na temat manipulacji zmierzającej do laicyzacji życia społecznego, należy się zastanowić, czy można temu niebezpiecznemu zjawisku zapobiec? Jeśli tak to, w jaki sposób? Trzeba przede wszystkim pogłębiać wiedzę o manipulacji poprzez lekturę czasopism katolickich¹²⁰. Ignorancja jest pożywieniem działań manipulatorskich. Dlatego też należy jak najgłośniejsz mówić o niej, demaskować i piętnować jej działania, podkreślając przy tym skutki, jakie ze sobą niesie¹²¹. Na manipulację aktywnie i stanowczo trzeba reagować poprzez interwencję w mediach. Należy też dbać o to, by swoimi wypowiedziami nie wspierać dysponentów manipulacji¹²². By skutecznie przeciwstawiać się manipulacji, trzeba propagować wartościowe programy, dyskutować o manipulacji, stosować technikę „otwierania oczu”, kształtować postawę krytyczną w odbiorze mediów, rozmawiać z dziennikarzami i brać czynny udział w kształtowaniu mediów¹²³. Rozmowy i dyskusje o tematyce manipulacji przyczyniają się do budowania „środowiska słowa”, które ogranicza wpływ mediów w ich oddziaływaniu na człowieka¹²⁴. Nie można zapomnieć, podobnie jak w propagandzie, o modlitwie do Ducha Świętego, by dał nam dar mądrości, rozumu, rady i męstwa do skutecznego przeciwstawiania się manipulacji. Łaska działa zawsze, suponując naturę. Ta teologiczna zasada w dobie Nowej Ewangelizacji, do której wzywa Papież, powinna mobilizować chrześcijan do pogłębiania swej formacji intelektualnej i duchowej, tak aby natura była bardziej podatna na to, co daje Chrystus poprzez światło swej Ewangelii, a nie to, co jest oferowane przez zlaicyzowany, bez wartości etyczno-moralnych świat.

¹¹⁵ Tamże, s. 159.

¹¹⁶ *Czy polskie media zagrażają ewangelizacji*, WAŁ, nr 10, 1995, s. 420–427.

¹¹⁷ *Mentalność zmanipulowana?*, „Niedziela” nr 49, 1994.

¹¹⁸ *Manipulacja czy „pranie mózgu”?*, „Niedziela” nr 13, 1995.

¹¹⁹ *Antykatecheza w mediach masowych?*, WAŁ nr 10–11, 1992, s. 304–308, *Ewangelizacja i antyambona*, „Niedziela” nr 51, 1995.

¹²⁰ *Jak się przeciwstawiać manipulacji w mass mediach?*, WAŁ nr 7–8, 1995, s. 294.

¹²¹ *Media masowe nośnikiem manipulacji*, WDL, nr 4–5, 1991, s. 116.

¹²² *Manipulacja w propagandzie antykościelnej i jej rzeczywiste cele*, WAŁ, nr 6, 1995, s. 246–253.

¹²³ *Prawda i zakłamanie w mass mediach*, WAŁ nr 10, 1996, s. 499–502, *Katecheta i świat manipulacji*, „Katecheta” nr 2, 1995, s. 65–70.

¹²⁴ *Jak bronić się przed manipulacją*, „Słowo” nr 43, 1996, s. 5.

3. KATOLICY WOBEC PROPAGANDY I MANIPULACJI

W dobie postępu cywilizacyjnego, jaki odnotowuje się również w dziedzinie mediów, nie ulega wątpliwości, że ludzka wiedza o życiu i sposób myślenia o nim w dużym stopniu determinują środki masowego przekazu. „Potęga środków masowego przekazu jest tak wielka, że wpływają one nie tylko na to jak ludzie żyją, ale także, o czym myślą”¹²⁵. Postawą nazywa się trwałe pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się człowieka do konkretnego przedmiotu lub zjawiska. Biskup Lepa wylicza postawy prospołeczne, egoistyczne, pozytywne, negatywne, naturalne, zasadnicze, celowościowe, bardzo trwałe, trwałe, nietrwałe, słabe i silne, uczuciowe i antywartościowe¹²⁶. Do postaw pozytywnych wlicza się postawę dialogu. Papież Paweł VI trzydzieści kilka lat temu pisał, że „najnowsze środki przekazu, służąc rozwojowi człowieka, umożliwiają mu wymianę informacji, gromadząc ludzi w ścisłą wspólnotę, w której wszyscy uczestniczą w dialogu zmierzającym do powszechnego braterstwa”¹²⁷. Czas zweryfikował te słowa. Obecnie spotkania międzyludzkie nie wywołują głębszego śladu w psychice. Są obojętne i bez wyrazu. Rośnie popularność kontaktów międzyludzkich nawiązywanych przy współudziale mediów¹²⁸. Są to internetowe czaty, telefony, krótkie wiadomości tekstowe SMS i MMS. Nie tworzą one jednak więzi międzyludzkich. Nagminne są sytuacje, że młodzież spotyka się w celu obejrzenia filmu w kinie. Kino i sztuka filmowa w założeniu swoim powinno tworzyć szeroko rozumianą kulturę i przyczyniać się do rozwoju duchowego człowieka. Tymczasem komercjalizacja kina, szczególnie amerykańskiego, powoduje, że młodzież ogląda filmy nie wnoszące żadnych wartości kulturowych, ani też nie mobilizuje do jakiegokolwiek refleksji nad sobą, życiem, swoim światopoglądem itd. W ostatnich czasach zauważa się bardzo niepokojące zjawisko upadku sztuki filmowej w ogóle, bardzo trudno jest obejrzeć wartościowy, niekomercyjny film. Jest to swoistego rodzaju upadek kina. Do tego przyczynia się jeszcze Internet, dający możliwość oglądania bezwartościowych komercyjnych filmów w tzw. „czterech ścianach” własnego domu przed komputerem, a więc również kino przestaje powoli mieć wymiar kulturotwórczy. Postawa dialogu jest więc bardzo mocno zagrożona i wypierana przez media. Trzeba jednak podkreślić, że niektóre media starają się tę postawę budować. W czasach gospodarki centralnie planowanej informacje przebiegały jednostronnie: nadawca do odbiorcy. Zjawisko zwrotne nie występowało. Wolnorynkowy rozwój mediów prywatnych i walka o odbiorcę zmieniły nieco tę sytuację. Coraz częściej w mediach organizowane są tzw. studia otwarte, w których to np. za pośrednictwem Internetu czy telefonu odbiorcy aktywnie uczestni-

¹²⁵ *Aetatis nova*, nr 4.

¹²⁶ *Media a postawy*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2001, s. 15–16.

¹²⁷ *Communio et progressio*, nr 1.

¹²⁸ *Dominacja mediów*, „Niedziela” nr 51–52, s. 9.

czą w przebiegu programu. Odbiorca jest w tym przypadku nie klientem czy penitentem, ale partnerem dialogu. Niewątpliwie postawę dialogu wspiera cierpliwość, wielkoduszość, tolerancja i otwartość. Postawa szerokich horyzontów zwana jest inaczej postawą szerokiego patrzenia na świat¹²⁹. Budują ją funkcje, jakie spełniają media, tj. informacyjna, wychowawcza i rozrywkowa. Media sprawiają, że wszyscy ludzie na całej ziemi stają się uczestnikami problemów i trosk doświadczanych zarówno przez jednostki, jak i przez całą rodzinę ludzką¹³⁰. Postawa szerokich horyzontów ujawnia się w kontekście bieżących wydarzeń na świecie i w kraju. To pociąga za sobą aspiracje do zdobywania wiedzy. Postawa ta pozwala jednostce budować życie na własnej hierarchii wartości oraz ustrzec się jednostronności w ocenie bieżących faktów. Niweczy ona stagnację i lenistwo, a poszerza zainteresowania i dociekliwość intelektualną. Postawa szerokich horyzontów skutecznie uodparnia jednostkę na propagandę i manipulację. Największe osiągnięcia na tym polu ma publicystyka, programy kulturalne, przyrodnicze z udziałem wybitnych specjalistów, artystów czy naukowców. Rodzi się tylko jedno pytanie, czy przypadkiem w wielu sytuacjach kształtowanie postawy szerokich horyzontów nie jest pozorne, kolejnym mechanizmem manipulacyjnym, jeśli np. tak modne ostatnio programy telewizyjne typu studio otwarte lansujące sensacyjność, wszelkiego rodzaju tematy *science fiction*, czy też tematy związane z nauką moralną Kościoła, które nie kończą się zazwyczaj postawieniem kropki nad „i”, czyli daniem jednoznacznej odpowiedzi, lub też rozwiązania problemu; stają się doskonałym mechanizmem manipulacyjnym w rękach dysponentów mediów laickich, antychrześcijańskich, propagujących antywartości.

Ostatnią pozytywną postawą kształtowaną przez media jest postawa tolerancji¹³¹, która wzbudza szacunek wobec drugiego człowieka, respektowanie jego praw, niweluje uprzedzenia i brak poszanowania. Postawa tolerancji nie ingeruje w sprawy osobiste bliźnich, kształtuje indywidualizm, otwarcie na różnorodność. Jednostka cechująca się tą postawą nie jest złośliwa, nie plotkuje, nie jest agresywna, potrafi natomiast wypracować kompromis. W postawie tolerancji ważną rolę odgrywa wola jednostki i intelekt. Słowo „tolerancja” po 1989 r. stało się modne i powszechnie używane w mediach. Poświęca się mu wiele uwagi. Znaczną rolę w kształtowaniu tej postawy odgrywają programy geograficzne, kulturalne, przybliżające sylwetki różnych ludzi. Media zdecydowanie potępią i nagłaśniają wszelkie przejawy braku tolerancji. Trzeba jednak być ostrożnym w kształtowaniu tej postawy u młodego pokolenia. Przyczyną jest fakt, jak to już wcześniej wspomniano, że tolerancja często bywa źle w mediach rozumiana i jest jednym z tematów propagandowych i manipulacyjnych. Bardzo często w mediach laickich lansuje się opatrnie rozumianą postawę tolerancji jako indyferentyzmu

¹²⁹ *Media a postawy...*, s. 69.

¹³⁰ *Communio et progressio*, nr 19.

¹³¹ *Media a postawy...*, s. 75.

w szczególności religijnego. Media komercyjne wrogie Kościołowi kreują taką postawę, a celem ich jest w imię tolerancji walka z Bogiem. Jest to bardzo niebezpieczne zjawisko niszczące i wypaczające kształtujący się światopogląd młodego człowieka, który nie rozumie, czym w istocie jest prawdziwa tolerancja, w sytuacji, kiedy media wrogie Kościołowi lansują „mitologiczny” model tolerancji. Swoisty sceptycyzm jest z tego też powodu bardzo wskazany.

Bardziej od postaw pozytywnych kształtowanych przez media zauważa się postawy negatywne. Skutkami negatywnego oddziaływania mass mediów jest agresja, przemoc, narkomania, alkoholizm, seksoholizm, siecioholizm (uzależnienie od komputera i Internetu). Najbardziej niebezpieczne są stosowanie przez niektóre media techniki oddziaływania na podświadomość. Prowadzi to w konsekwencji do zjawiska już wcześniej przedstawionego zwanego „mentalnością zmanipulowaną”.

Postawa uzależnienia od mediów jest coraz większym problemem współczesnego świata¹³². Nie zauważa się uzależnienia od słowa pisanego czy prasy. Urok obrazu ruchomego, czyli telewizji i Internetu¹³³ sprawia, że pokusę obcowania z nimi trudno jest odeprzeć. Od niedawna uzależnienie od Internetu psychologowie nazywają siecioholizmem¹³⁴ i traktują to zjawisko jako chorobę. Człowiek uzależniony od Internetu spędza minimum 5 godzin na dobę w sieci. Ofiarami uzależnienia są najczęściej jednostki, które mają problemy w kontaktach międzyludzkich, niskie poczucie wartości, pustkę światopoglądową, niski poziom praktyk religijnych. Symptomami uzależnienia od mediów są zaniedbywanie codziennych obowiązków na rzecz większej ilości czasu przeznaczonego do obcowania z mediami, powstanie mentalności odpowiadającej danemu medium, fanatyzm w odbiorze mediów, zubożenie na ludzką krzywdę, uległość wpływom propagandowym, brak krytycyzmu do odbioru mediów. Zmanipulowane słowo drukowane uzależnia poprzez sensację, egzotykę, plotkarstwo.

Postawa uzależnienia ściśle powiązana jest z postawą konsumpcjonizmu. Prowadzi ona do zaniku aktywności w codziennym funkcjonowaniu jednostki. W postawie konsumpcjonizmu u jednostki dominuje element przejściowy w obcowaniu z mediami oraz egoizm, co wywołuje ignorancję drugiego człowieka. Intensywne przeżywanie odbieranych treści góruje nad ich rozumieniem, przyczyniając się do braku dyskusji na ich temat. Pociąga to za sobą samotność w kontaktach z mediami. Postawa konsumpcjonizmu powoduje chaos ideowy jednostki, która w „natłoku” konsumowanych treści gubi się i nie jest w stanie rzeczowo ocenić otaczającej ją rzeczywistości. Jest ona odpowiedzialna również za paraliż kontaktów międzyludzkich, które w oczach jednostki stanowią przeszkodę w konsumowaniu mediów. Często te same media, które mówią o zaniku więzi międ-

¹³² Tamże, s. 81.

¹³³ *Oblicze Chrystusa i świat mediów*, „Niedziela” nr 33, 2001.

¹³⁴ Tamże.

dzyludzkich u współczesnych Polaków, lansują postawę konsumpcjonizmu u odbiorcy, emitując dziesiątki reklam, które też są towarem przynoszącym olbrzymie zyski, szczególnie komercyjnym stacjom telewizyjnym. Tak oto zamiast rodzinnych spotkań i rozmów, czyli postawy dialogu, zanikają więzi nawet między najbliższymi, ponieważ rozbudzona żądza posiadania nawet rzeczy niepotrzebnych zostaje zaspokojona w hipermarketach, którym reklama napędza klientelę. Konsumpcjonizm powoduje bezrefleksyjny sposób odbioru mediów. Niektóre z nich uaktywniają odbiorcę, co jednak nie ogranicza postawy konsumpcjonizmu. Uśpiony krytycyzm sprawia, że jednostka jest bardziej podatna na manipulację i propagandę¹³⁵. Telewizja i Internet przywiązują do swojego odbioru jednostkę, wykorzystując właśnie bierność.

„Postawa makiawelizmu polega na dominacji w jednostce podejmowanej z rozmysłem czynności manipulowania drugim człowiekiem”¹³⁶. Makiawelistę cechuje dyktatorstwo, przywództwo. Animatorzy mediów i propagandy wykazują tę postawę. Media w tym celu przybliżają odbiorcy ludzi przebiegłych, sprytnych, posługujących się często w swym życiu oszustwem. Dlatego też młody odbiorca jest zdania, że „wszystkie chwyt” są dozwolone w dążeniu do zamierzonego celu. Makiawelistę cechuje interesowność w kontaktach interpersonalnych i instrumentalne traktowanie drugiego człowieka. Wśród młodego pokolenia zanikają takie wartości, jak przyjaźń, a w to miejsce wchodzi egoizm, lub też skrajny egocentryzm – twór ukształtowany przez media lansujące postawy życia łatwego, prostego i przyjemnego. Sam makiawelizm cechuje deficyt empatii, co prowadzi w rezultacie do lekceważenia praw i oczekiwań innych ludzi. Makiaweliści lekceważą prawdę, co jest spowodowane długotrwałym manipulowaniem drugim człowiekiem, które polega na skrytym narzucaniu jednostce fałszywego obrazu określonej rzeczywistości¹³⁷. Makiawelista uodporniony jest na korektę swego postępowania, pochodzącą od innych. Jego metody w postępowaniu z innymi są trudne do wykrycia, gdyż są zakamuflowane. Te negatywne cechy jego postawy powodują, że nie cieszy się on w swym środowisku sympatią. Dążenie „po trupach do celu” jest maksymą życiową makiawelisty. Współcześni *yappis* coraz bardziej się upowszechniają również w społeczeństwie polskim. To młodzi ludzie, dla których jedynym celem życiowym jest biznes i płynące z niego korzyści, a więc bycie i funkcjonowanie w ramach swojej klasy, z bezwzględnym egoizmem w dążeniu do osiągnięcia celu, jakim jest pieniądz. Tak zwane współczesne „młode wilki” eliminują wszystkich i wszystko cokolwiek stanie im na drodze do osiągnięcia określonego celu, czyli zaspokajanie swoich potrzeb.

Mówiąc o rezultacie oddziaływań mediów na postawy człowieka używa się słów „ekspansja mediów”, ich „agresja”, „imperializm” czy doznawany w obco-

¹³⁵ *Krytycznie wobec mediów*, „Źródło” nr 7, 2002.

¹³⁶ *Media a postawy...*, s. 95.

¹³⁷ *Świat manipulacji*, Częstochowa, 1997, s. 23 nn.

waniu z nimi „szok”¹³⁸. Autor w swych publikacjach wyróżnia trzy rodzaje oddziaływań: bezpośredni, komunikatywny i podświadomy¹³⁹.

W przeciwieństwie do oddziaływania pośredniego, bezpośrednio wywołuje skutek natychmiastowy, zwany mechaniczną teorią oddziaływania. Obcowanie z mediami sprawia, że odbiorca psychicznie odreagowuje. Bezpośrednim adresatem oddziaływania mediów są postawy i opinie, które współtworzą osobowość człowieka. Postawę dostrzega się poprzez zachowanie człowieka, jego stosunek o danego przedmiotu. Postawę taką charakteryzuje siła, treść, zakres i trwałość. Łatwo więc wysnuć wniosek, że są one nabyte. Trzonem opinii jest wartościowanie określonych przedmiotów, na które składa się sąd wartościujący, kierunek oraz siła oceny. Media swym oddziaływaniem na odbiorcę mogą tworzyć nowe postawy i opinie, wzmacniać lub osłabiać już istniejące, a nawet je eliminować. Postawy najskuteczniej kształtowane są w krótkim czasie. W rękach ludzi pracujących w mediach złożony został ogromny instrument oddziaływania na człowieka. Dlatego też ludzie tworzący media i pracujący w nich są odpowiedzialni za przekazywane treści. Cięży na nich obowiązek bycia nauczycielami społeczeństwa¹⁴⁰. Dziennikarze nobilitują swój zawód, natomiast niewiele czynią, aby ta nobilitacja była pełna i skuteczna. Muszą przekonać się, że ich trudna praca to zaszczytne powołanie¹⁴¹. Dziennikarze wierzący powinni mieć odpowiedzialność za kreowaną przez ich media opinię publiczną¹⁴². Nie powinno występować zjawisko manipulacji. Taki dziennikarz, który rozmija się z prawdą i etyką zagraża prawidłowo rozumianej demokracji w duchu chrześcijańskim. By skutecznie realizować swoje powołanie dziennikarz powinien:

- a) obiektywnie i rzetelnie przekazywać informacje,
- b) unikać manipulacji,
- c) mieć nieprzekupną postawę wobec prawdy¹⁴³.

Wszystkie media muszą otworzyć się szerzej na wartości¹⁴⁴. Zadaniem mediów jest bowiem wzmacnianie i utrwalanie pozytywnych postaw. Służą temu funkcje mediów, którymi są informowanie, kształtowanie, oddziaływanie estetyczne, zabawa i rozrywka¹⁴⁵. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej w 1992 r. wyszedł naprzeciw tym oczekiwaniom. Ustawa o Radiofonii i Telewizji została wzbogacona o zapis, iż media mają gwarantować respektowanie chrześcijańskiego sys-

¹³⁸ *Agresja mediów?*, „Niedziela” nr 1, 1991.

¹³⁹ *Środki społecznego przekazu i osobowość człowieka*, WdŁ, nr 1–2, 1984, s. 41–46.

¹⁴⁰ *O etykę dziennikarską w Polsce*, WAŁ nr 7–8, 1999, s. 564–566, *Jaki dziennikarz*, „Niedziela” nr 2, 1991, s. 6.

¹⁴¹ *Dziennikarstwo to powołanie*, „Niedziela” nr 37, 1993.

¹⁴² *Dziennikarz a opinia publiczna*, „Niedziela” nr 3, 2001.

¹⁴³ *Służyć prawdzie*, WAŁ, nr 9, 1998, s. 332–334, *Dziennikarz nauczycielem*, „Niedziela” nr 38, 2000, s. 8.

¹⁴⁴ *Media w służbie człowiekowi*, WAŁ, nr 9, 2001, s. 457–458.

¹⁴⁵ *Środki społecznego przekazu, zagrożenie czy szansa rozwoju?* „Biblioteka Kaznodziejska” nr 2–3, 1979, s. 131–133.

temu wartości. Oponenti podnieśli ogromną wrzawę, twierdząc, iż jest to sprzeczne z zasadą pluralizmu¹⁴⁶. Ten źle pojmowany pluralizm wprowadził na polski rynek i do polskich mediów, przemoc, lansowanie sekt jako „kościółów” alternatywnych wobec jednego powszechnego apostołskiego Kościoła. Jest to inwazja mediów laickich na postawy człowieka¹⁴⁷. Nie nastęcza dziś większej trudności kupno pisma, czy też filmów z treściami zawierającymi tematykę pornograficzną. Są one szeroko dostępne w każdym kiosku. Stolica Apostolska w dokumencie *Pornografia i przemoc w środkach masowego przekazu*” wylicza negatywne wpływy tych zjawisk na postawy ludzkie. „Pornografia i sadystyczna przemoc upadają seksualność, wypaczają stosunki międzyludzkie, zniewalają jednostki, zwłaszcza kobiety i dzieci, niszczą małżeństwo i życie rodzinne, budzą antyspołeczne postawy i osłabiają moralną tkankę społeczeństwa”¹⁴⁸. Niewątpliwie, więc pornografia zagraża rozwojowi kultury, w którą aktywnie zaangażowane są środki społecznego przekazu¹⁴⁹. Media są nośnikami zmniejszającej się wrażliwości człowieka na prawdę i zakłamanie. Utrudniają one kontemplację oblicza Jezusa¹⁵⁰. Obrazy emitowane przez mass media swoim hałaśliwym oddziaływaniem zniewalają jednostkę i paraliżują jej ducha. Powodują zamykanie się ludzi na treści ambitne. Niewątpliwie takimi są aspekty patriotyczne, narodowe. Media kreują je jako niemodne, przestarzałe i nieeuropejskie. Prowadzi to do zagrożenia bytu narodowego. Zbyt mało miejsca w mediach poświęca się tematyce narodowyzwoleńczej. Prowadzi to do zatracenia tożsamości narodowej, bez której Ojczyzna jest zubożała. Promowane przez środki masowego przekazu pragmatyczne myślenie lekceważy fakty historyczne i tradycje narodu. Niweczy poczucie tożsamości i prowadzi do postaw antynarodowych¹⁵¹. Media skutecznie wpływają na opinię publiczną. Ich wpływ jest tak widoczny, że nazywane są „pierwszą władzą”¹⁵². Kształtują one nastroje społeczne, zmieniają rządy, urabiają mentalność jednostki i wzniecają rewolucje. Losy tożsamości narodów rozgrywiają się w mediach. Działania środków masowego przekazu bywają opozycyjne wobec powszechnych wartości, żywotnych spraw narodu oraz interesów państwa, podkopują fundamenty religii, dziedzictwa kulturowego, niszczą autorytety¹⁵³. Media przestały być już „czwartą władzą”, są „pierwszą”. Z tego wynika wnioski następujący: czyje media, tego władza. Obecnie media znajdują się w rękach lu-

¹⁴⁶ *Wartości chrześcijańskie w radiu i telewizji nikomu nie zagrażają*, „Niedziela” nr 5, 1999, s. 3.

¹⁴⁷ *Inwazja pornografii*, „Niedziela” nr 5, 1991, s. 1 i 6.

¹⁴⁸ *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu; odpowiedź duszpasterska*, nr 10.

¹⁴⁹ *Prasa katolicka w Polsce czynnikiem kulturotwórczym*, WAŁ, nr 3, 1995, s. 117–124.

¹⁵⁰ *Oblicze Chrystusa i świat mediów*, „Niedziela” nr 33, 2001.

¹⁵¹ *Czy stwardniało serce tego ludu?*, „Niedziela” nr 30, 1996.

¹⁵² *Mass media i kultura narodu*, WAŁ, nr 9, 1997, s. 404.

¹⁵³ *Pierwsza władza czy piąta kolumna?*, „Niedziela” nr 38, 1997, s. 9.

dzi o lewicowych poglądach. Za pośrednictwem manipulacji prowadzą one działania laicyzacyjne. Ich skutkiem jest ateizacja¹⁵⁴.

Wszystkie czynniki, które wywierają wpływ na kształtowanie postaw dzielą się na: a) indywidualne, b) społeczno-kulturalne¹⁵⁵.

Czynniki indywidualne, zwane endogenicznymi, wynikają z cech indywidualnych jednostki: potrzeby, motywacji, inteligencji, charakteru, temperamentu, doświadczenia, aspiracji, kondycji psychicznej, życia religijnego i moralnego itp. Są one niczym odciski palców, inne u każdego człowieka. Nie ma na świecie ludzi z identycznymi czynnikami indywidualnymi.

Czynniki społeczno-kulturalne inaczej egzogeniczne oddziałują na postawy jednostki. Wyodrębnia się spośród nich środowisko naturalne (flora, fauna, klimat) i społeczne. Te drugie składają się z czynników biospołecznych i psychospołecznych. Pierwsze polegają na obcowaniu z przyrodą, a drugie na obcowaniu z człowiekiem, np. praca. Środki społecznej komunikacji zaliczane są do czynników fizykospołecznych. W skład środowiska medialnego wchodzi ikonosfera – środowisko obrazu, logosfera – środowisko słowa, sonosfera – środowisko dźwięku oraz galenosfera – środowisko ciszy. Pozytywne postawy kształtują i utrwalają głównie logosfera i galenosfera¹⁵⁶. Mediosfera z zawartymi w niej informacjami tworzy infosferę. Indywidualna specyfika odbioru i doboru mediów sprawia, że nie ma identycznych mediasfer.

Biskup Adam Lepa wskazuje jeszcze trzy inne grupy czynników biorących udział w kształtowaniu postaw: człowiek i jego interakcja, działalność wychowawcza i oddziaływanie ze strony kultury¹⁵⁷.

Interakcja powstaje pod wpływem obcowania jednostki z drugim człowiekiem. Towarzyszy jej przekaz słów, gestów, stanów uczuciowych. Ważną rolę w kontaktach międzyludzkich spełnia wzór osobowy, który może skłonić do naśladownictwa dzięki mechanizmowi identyfikacji. Interakcja wyzwala aktywność i nowe kontakty. Bardzo niebezpiecznym zjawiskiem w tej dziedzinie wpływów mediów laickich na postawy jest interakcja odbiorca mediów i „idol”. Model współczesnego idola to bardzo często tzw. „macho”, niszczący i eliminujący wszystkich, którzy staną na jego drodze. Szczególnie niebezpieczna interakcja zachodzi między młodzieżą a tak pojętym idolem, np. ktoś, kto w jakiejś dziedzinie życia może odnosić sukcesy, a jednocześnie nie uznaje jakiegokolwiek systemu wartości, dla młodego człowieka może bardzo szybko stać się idolem.

Ważniejszą rolę w kształtowaniu postaw odgrywa wychowanie. Metody dobiera się do wieku, warunków i sytuacji wychowanka oraz możliwości pedagoga. Są one skuteczne, jeśli dobrane są odpowiednie środki.

¹⁵⁴ „Pierwsza władza” *ateizuje*, „Niedziela” nr 25–26, 1996, s. 9.

¹⁵⁵ *Media a postawy...*, s. 100 i nn.

¹⁵⁶ *Postulat ciszy w wychowaniu do mediów*, w: *Przygotowania do nauczania odbioru mediów*, Opole 2000, s. 19–34.

¹⁵⁷ *Media a postawy...*, s. 104 i ns.

Ogromne szanse w kształtowaniu postaw ma oddziaływanie kultury na jednostkę. Jest to głównie wpływ na postawy człowieka za pomocą dzieł sztuki, literatury, muzyki. Jednym z najtragiczniejszych zjawisk świadczącym o braku wpływu kultury na postawy człowieka jest swoistego rodzaju „odporność” na wielkie ponadczasowe dzieła muzyki, sztuki, książki, np. młodzież zamiast czytać lektury szkolne może je nabyć w tzw. „pigulce” w większości księgarni w formie „ściąg” szkolnych. Wśród młodzieży zanika umiłowanie malarstwa, teatru, opery, muzyki klasycznej, a w to miejsce wdzierają się tzw. kultura komercyjna. Dzieje się tak, ponieważ dziś króluje warstwa tzw. kultury mass mediów, kształtującej zamiast postawy „być”, postawę „mieć”.

Zdaniem niektórych psychologów i socjologów logosfera, a więc środowisko słowa, jest nieskuteczne, nieużyteczne i przeżyte. Nowym stylem życia jest cywilizacja obrazu, czyli ikonosfera. Ten stan rzeczy wymusza stosowanie nowoczesnych środków medialnych do głoszenia Ewangelii. Szczególną rolę słowa w życiu jednostki podkreślił Paweł VI, przypominając, że „słowo usłyszane prowadzi do wiary”¹⁵⁸. Tymczasem dominacja obrazu jest coraz większa. Pociąga za sobą marginalizację słowa w środowisku kulturalnym jednostki. Sytuacja ta staje się nad wyraz widoczna w kolorowych pismach, w których coraz mniej miejsca przeznaczają na tekst drukowany, a coraz więcej na zdjęcia i ilustracje. Faktem budzącym niepokój są wszelkiego rodzaju wydania w formie komiksowej wielkich dzieł literackich, które same w sobie są dobre, ale odciągają widza od samego źródła, którym jest dzieło, np. *Potop*, *Ogniem i mieczem* itd. Taka sytuacja sprawia, że bardzo często człowiek staje się uzależniony od obrazu i być może za kilka lat dojdzie do sytuacji powstania swoistego rodzaju nowej jednostki chorobowej podobnej do sieciologii, polegającej na nieumiejętności czytania dłuższego tekstu niż krótka wiadomość tekstowa SMS; czyli powstanie choroby cywilizacyjnej, nowego *-izmu*. Również w wydawnictwach biblijnych zwiększa się element obrazu, co powoduje w konsekwencji zmniejszenie warstwy słowa¹⁵⁹. Z dnia na dzień rośnie zainteresowanie telewizją¹⁶⁰. Spadek czytelnictwa jest symptomem dominacji obrazu w kulturze jednostki. Zjawisko to prowadzi do wniosku, że człowiek XXI w. oddala się od kultury czytania¹⁶¹. Tymczasem budowanie logosfery chroni skutecznie człowieka przed szkodliwą dominacją obrazu i marginalizacją słowa¹⁶². Na to środowisko składają się lektury, żywe słowo w dialogu z drugim człowiekiem, spotkania z mistrzami słowa, słowo odbierane z mass mediów, modlitwa i cisza¹⁶³. Współcześni specjaliści od marketingu mają za zadanie tak „sprzedawać” oferowany „produkt”, by odpowiadało to konstrukcji psychicz-

¹⁵⁸ *Evangelii nuntiandi*, nr 42.

¹⁵⁹ *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?*, „Ethos” 4, 1993, s. 20–35.

¹⁶⁰ *Dlaczego obraz?*, WAŁ, nr 10, 1997, s. 76–81.

¹⁶¹ *Magia obrazu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 6, 1997, s. 269–276.

¹⁶² *Logosfera*, ŁST, t. 4, 1995, s. 197 nn; *Co to jest logosfera?*, WAŁ, nr 12, 1995, s. 583–585.

¹⁶³ *Pedagogika mass mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 189.

nej współczesnego odbiorcy, a więc kolorowo, błyskotliwie, w chaosie szumu informacyjnego – my „zaspokoimy wszystkie twoje potrzeby bez jakiegokolwiek twojego wysiłku”. W niewielkim stopniu w logosferze obecne są różnorakie dźwięki, obrazy i audiowizualizacje, które nawzajem przenikają słowo i obraz. Wyżej wymienione składniki logosfery są dynamiczne. Obok nich wyróżnia się również czynniki statyczne. Pierwsze z nich aktywują jednostkę poprzez dialog z drugim człowiekiem, ułożony przez siebie tekst czy odbiór słowa. Składniki statyczne przy określonych warunkach dynamizują środowisko słowa. Zalicza się do nich bibliotekę domową, wideotekę, płytotekę. Ważnym czynnikiem środowiska słowa jest cisza, która pozornie statyczna zalicza się do składników dynamicznych. Ułatwia ona percepcję słowa i jego rozumienie. W niej odbywa się twórcza medytacja, która gromadzi bogaty materiał dla słów. Cisza jest więc niezbędna do prawidłowego rozwoju słowa. Biernie odbierany obraz nie rozwija człowieka. Cisza ubogacona skupieniem i medytacją buduje dystans wobec mediów. Jednostka włącza ją w strukturę budowy własnej logosfery¹⁶⁴. W tym sensie logosfera przeciwdziała i równoważy zagrożenia płynące z ikonosfery. Środowisko obrazu przestaje być bierną konsumpcją, a staje się aktywną komunikacją. Logosfera powinna być planowo organizowana i rozwijana. Jest ona miejscem formowania krytycznego myślenia. Ponadto trzeba podkreślić, że jednostka aktywnie uczestnicząca w logosferze nie jest podatna na działania propagandowe i manipulatorskie. Może się to wydać paradoksalne dla człowieka wychowanego w środowisku logosfery, ale trzeba podkreślić znaczenie ciszy w formowaniu środowiska słowa. Świat hałaśliwych techno-dyskotek ogołaca człowieka, szczególnie młodego z tego, co w nim najważniejsze – zubaża sferę duchową. Sfera duchowa człowieka rozwija się i kształtuje właśnie w środowisku ciszy¹⁶⁵. To cisza i związana z nią refleksja nad sobą jest drogą do budowania bogactwa swojej osobowości. Nie można mówić w ogóle o sumieniu człowieka, jeśli on nie odnajdzie siebie w modlitewnej ciszy. W ciszy człowiek wsłuchuje się w wewnętrzny głos Boga przemawiającego poprzez sumienie i w ciszy odbywa się dialog między Bogiem a człowiekiem. Cisza jest więc początkiem tworzenia logosfery w sobie i wokół siebie.

Jezus Chrystus, Odwieczne Słowo Ojca, które stało się ciałem i zamieszkało między nami¹⁶⁶, jest fundamentem środowiska słowa, „niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą”¹⁶⁷. Jego nauka zapewnia duchowy wzrost i rozwój osobowości człowieka. Chrześcijanin musi mieć świadomość, że jego duchowym centrum powinien być Chrystus, czyli Bóg, Sens. Słowo – Logos, oprócz Słowa oznacza Ono właśnie Sens¹⁶⁸. Logosferę należy wiązać z podstawowymi środowiskami jednostki: sąsiedztwem, pracą, szkołą, parafią, księgarnią, biblioteką,

¹⁶⁴ *Cisza jako środek wychowania do mediów*, WAŁ, nr 12, 2000, s. 789.

¹⁶⁵ Tamże, s. 787–791.

¹⁶⁶ J 1–1, 14.

¹⁶⁷ Mt 24, 35.

¹⁶⁸ *Medytując nad słowem*, WAŁ, nr 4, 1998, s. 193.

cmentarzem, ulicą. Ale znaczenie wyjątkowe w logosferze ma werbalny dialog z drugim człowiekiem. Szerzej rozumiany dialog to również komunikacja za pomocą listu, telefonu, faxu, Internetu. Eliminują one jednak mowę ciała, czyli emocjonalny ruch, który jest znaczący w przekazie i odbiorze słowa.

Niemalą funkcję w ludzkiej logosferze mają spotkania z mistrzami słowa. Polegają one na czytaniu książek czy publikacji znanych autorów. Mogą to być także emitowane w mediach audycje, w których gośćmi są aktorzy, artyści, mówcy z wyrobioną już renomą i niekwestionowanym autorytetem.

Znamienne miejsce w środowisku słowa zajmuje cisza integrująca, lecząca i uspokajająca¹⁶⁹. Natomiast centrum logosfery musi być Chrystus jako stałe odniesienie w funkcjonowaniu wszystkich dynamicznych składników środowiska słowa. Logosfera jest bardziej naturalnym środowiskiem człowieka niż ikonosfera. W logosferze istotną warstwą jest kontakt werbalny i interpersonalny z drugim człowiekiem. Wtedy tylko słowo zawiera bogaty kontekst emocjonalny i czasowy. Logosfera w przeciwieństwie do ikonosfery jest środowiskiem wyraźnie spersonalizowanym, które formuje w jednostce postawę dawania siebie innym. Ponadto logosfera jest bardziej dynamiczna i twórcza niż ikonosfera. Przykładem są choćby wielkie greckie tragedie, które w starożytnych teatrach greckich i rzymskich przy wykorzystaniu ubogich środków były recytowane przez kilku aktorów, a w późniejszych czasach teatr elżbietkański, w którym wystawiano wielkie dramaty Szekspira.

Charakterystyczny prymat słowa nad obrazem, w logosferze ułatwia konstruowanie twórczego dystansu w stosunku do nakładających się obrazów i pomaga w dokonywaniu roztropnej selekcji w nadmiarze informacji. Szczególnego znaczenia nabiera logosfera rodziny, gdyż tam następuje inicjacja rzutująca później na całe życie człowieka¹⁷⁰. W rodzinie chrześcijańskiej nobilitacji słowa dokonuje życie religijne. Kształtowanie logosfery w rodzinie chroni ją przed licznymi niebezpieczeństwami takimi, jak: marginalizacja słowa, nadmierna postawa konsumpcji, zamknięcie na działanie Ewangelii, odbieranie treści zagrażających więziom rodzinnym, psychiczna blokada, zatrucie wewnętrznej wolności itp.¹⁷¹.

Niebagatelną zaletą logosfery jest to, że dowartościowuje prawdę i uwrażliwia jednostkę na zakłamanie, które zniewala¹⁷². Natomiast nadmierny kontakt z obrazami prowadzi do lęku przed refleksją i ciszą. W konsekwencji powoduje to ucieczkę jednostki w hałas i rozrastanie się duchowej pustki poprzez eliminację myślenia¹⁷³. Obecnie wielu młodych ludzi ucieka przed ciszą, boi się jej. Często wypełniając swoje obowiązki, np. podczas nauki, słucha głośnej muzyki. Skutecznym antidotum jest aktywizująca do myślenia logosfera. Tymczasem cisza

¹⁶⁹ *Wobec mediów w postawie wyciszenia*, WAŁ, nr 9, 2001, s. 448.

¹⁷⁰ *Rodzina środowiskiem słowa*, WAŁ, nr 9, 2001, s. 450 i ns.

¹⁷¹ Tamże, s. 449–459.

¹⁷² *Prawda i zakłamanie w mediach*, WAŁ, nr 10, 1996, s. 491–502.

¹⁷³ *Pedagogika mass mediów*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 195.

ubogaca twórczo życie człowieka i stanowi szansę na większe otwarcie się człowieka na różne formy komunikacji międzyludzkiej. Język mówiony sprawia, że jednostka zapomina o sobie, co wspomaga walkę z egoizmem.

Poprawne budowanie środowiska słowa to również kształtowanie postawy krytycznej w odbiorze mediów. Logosfera powinna stać się przedmiotem zainteresowania ze strony pedagogów, katechetów i duszpasterzy¹⁷⁴. Przede wszystkim jednak całego laikatu katolickiego, którego zadaniem jest na mocy chrztu świętego ewangelizowanie samych siebie i współczesnego świata, a w szczególności świata mediów; może się to prawidłowo dokonywać, gdy świecki laikat odkryje na nowo znaczenie słowa mówionego i pisanego i dialogiczny charakter relacji Bóg – człowiek. Ważnym elementem wspierającym trwałe środowisko słowa jest zasada korzystania z wielu źródeł informacji, o czym przypomina Instrukcja *Communio et progressio*: „konieczne jest, aby człowiek dysponował różnymi pomocami i narzędziami w zdobywaniu informacji [...]. Jeżeli społeczeństwo ma się prawidłowo rozwijać, powinno mieć dobre rozeznanie i dobrze poinformowanych obywateli”¹⁷⁵. Docierające do jednostki informacje i te przekazywane przez nią tworzą środowisko informacji – infosferę. Przekaz informacji jest najważniejszą funkcją mediów. Jest ona jednak zagrożona przez środki zniekształcające prawdę: plotkę, mit, manipulację itp. Sfera informacji jest jednym z podstawowych czynników, które wpływają na rozwój człowieka. Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że nadmierna informacja nie służy prawdzie. Powoduje dezorientację jednostki¹⁷⁶. Instrukcja duszpasterska *Aetatis nova* zaznacza, iż „jest rzeczą niedopuszczalną by korzystanie z wolności społecznego przekazu informacji było uzależnione od bogactwa, wykształcenia czy pozycji politycznej. Prawo to przysługuje wszystkim”¹⁷⁷. Potwierdzają to również dokumenty świeckie, np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, która „każdemu gwarantuje prawo do szukania, otrzymywania i udzielania informacji przy pomocy wszelkich środków porozumiewania się i bez względu na granice”¹⁷⁸. Świecki laikat ma tutaj szerokie pole działania, gdyż to on jest jakby na pierwszej linii frontu walki o budowanie logosfery zgodnie z nakazem Chrystusa „...idźcie i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!”¹⁷⁹. Głos świeckich katolików w dobie nowej ewangelizacji ma rozbrzmieć szerokim echem jako antidotum na zjawiska propagandy i manipulacji prawdą.

Ważną rolę w budowaniu i poprawnym kształtowaniu logosfery obok osób świeckich odgrywają duszpasterze i katecheci¹⁸⁰. W katechezie należy dowartościować i promować tekst drukowany. Istotne są samodzielne próby pisarskie.

¹⁷⁴ *Duszpasterz wobec mass mediów i środowisko słowa*, WAŁ nr 12, 1996, s. 611–6199.

¹⁷⁵ *Communio et progressio*, nr 34 i 35.

¹⁷⁶ *Zatruta infosfera? „Niedziela”* nr 12, 1991.

¹⁷⁷ *Aetatis novae*, nr 15.

¹⁷⁸ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, 1948, nr 19.

¹⁷⁹ Mk 16, 15.

¹⁸⁰ *Katecheta i świat obrazów*, „Katecheta” nr 4, 1993, s. 197.

Współczesna młodzież traci umiejętność zagłębiania się w tekst i zadumy nad odbieraną treścią. Najczęściej tekst drukowany traktowany jest powierzchownie. Jest to logiczna konsekwencja cywilizacji obrazu, na którą tak podatna jest młodzież, dlatego nawet konieczny może być powrót do pierwotnych form i metod głoszenia Ewangelii Chrystusowej: – Wspólnota, która tworzy Słowo; Słowo przekazywane i głoszone przez Wspólnotę, tak jak to miało miejsce w pierwszych gminach chrześcijańskich.

Za niezbędnością logosfery w życiu człowieka przemawia szkodliwy nadmiar obrazów¹⁸¹ oraz coraz silniejsza dewaluacja słowa, np. dewaluacja słowa *miłość*. Do takiego stanu rzeczy przyczyniła się manipulacja, która „wykoślawiła” pojęcie miłości i sprowadziła je tylko do uczucia. Świat ikonosfery przedstawia bardzo często miłość jako doznanie fizyczne. Jest to niestety jedno ze zwyczajstw współczesnej propagandy laickiej, w której wydaniu następuje pomieszanie pojęć: seks nazywany jest miłością, erotyczne przesłania reklam mają na celu rozbudzenie fałszywego przekonania u odbiorcy, że to miłość, pseudologosfera, czyli poczytne romanse typu „Harlekin”. Jest to pole do działania dziennikarzy katolickich jako ludzi tworzących media i wpływających na postawę jednostki oraz opinię publiczną¹⁸². Powinni oni przestrzegać społeczeństwo przed niebezpiecznymi skutkami dominacji obrazu, promować twórczą ciszę i prowadzić aktywny dialog z czytelnikiem jako mistrzowie słowa. Należy wyrazić przekonanie, że jednostka budująca logosferę otwiera się na oddziaływanie ewangelizacji¹⁸³.

Chrześcijanin nie może zapominać, że w centrum logosfery musi znajdować się Chrystus, który nauczał słowem, a wiara rodzi się tam, gdzie głosi się Słowo. „Na początku było Słowo, a Słowo było z Boga i Bogiem było Słowo”¹⁸⁴. „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy jest Słowo Chrystusa”¹⁸⁵. Budowanie logosfery przez świeckich katolików jest więc głoszeniem Chrystusa i Jego nauki, jest odpowiedzią na wezwanie i głos Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do kontynuowania Zbawczej Misji Chrystusa, do której każdy bez wyjątku chrześcijanin jest powołany.

ZAKOŃCZENIE

Biskup Adam Lepa w miesięczniku „Aspekt Polski” wypowiada się na temat kryterium prawdy w mediach¹⁸⁶. Zafałszowana rzeczywistość, w której żyjemy, jest zmanipulowana według Autora przez „iluzję”, jako subiektywne przekonanie o

¹⁸¹ *Więcej czytać, mniej oglądać*, „Niedziela” nr 37, 2002.

¹⁸² *Dziennikarz i logosfera*, WAŁ, nr 9, 1996, s. 402 i ns.

¹⁸³ *Logosfera i nowa ewangelizacja*, WAŁ, nr 6, 1998, s. 260.

¹⁸⁴ J 1, 1.

¹⁸⁵ Rdz 10, 17.

¹⁸⁶ *Kryterium prawdy w mediach*, „Aspekt Polski” nr 9, 2003.

tym, że żyjemy w rzeczywistości, która jest prawdą, a tak nie jest. Iluzja jest szczególnie wszechobecna w świecie polityki i ekonomii i jest kłamstwem, które trzeba demaskować. Kłamstwo prowadzi do zniewolenia społeczeństwa, dlatego biskup Lepa wzywa do publicznej debaty na temat mediów i obecności w nich prawdy. Wszyscy katolicy są zobowiązani, jak napisał Ojciec Święty Jan Paweł II, do opracowania kodeksu deontologicznego dla ludzi mediów¹⁸⁷. Według Biskupa aktualność wezwania Ojca Świętego do ludzi mediów jest tym bardziej nagląca, że postępuje coraz bardziej skażenie środowiska „infosfery” – lekceważenia prawdy lub jej przemilczania. Szczególne zadanie głoszenia prawdy spoczywa na dziennikarzach katolickich, którzy za wszelką cenę powinni zawsze stawać w obronie prawdy i być jej głosicielami¹⁸⁸.

Ewangelizacja mediów i przez media spoczywa na wszystkich katolikach, nie tylko odpowiedzialnych bezpośrednio za nie, ale każdy wierzący w imię Jezusa Chrystusa ma obowiązek bronić prawdy i być człowiekiem prawdy. Ona jest jakby meritum ewangelizacji i daje nadzieję dla Europy u progu Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa.

¹⁸⁷ *Ecclesia in Europa*, nr 63.

¹⁸⁸ *Kryterium Prawdy w mediach*, „Aspekt Polski” nr 9, 2003.

ANETA BENOWSKA
Łódź

PODMIOTY SOCJALIZACJI RELIGIJNEJ¹

WPROWADZENIE

Socjalizacja religijna polega na przekazywaniu z pokolenia na pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego². Jest to proces, dzięki któremu następuje kształtowanie takich zachowań religijnych, które prowadzą do dojrzałości religijnej socjalizowanych oraz podejmowaniu przez nich wolnych i odpowiedzialnych decyzji w spotkaniu z wartościami religijnymi. Socjalizacja religijna jest socjalizacją ciągłą, ponieważ rozciąga się na całe życie człowieka, czyli jego dzieciństwo młodość i dojrzałość. Obejmuje ona kilka oczywistych, niemniej bardzo istotnych zasad. Jedną z nich mówi, że wczesna socjalizacja ma znacznie większy wpływ na formowanie się ludzkich cech niż późniejsza. Dlatego podstawowym podmiotem socjalizacji religijnej jest rodzina, a dopiero potem inne grupy religijne i społeczne³.

W systemie tradycyjnym socjalizacja miała charakter ogólnokulturowy, dlatego funkcję socjalizacyjną spełniało całe społeczeństwo wraz ze wszystkimi swoimi podmiotami. Oczywiście rodzina miała najważniejszy wpływ w całym procesie, ale pomoc społeczeństwa, wszelkich grup religijnych odgrywała bardzo ważną rolę. Obecne zmiany w postawach młodzieży wobec religii wywołane są między innymi zmianami w takich obszarach, jak: polityka, gospodarka czy kultura. Młodzi ludzie niejednokrotnie są przekonani, że aby być dobrym chrześcijaninem, nie trzeba podtrzymywać kontaktów z Kościołem⁴. W związku z tym Kościół postawił sobie za cel troskę o wyspecjalizowane podmioty socjalizacji, które będą wspierać ten proces we wszystkich generacjach. Często jednak instytucje

¹ Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie pracy magisterskiej na temat: „Przemiany funkcji socjalizacyjnej rodziny. Studium pastoralne na przykładzie młodzieży licealnej miasta Łodzi” (UKSW 2003) napisanej pod kierunkiem ks. dra Marka Stępniaaka.

² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 102.

³ Por. S. Zaręba, *Laicy – Kobiety – Młodzież*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2000, s. 71.

⁴ Por. L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Lublin 2002, s. 68.

społeczne, mające większe znaczenie w społeczeństwie, a przez to większą władzę społeczną, stosują przymus i wywierają nacisk, by nakłonić młodego człowieka do przyjęcia własnego systemu znaczenia⁵. Aktualnie na rynku światopoglądowym istnieje wiele sprzecznych systemów wartości. Szeroki wachlarz tolerancji i wolności w zakresie wyboru systemu znaczenia rodzi obojętność, względność i niepewność zachowań. Młodzież potrzebuje wolności, jakiegokolwiek narzucenie powoduje reakcję odrzucenia. Fakt ten wskazuje na konieczność ciągłej socjalizacji zmierzającej do wychowania dojrzałych osobowości, z własną indywidualną motywacją, zdolnych do współpracy w zakresie podstawowych wartości.

Kreowane postawy indywidualistyczne, oparte na wzorach osobistego sukcesu, oraz zagubienie we współczesnym świecie powoduje, że funkcja socjalizacji religijnej musi zacząć spełniać swoje zadania, w przeciwnym razie grozi nam życie w społeczeństwie chorym, zestresowanym, zdesperowanym nie znającym Boga. Tempo i ciśnienie przemian są bardzo duże. Jedni stają się ich beneficjentami, inni tworzą krąg ofiar⁶. Trzeba podjąć pewne działania⁷ socjalizacyjne względem osób, które cenią już pewne wartości i chciałyby je urzeczywistnić oraz działania inne wobec tych, którym trzeba pokazać blask wartości ogólnoludzkich, będących fundamentem poszanowania osoby ludzkiej, ładu między ludźmi w rodzinie, społeczeństwie, w układzie międzynarodowym⁸.

1. AUTODEKLARACJA WIARY BADANEJ MŁODZIEŻY

Terenem prowadzonych badań było XX Liceum Ogólnokształcące im. Juliusza Słowackiego mieszczące się przy ul. Obywatelskiej 58 w Łodzi. Szkoła ta cieszy się dobrą opinią wśród łódzkich szkół średnich. Uczniowie szkoły to najczęściej mieszkańcy Łodzi lub jej południowych okolic. Badania przeprowadzane były za pomocą ankiety składającej się z 25 pytań, część z nich posłużyła do opracowania niniejszej publikacji. Na grupę badawczą składało się 70 dziewcząt i 30 chłopców, kończących w czerwcu 2001 r. trzecią klasę szkoły średniej.

Identyfikacja z wyznawaną religią jest wskaźnikiem przyjęcia jej jako faktu społecznego, a skala identyfikacji z wiarą i Kościołem stanowi przybliżony obraz znaczenia i roli religii w życiu jednostek⁹. Katolicyzm jest bardzo silnie związany z tradycją kulturową, obyczajową i systemem wychowania rodzinnego, szkolnego

⁵ W. Piwowarski, *Socjalizacja religijna dziecka a kontekst społeczno-kulturowy*, w: *Dziecko*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa–Poznań 1984, s. 93.

⁶ E. Nowakowska, *Kaftan na miarę!*, „Polityka” 33, 2000, s. 4.

⁷ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Dokumenty. Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, 39.

⁸ Por. K. Ostrowska, *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*, Warszawa 1998, s. 135.

⁹ Por. E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: *Kościół i religijność...*, s. 386.

i pozaszkolnego, dlatego odgrywa bardzo ważną rolę w procesie kształtowania religijności młodych Polaków. Jest również systemem odniesienia w procesie dziedzictwa kulturowego, jak i też w aktualnych wyborach postaw i przekonań¹⁰. Autodeklaracje młodzieży są ważnym wskaźnikiem poznania jej religijności bądź niereligijności. Uzyskane wyniki przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Odpowiedzi na pytanie: Czy jesteś katolikiem?

Odpowiedzi respondentów	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Tak	24	80,0	67	95,7	91	91,0
Nie	6	20,0	3	4,3	9	9,0
Razem	30	100,0	70	100,0	100	100,0

Analizując powyższe dane, możemy stwierdzić, że większość ankietowanych, bo 91,0%, uważa się za katolików, a 9,0% nie. Zmienna względem płci pozwoliła zauważyć, że zdecydowana większość osób uważających się za niekatolików to chłopcy – aż 20,0%. Zastanawiający jest również fakt, że ankieta była przeprowadzana podczas lekcji religii. Aby zatem lepiej zrozumieć deklaracje młodzieży względem wiary, zapytano w pytaniu otwartym respondentów: Co ich zdaniem znaczy być katolikiem?

Odpowiedzi ankietowanych zebrano w tabeli 2.

Tabela 2. Dwuaspektowe pojęcie bycia katolikiem w opinii młodzieży*

Moim zdaniem być katolikiem to ...	W aspekcie pozytywnym					
	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Wierzyć w Boga	10	33,3	37	41,2	47	39,2
żyć według przykazań Bożych	5	16,7	12	13,4	17	14,2
Szczerze wyznawać wiarę i świadczyć o Chrystusie	2	6,7	3	3,4	5	4,2
Uczestniczyć w praktykach religijnych	3	10,0	9	10,0	12	10,0
żyć w rodzinie chrześcijańskiej	3	10,0	2	2,2	5	4,2
Mieć żywe relacje z Bogiem	0	0,0	5	5,5	5	4,2
Być ochrzczonym	1	3,3	0	0,0	1	0,8
Być we wspólnocie	1	3,3	0	0,0	1	0,8
Chodzić do Kościoła	2	6,7	7	7,7	9	7,5

¹⁰ L. Smyczek, dz.cyt., s. 71.

Być dobrym i pomagać innym	0	0,0	6	6,6	6	5,0
W aspekcie negatywnym						
Być zmuszonym wypełniać nakazy narzucone przez Kościół	2	6,7	0	0,0	2	1,6
Być w rejestrze kościelnym	1	3,3	0	0,0	1	0,8
Brak odpowiedzi	0	0,0	9	10,0	9	7,5

* Odpowiedzi nie sumują się, gdyż respondenci podawali więcej niż jedną odpowiedź.

Najwięcej, bo prawie 40,0% ankietowanych odpowiedziało, że być katolikiem, to znaczy wierzyć w Boga; kolejne 14,2% odpowiedziało, że być katolikiem, to żyć według przykazań Bożych, trzecia w kolejności odpowiedź wskazywała na konieczność udziału w praktykach religijnych – 10,0%. Analizując przez pryzmat zmiennej pod względem płci, zauważymy, że dziewczęta częściej niż chłopcy wymieniały jeszcze takie odpowiedzi jak: być katolikiem to, szczerze wyznawać wiarę i świadczyć o Chrystusie, mieć żywe relacje z Bogiem, chodzić do Kościoła, być dobrym i pomagać innym. Chłopcy natomiast wymieniali częściej takie odpowiedzi, jak: być katolikiem to, żyć w rodzinie chrześcijańskiej, być ochrzczonym, być we wspólnocie chrześcijańskiej. W sposób negatywny na temat bycia katolikiem wypowiadali się tylko chłopcy, to by mogło potwierdzać, że jeżeli bycie katolikiem komuś kojarzy się w sposób negatywny, to nie deklaruje się, że nim jest. Analizując dane z tabel 1 i 2 zauważymy, że 10,0% spośród respondentów płci męskiej deklaruje, że nie są katolikami, ale pojmują bycie katolikiem w sposób pozytywny.

Badania socjologiczne potwierdzają, że pozytywne autodeklaracje religijne młodzieży tylko częściowo korespondują z ogólnym stosunkiem do religii oraz określeniem stopnia własnej wiary¹¹. Poproszono zatem respondentów, aby określili swój stosunek do wiary, przez wybór spośród siedmiu podanych w ankiecie. Były to odpowiedzi: głęboko wierzący, wierzący, wątpiący i poszukujący, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych, obojętny religijnie, niewierzący, ateista walczący z religią.

Deklaracje określające stosunek młodzieży do wiary przedstawia tabela 3.

¹¹ Por. tamże, s. 72; J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 92.

Tabela 3. Postawy respondentów wobec wiary

Odpowiedzi respondentów	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
1. Głęboko wierzący	0	0,0	4	5,7	4	4,0
2. Wierzący	7	23,3	40	57,2	47	47,0
3. Wątpiący i poszukujący	6	20,0	13	18,6	19	19,0
4. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych	7	23,3	11	15,7	18	18,0
5. Obojętny religijnie	6	20,0	0	0,0	6	6,0
6. Niewierzący	4	13,4	2	2,8	6	6,0
7. Ateista walczący z religią	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Brak danych	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Razem	30	100,0	70	100,0	100	100,0

Postawę głęboko wierzącą i wierzącą deklaruje ponad połowa respondentów. 43,0% ankietowanych deklaruje, że są osobami wątpiącymi i poszukującymi, niezdecydowanymi, ale przywiązanymi do tradycji, lub też obojętnymi religijnie. Natomiast 6,0% młodzieży ogólnie określa się jako niewierząca. Porównując dane i biorąc pod uwagę zmienną pod względem płci, zauważa się, że dziewczęta są bardziej wierzące niż chłopcy¹². Wśród chłopców 20,0% to obojętni religijnie, a 13,4% to niewierzący; u dziewcząt zaś biorąc pod uwagę te dwie postawy względem religii procent ten wynosi zaledwie 2,8. Nikt spośród respondentów nie określił się jako ateista walczący z religią, a wszyscy respondenci udzielili na to pytanie odpowiedzi.

Okres, w którym młody człowiek zaczyna wkraczać w świat dorosłych, jest dla wielu bardzo trudny. Nowa sytuacja życiowa zmusza młodych do poszukiwania sensu życia i swojego miejsca w świecie. Jest to również czas kształtowania się indywidualnego światopoglądu. Często postawy młodych ludzi nacechowane są pewnego rodzaju zwątpieniem i niezdecydowaniem, a w konsekwencji ich wiara jest słaba i niepewna. Możliwe, że jest to sygnał osłabienia procesów życia religijnego młodego pokolenia¹³.

2. WPLYWY ŚRODOWISKOWE

Pogłębieniem analizy postaw wobec wiary religijnej jest poszukiwanie jej źródeł. Człowiek, żyjąc w określonym środowisku, sam je kształtuje i jest od niego zależny. Przy dokonywaniu analizy wpływu środowiska w procesie socjalizacji

¹² Por. E. Jarmoch, dz.cyt., s. 387.

¹³ L. Smyczek, dz.cyt., s. 74.

należy wziąć pod uwagę funkcję, jaką odgrywa ono w życiu człowieka. Środowisko bowiem tworzą określone osoby lub grupy ludzi samemu lub poprzez środki wpływając na rozwój psychiczny i kształtowanie się osobowości człowieka¹⁴.

Badając przemiany w socjalizacji religijnej, poproszono młodzież o wybór spośród dziesięciu możliwych podmiotów tych, które mają największy wpływ na kształtowanie się przekonań religijnych ankietowanych. Wśród nich znalazły się takie, jak: szeroko rozumiane środowisko rodzinne, szkolne, grupy rówieśnicze, organizacje młodzieżowe, mass media oraz osoby zaangażowane w życie duchowe. Młodzież mogła zakreślać więcej niż jedną odpowiedź.

Szczegółowe dane dotyczące wpływów środowisk na kształtowanie się postaw religijnych respondentów przedstawia tabela 4.

T a b e l a 4. Wpływy środowiskowe na kształtowanie się postaw religijnych młodzieży

Odpowiedzi respondentów	Chłopcy		Dziewczęta		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
1. Nauczyciele	0	0,0	0	0,0	0	0,0
2. Środowisko, w którym przebywasz	8	20,0	17	14,2	25	15,6
3. Rodzice	9	22,5	32	26,6	41	25,7
4. Dziadkowie	1	2,5	17	14,2	18	11,3
5. Księża	7	17,5	10	8,4	17	10,6
6. Katecheci	4	10,0	10	8,4	14	8,7
7. Organizacje młodzieżowe	3	7,5	8	6,6	11	6,9
8. Mass media	1	2,5	1	0,8	2	1,2
9. Koledzy/ koleżanki	1	2,5	8	6,6	9	5,6
10. Inni (kto?) ...	6	15,0	17	14,2	23	14,4

Z analizy przeprowadzonych badań wynika, że prawie 26,0% respondentów na źródło swojej religijności wskazuje rodziców. Na drugim zaś miejscu środowisko, w którym przebywa – 15,6%, a zaraz za uplasowała się odpowiedź „inni” – 14,4%. Wśród respondentów, którzy zaznaczyli odpowiedź „inni” chłopcy dopisali, we wszystkich przypadkach, że na ukształtowanie się ich postaw religijnych mieli wpływ oni sami, natomiast dziewczęta również odpowiedziały w większości przypadków, że one same, ale udzieliły również takich odpowiedzi jak: nikt, młodzieżowe organizacje katolickie, katecheza, siostry zakonne. Biorąc pod uwagę zmienną pod względem płci, zauważymy, że chłopcy prawie na równi z rodzicami (22,5%), jako podmiotami socjalizacji religijnej, również zaznaczyli środowisko, w którym przebywają (20,0%), natomiast na trzecim miejscu zaznaczyli

¹⁴ Por. A. Błasiak, *Młodzież – świat wartości*, Kraków 2002, s. 227.

odpowieź „księży” (17,5%). Dziewczęta oprócz odpowiedzi „rodzice”, która liczyła najwięcej bo 26,6%, na drugim miejscu zaznaczyły aż trzy podmioty: środowisko, w którym przebywają, starsze pokolenie, czyli swoich dziadków, oraz odpowiedź inni. Na trzecim zaś miejscu znaleźli się w skali porównawczej księży i katecheci po 8,4%.

Oddziaływania socjalizacyjno-wychowawcze oparte na modelach rodzinnych zderzają się w praktyce z wpływami pozarodzinnych instytucji wychowania bezpośredniego i pośredniego, w konsekwencji prowadzą do ukształtowania się religijności dzieci nie zawsze powielającej religijność rodziców. Orientacje religijne nabyte w trakcie socjalizacji pierwotnej w rodzinie nie są wystarczającą gwarancją stabilizacji postaw i zachowań religijnych. W późniejszym okresie rozwoju, okresie adolescencji muszą być uwzględniane również inne nośniki socjalizacji religijnej¹⁵.

3. RODZINA

Autentyczna religijność rodziców i najbliższego otoczenia ma szczególne znaczenie w kształtowaniu religijności człowieka już w dzieciństwie. Właśnie w rodzinie dziecko odnajduje ważne w wychowaniu religijnym wartości takie, jak: system moralny i system wartości oraz wzorce postępowania, zachowania religijne¹⁶. Rodzice pośredniczą również w nawiązywaniu przez dzieci kontaktów z zewnątrzrodzinnymi podmiotami socjalizacji, jak sąsiedztwo, grupy rówieśnicze, Kościół, szkoła, organizacje. Najważniejsza rola rodziców jest w najwcześniejszym okresie życia, kiedy dziecko nie ma stałego kontaktu z innymi środowiskami socjalizacyjnymi. Będąc wtedy jedynym środowiskiem wychowawczym, rodzina musi pamiętać, by nie zaprzepaścić tego ważnego czasu¹⁷. Jak będzie przebiegać socjalizacja zależy przede wszystkim od postawy i zachowań rodziców, od ich uczestnictwa w życiu religijnym. Rodzice oddziałują bezpośrednio, np. przez spełnianie praktyk religijnych, przestrzeganie tradycji religijnych, oraz pośrednio, przez kierowanie się w życiu systemem wartości religijnych, bądź też tworzeniem atmosfery religijnej w domu¹⁸.

¹⁵ J. Mariański, *Globalne postawy wobec religii*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, red. S. Zaręba, T. Zembrzusi, Łódź 2002, s. 210.

¹⁶ Jan Paweł II powołuje się na słowa papieża Pawła VI, który mówił, że: „rodzinę jak Kościół, należy uważać za pole, na które przenosi się Ewangelię i z którego ona się rozkrzewia. Dlatego w łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji”, *Evangelii nuntiandi*, 71, por. S. Głaz, dz.cyt., s. 81; W. Piwowarski, *Socjalizacja...*, s. 99.

¹⁷ Por. FC 26; KDK 48.

¹⁸ „...Kościół domowy pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę”, CT 68; por. FC 53.

Pomocne w przekazywaniu wartości religijnych jest starsze pokolenie. W szczególności babcie, mające więcej czasu, chętniej poświęcają go wnukom, ucząc ich pierwszych modlitw, uczestnicząc w nabożeństwach, dając przykład swojej religijności, pozostawiają mu wzorzec na całe życie. Niestety nawet te rodziny, które dobrze pełnią religijną funkcję, nie są w stanie zapewnić nienaruszalnej trwałości życia religijnego wśród młodzieży. System pluralistyczny wymaga ustawicznego podtrzymywania religijności przez środowisko społeczne. Jak podaje W. Piwowarski za O. Schreuderem 90,0% dzieci spełnia praktyki religijne jak ich rodzice, a 90,0% młodzieży nie uczestniczy w praktykach religijnych, podobnie jak ich rodzice¹⁹. Rodzice, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach religijnych, troszczą się o religijne wychowanie swoich dzieci. Oprócz osób wierzących, za religijnym wychowaniem dzieci, opowiada się przeważająca większość wątpiących, niezdecydowanych i obojętnych wobec prawd wiary, a nawet część niewierzących preferuje je przed wychowaniem laickim²⁰. Ponadto w domach, gdzie była atmosfera rodzinna określana jako pobożna, tym częściej dzieci prezentują postawy trwałości tradycji. Rodzina ma wyjątkowe warunki do przygotowania młodego pokolenia do pełnego chrześcijańskiego życia, czyli realizacji powołania²¹.

Prowadząc badania na temat rodziny jako podstawowego podmiotu socjalizacji religijnej, poproszono młodzież o określenie stosunku do wiary swoich rodziców. I tak samo jak to miało miejsce przy określeniu swojej religijności dano respondentom do dyspozycji siedem możliwości. Wyniki badań zaprezentowano w tabelach, uwzględniając zmienną pod względem płci respondentów. Dane dotyczące postaw rodziców chłopców wobec wiary zawiera tabela 5.

T a b e l a 5. Postawy rodziców chłopców wobec wiary

Odpowiedzi respondentów	Matka		Ojciec		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
1. Głęboko wierzący	2	6,7	1	3,3	3	5,0
2. Wierzący	18	60,0	13	43,3	31	51,7
3. Wątpiący i poszukujący	1	20,0	3	10,0	4	6,6
4. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych	8	26,7	8	26,7	16	26,7

¹⁹ W. Piwowarski, *Socjologia...*, s. 107; por. F. Adamski, *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 179.

²⁰ Por. L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 236.

²¹ Por. F. Adamski, dz.cyt., s. 73.

5. Obojętny religijnie	0	0,0	3	10,0	3	5,0
6. Niewierzący	1	3,3	2	6,7	3	5,0
7. Ateista walczący z religią	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Brak danych	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Razem	30	100,0	30	100,0	60	100,0

Ogółem ponad 55,0% chłopców określiło, że ich rodzice są wierzący i głęboko wierzący. 26,7% respondentów płci męskiej oceniło wiarę swoich rodziców jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych. 10,0% chłopców określiło stosunek do wiary swoich rodziców jako obojętny religijnie i niewierzący. Anketowani zauważają również, że matki ich są bardziej wierzące od ojców. Dziewczeta, podobnie jak chłopcy, wyżej oceniły wiarę matek niż ojców. Zauważymy również, analizując różnice, że dziewczeta oceniły swoich rodziców jako bardziej obojętnych religijnie niż chłopcy. Dane dotyczące postaw rodziców dziewcząt wobec wiary przedstawia tabela 6.

Tabela 6. Postawy rodziców dziewcząt wobec wiary

Odpowiedzi respondentów	Matka		Ojciec		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
1. Głęboko wierzący	11	15,7	3	4,3	14	10,0
2. Wierzący	40	57,2	26	37,2	66	47,1
3. Wątpiący i poszukujący	3	4,3	4	5,7	7	5,0
4. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych	9	12,9	11	15,7	20	14,3
5. Obojętny religijnie	5	7,1	15	21,5	20	14,3
6. Niewierzący	0	0,0	5	7,1	5	3,6
7. Ateista walczący z religią	0	0,0	1	1,4	1	0,7
Brak danych	2	2,8	5	7,1	7	5,0
Razem	70	100,0	70	100,0	140	100,0

Mając dane dotyczące stopnia religijności samych respondentów oraz ich rodziców, zestawiono je i podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: *Czy religijność w stosunku do poszczególnych członków rodziny się zwiększa, czy zmniejsza, czy też pozostaje taka sama?* Wyniki tego zestawienia przedstawia nam tabela 7.

T a b e l a 7. Autodeklaracja stopnia religijności wobec religijności rodziców

Stopień religijności	Chłopcy				Dziewczęta			
	Ojciec		Matka		Ojciec		Matka	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Mniejsza	15	50,0	17	56,7	9	14,3	21	30,0
Większa	5	16,7	3	10,0	30	42,9	12	17,2
Taka sama	10	33,3	10	33,3	25	35,7	35	50,0
Brak danych	0	0,0	0	0,0	8	7,1	2	2,8
Razem	30	100,0	30	100,0	70	100,0	70	100,0

Jak możemy zauważyć chłopcy w 33,3% ocenili swoją religijność jako taką samą jak rodziców. Większą niż ich ojcowie uważa swoją religijność 16,7% badanych chłopców, natomiast większą niż matki o 6,7% mniej. Zdecydowana większość chłopców uważa, że ich religijność jest mniejsza niż ich rodziców, a zwłaszcza matek. Dziewczęta w połowie oceniły, że ich religijność jest taka sama jak ich matek, ale zdecydowanie większa niż ojców. 30,0% respondentek uważa, że ich religijność jest mniejsza niż ich matek.

Z powyższych badań wynika, że matki respondentów wyprzedzają swych mężów pod względem zaangażowania religijnego i stają się niejako punktem odniesienia dla własnych dzieci.

Stopień religijności nabywa się w procesie socjalizacji, w której szczególną rolę odgrywają rodzice. Przekazywane wartości i modele religijnych zachowań mają tendencję do trwania w następnych pokoleniach. Wpływy środowiska zewnętrznego na kształtowanie się postaw nie mają charakteru determinującego, niemniej często powodują one rozbieżność celów życiowych i systemów wartości rodziców i dzieci. W systemie pluralistycznym, w którym działają różnorodne instancje socjalizacyjne przekazujące własne wartości i normy, kontrowersyjne, a niekiedy sprzeczne, rola rodziny powinna ulec wzmocnieniu.

4. WSPÓLNOTY RELIGIJNE

Wspólnotę tworzy więcej niż jedna osoba. Wejście w nią oznacza wyjście poza siebie na drogę realizacji własnej we wspólnotcie z innymi. Wspólnoty religijne to przede wszystkim Kościoły, który urzeczywistnia się przez inne – mniejsze grupy i ruchy. Podstawowym ich zadaniem jest nieść Dobrą Nowinę wszystkim potrzebującym, nauczać oraz prowadzić do ostatecznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Zdecydowanie łatwiej jest młodemu człowiekowi odnaleźć się we wspólnotach parafialnych, gdyż one dopiero dają mu szansę dotknięcia wymiaru duchowego Kościoła, struktury wewnętrznej, zrozumiałej. Biskupi podkreślają, że w okresie dojrzewania, który często charakteryzuje się postawą buntu wobec autorytetów,

grupa rówieśnicza wywodząca się z rodzin katolickich jest najlepszą formą umocnienia właściwych postaw ludzkich i chrześcijańskich²². Wartości religijne, jakie przekazują nam Kościół i inne wspólnoty we współczesnym świecie, chronią młodych przed pustką i alienacją. Dzięki nim młody człowiek może kształtować w sobie pozytywny obraz życia. Zapytano młodych respondentów o przynależność do wspólnot religijnych. Szczegółowe dane prezentuje nam tabela 8.

T a b e l a 8. Przynależność do wspólnot religijnych

Odpowiedzi respondentów	Chłopcy		Dziewczęta		Ogólnie	
	N	%	N	%	N	%
1. Nie należę	25	83,4	42	60,0	67	67,0
2. Nie należę, ale chciałbym	0	0,0	4	5,7	4	4,0
3. Należę, jestem mało aktywnym członkiem	4	13,3	15	21,5	19	19,0
4. Należę i działam aktywnie	0	0,0	5	7,1	5	5,0
5. Jeśli należysz do wspólnot religijnych to jakich?	1	3,3	4	5,7	5	5,0
Razem	30	100,0	70	100,0	100	100,0

Z przedstawionych danych wynika, że 67,0% respondentów ogólnie nie przynależy do żadnej wspólnoty religijnej. Wśród chłopców wskaźnik ten wyniósł 83,4%, a wśród dziewcząt o ponad 20,0% mniej. Można wnioskować, że postawa większej religijności kobiet ma swój początek nie w wieku dojrzałym, tylko znacznie wcześniej. Respondenci płci męskiej w 16,6% deklarują przynależność do wspólnot religijnych, ale tylko jeden przyznał się, że należy do Oazy Ruchu Światło–Życie. Dziewczęta prawie w 35,0% przynależą do wspólnot religijnych, w tym do jakich, określiły cztery: trzy do Oazy Ruchu Światło – Życie i jedna do Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży.

Jedną ze wspólnot religijnych, którą tworzy sama młodzież wraz z katechetą podczas zajęć szkolnych jest katecheza. Kościół i szkoła są instytucjami pomocniczymi służącymi rodzinie. Pomocnicza rola szkoły w wypełnianiu funkcji socjalizacji religijnej nastąpiła w momencie wprowadzenia katechezy do programu zajęć szkolnych. Bez wątplenia o wiele więcej dzieci zaczęło uczestniczyć w nieobowiązkowych lekcjach religii, zatem stała się ona bardziej powszechna. Wypełnianie funkcji socjalizacji religijnej w dużej mierze zależy od postawy i wiedzy samego katechety, ale nie tylko. Oprócz postawy samego katechety, dziecko

²² II PSP, *Powołanie...*, s. 39.

obserwuje postawy względem wiary swoich rówieśników i starszych kolegów. Dziecko, wchodząc w mury szkoły, wnosi swoje przygotowanie religijne, które wyniosło z domu. Rozpiętość wiedzy oraz znajomości praktyk religijnych przez dzieci jest bardzo różna, gdyż każdą rodzinę specyfikuje jej indywidualność i niepowtarzalność. Wiadomo że grono rówieśników, w tym jak i innych stopniac, wpływa pozytywnie bądź negatywnie na kształtowanie się świadomości religijnej dziecka²³. W szkole jednym z najistotniejszych elementów jest rola oddziaływania osobowego nauczycieli. Dużą rolę w tym procesie odgrywa postawa aktywnego, umiającego nawiązać dobry kontakt z młodym człowiekiem katechety. Wytworzenie odpowiedniej atmosfery, szczerego zaangażowania, wzajemnego szacunku i zainteresowania na lekcjach, może spowodować odbudowę i nawiązanie nowych relacji z Bogiem. Poproszono respondentów o odpowiedź na pytanie, jakie znaczenie ma katecheza w ich życiu. Odpowiedzi zebrano w tabeli 9.

T a b e l a 9. Rola katechezy w życiu respondentów

Odpowiedzi respondentów	Chłopcy		Dziewczęta		Ogólnie	
	N	%	N	%	N	%
Bardzo duża	1	3,3	3	4,3	4	4,0
Dość duża	2	6,7	7	10,0	9	9,0
Ani duża, ani mała	6	20,0	24	34,3	30	30,0
Dość mała	5	16,7	12	17,1	17	17,0
Bardzo mała	16	53,3	24	34,3	40	40,0
Razem	30	100,0	70	100,0	100	100,0

Młodzież określiła rolę katechezy w swoim życiu zdecydowanie jako bardzo małą – ogólnie 40,0%. Odpowiedź, że katecheza spełnia rolę ani dużą, ani małą udzieliło 30,0% ankietowanych, a odpowiedzi, że dość małą udzieliło 17,0%. Biorąc pod uwagę zmienną pod względem płci, możemy zauważyć, że zdecydowanie wśród dziewcząt katecheza odgrywa większą rolę niż wśród chłopców.

Internalizacja wiary religijnej pociąga za sobą określone postawy, zachowania, które przejawiają się w wypełnianiu określonych praktyk religijnych. We wspólnocie bowiem z całym Kościołem uczestniczymy w różnych obrzędach religijnych, świadcząc o naszej przynależności. Badaną młodzież zapytano, jaki znaczenie mają dla niej obrzędy religijne. W ankiecie przedstawiono dziesięć obrzędów i poproszono o określenie znaczenia w pięciostopniowej skali. Wśród obrzędów znalazły się praktyki o charakterze zbiorowym i indywidualnym. Poniżej w tabeli 10 zostały zaprezentowane wyniki badań.

²³ Por. J. Kupczyk, *Procesy socjalizacji dzieci ojców wielokrotnie pozbawianych wolności*, Poznań 1989, s. 128–134.

Tabela 10. Obrzędy religijne i ich znaczenie dla chłopców

Obrzędy	1		2		3		4		5	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
a	10	33,3	9	30,0	3	10,0	2	6,7	6	20,0
b	10	33,3	10	33,3	3	10,0	5	16,7	2	6,7
c	6	20,0	11	36,7	7	23,3	1	3,3	5	16,7
d	10	33,3	9	30,0	5	16,7	2	6,7	4	13,4
e	3	10,0	8	26,7	9	30,0	7	23,3	3	10,0
f	5	16,7	6	20,0	10	33,3	6	20,0	3	10,0
g	7	23,3	6	20,0	8	26,7	5	16,7	4	13,3
h	6	20,0	6	20,0	9	30,0	5	16,7	4	13,3
i	8	26,7	8	26,7	6	20,0	4	13,3	4	13,3
j	9	30,0	12	40,0	5	16,7	1	3,3	3	10,0

Legenda do tabeli 10 i 11: a – chrzczenie dzieci, b – zawieranie ślubu kościelnego, c – przyjmowanie ostatecznego namaszczenia, d – urządzenie pogrzebu religijnego, e – przystępowanie do spowiedzi, f – uczestnictwo we mszy świętej, g – przyjmowanie Komunii, h – przyjmowanie bierzmowania, i – modlitwa indywidualna, j – modlitwa za zmarłych.

Analizując powyższe dane, największe znaczenie dla chłopców miały takie obrzędy, jak: chrzczenie dzieci, zawieranie ślubu kościelnego, urządzenie ślubu religijnego. Spośród praktyk o dużym znaczeniu chłopcy wybrali kolejno: modlitwę za zmarłych, przyjmowanie ostatecznego namaszczenia oraz przyjmowanie ślubu kościelnego. Niestety małe znaczenie przypisali uczestnictwu we mszy świętej; bardzo małe – przystępowaniu do spowiedzi. Również dziewczęta określały znaczenie w ich życiu obrzędów religijnych. Dane dotyczące tego badania zawiera tabela 11.

Tabela 11. Obrzędy religijne i ich znaczenie dla dziewcząt

Obrzędy	1		2		3		4		5	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
a	44	62,9	24	34,3	0	0,0	2	2,8	0	0,0
b	40	57,2	18	25,7	8	11,5	2	2,8	2	2,8
c	30	42,9	24	34,3	13	18,6	2	2,8	1	1,4
d	37	52,9	28	40,0	4	5,7	0	0,0	1	1,4
e	15	21,5	24	34,3	16	22,8	10	14,3	5	7,1
f	13	18,6	21	30,0	25	35,7	6	8,6	5	7,1
g	17	24,2	30	42,9	15	21,5	4	5,7	4	5,7
h	21	30,0	30	42,9	18	25,7	0	0,0	1	1,4
i	37	52,9	24	34,3	6	8,6	2	2,8	1	1,4
j	24	34,3	31	44,3	12	17,2	1	1,4	2	2,8

Dziewczęta przypisały największe znaczenie takim samym obrzędom religijnym jak chłopcy. Natomiast wśród wartości ważnych na pierwszym miejscu wymieniły modlitwę za zmarłych, przyjmowanie Komunii i bierzmowanie. Tak sa-

mo jak u chłopców uczestnictwo we mszy świętej było mało cenionym obrzędem, a najmniej cenionym było przystępowanie do spowiedzi.

Socjalizacja religijna nie może mieć miejsca w domu bez dawania świadectwa swojej wiary²⁴. Rozwój życia eucharystycznego pomaga rodzicom w wychowaniu moralnym dzieci, przekazując chrześcijański system wartości, kształtują światopogląd oraz czynią członkiem określonego społeczeństwa. Młodzi ludzie postawieni wobec wyboru, preferowanych treści światopoglądowych, norm i wartości nie mogą być pozostawieni bez czulej opieki rodziców. Młodzież nie ma środowiska, w którym mogłaby się uczyć życia we wspólnocie. Uczestnictwo okazjonalne w obrzędach religijnych nie jest wejściem w życie Kościoła jako wspólnoty. Katecheza bez osobistej relacji z Bogiem i przeżywania wspólnoty kościelnej nie zapewni młodzieży zrozumienia Kościoła. Występuje zatem wielka potrzeba odbudowy różnego rodzaju grup i ruchów, które staną się środowiskiem zdobywania doświadczenia wiary, by posłużyć jako pomost do wspólnoty Kościoła.

Industrializacja i urbanizacja spowodowała racjonalizację myślenia, dając tym samym przeświadczenie o samowystarczalności człowieka w opanowaniu natury i kształtowaniu warunków swojego życia. Życie duchowe współczesnego młodego człowieka jest bardzo ubogie, gdyż zamknął się on na nadprzyrodzone wartości. Proces sekularyzacji spowodował zagubienie się religijnego charakteru rodziny, powodując tym samym przeobrażenia ograniczające wypełnianie funkcji socjalizacji religijnej. Uspołecznienie o charakterze religijnym może zostać odbudowane jedynie poprzez wartości i normy potwierdzone żywym przykładem rodziców i kierowników, przewodników grup młodzieżowych, którzy mają wśród młodzieży wysoki autorytet.

²⁴ Por. W. Połoz, dz.cyt., s. 223.

KRZYSZTOF KAMIŃSKI
Uniwersytet Łódzki
Łódź

ŚWIĘTY TOMASZ A TOMIZM(Y) – ZARYS STANOWISKA S. SWIEŻAWSKIEGO¹

Nie chodzi o tomizm i o św. Tomasza; chodzi po prostu o prawdę.

S. Swieżawski

Stefan Swieżawski w 1987 r. zaprezentował jeden ze swoich wykładów pod wymownym tytułem: *Moja droga poszukiwania prawdy*². Nieodparcie tytuł sugeruje, iż filozof (kończący wówczas osiemdziesiąty rok życia, obecnie dziewięćdziesiąty szósty) próbował podsumować swoją dotychczasową naukową drogę poszukiwań, których nadrzędną wartością jest prawda. Tego typu autoretrospektywa, która jest zapewne karkołomnym zadaniem, umożliwia w oczach odbiorcy całościowe spojrzenie na dokonania jej autora. Tak też się stało i w przypadku przywołanego odczytu.

S. Swieżawski wyodrębnił dwa zasadnicze okresy swojego filozofowania: spotkanie intelektualne ze św. Tomaszem z Akwinu oraz studium nad myślą europejską XV w. Nas interesować będzie przede wszystkim owo zetknięcie z twórczością Akwinaty, które miało zdecydowany wpływ nie tylko na sposób uprawiania filozofii przez S. Swieżawskiego, ale również na jego pojmowanie i przeżywanie chrześcijaństwa.

Przy lekturze tekstów S. Swieżawskiego, czytelnikowi może sprawić trudność rozróżnienie autentycznej – według Swieżawskiego – myśli św. Tomasza z

¹ Stefan Swieżawski (ur. 1907) – jest jednym z najwybitniejszych historyków filozofii średniowiecznej i największym w Polsce znawcą pism św. Tomasza z Akwinu. Jeden ze świeckich audytorów II Soboru Watykańskiego, bliski przyjaciel Jana Pawła II. Studia ukończył we Lwowie, współpracował z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim i Polską Akademią Nauk. Jest jednym z duchowych ojców środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Autor monografii *Historia filozofii XV wieku*.

² S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, Wykład wygłoszony 20 października 1987 r. w Krakowie, w ramach VIII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej, później zamieszczony, zamiast przedmowy, w książce *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 5.

historycznymi jej interpretacjami, które tworząc pewną całość, zyskały *tomizmu*. S. Swieżawski w jednym ze swoich wywiadów nazywa siebie *ucznem św. Tomasza*, a nie *tomistą*³. Takie stwierdzenie mogłoby sugerować, że w jego twórczości pojęcie *tomizm* ma swoje zastosowanie jedynie z sensie negatywnym, gdy jest przeciwstawiane autentycznej treści nauczania Tomasza. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana – przynajmniej z dwu zasadniczych powodów. Po pierwsze, odkrycie przez Swieżawskiego różnicy między św. Tomaszem a tomizmem dokonało się dopiero *w okresie po pierwszym wydaniu Bytu* (1948)⁴. Po drugie, Swieżawski kwestionuje spuściznę tomistyczną nie absolutnie, lecz jedynie na odcinku deformacji i ideologizacji myśli Tomasza. Zmiana zatem terminu *tomistyczny* na *Tomaszowy* – istotna i wyrazista manifestacja – jest decyzją dość późną, a tym samym nie mającą zastosowania w całej czasowej rozciągłości filozoficznych poszukiwań Swieżawskiego. Dodatkowo w jego twórczości pojawia się pojęcie *tomizm* jeszcze w innym ujęciu: mianowicie jako system wypracowany przez samego Tomasza z Akwinu. Zastrzeżenia te powinny uczulić czytelnika tekstów S. Swieżawskiego, jak również czytelników prezentowanego opracowania, na fakt, iż przywoływany termin *tomizm* może mieć różne zastosowania w ujęciu Swieżawskiego i dopiero szerszy kontekst pozwala na właściwe, zgodne z intencją autora, jego odczytanie.

SPOTKANIE Z MYŚLĄ TOMASZA Z AKWINU

Twórczość Tomasza z Akwinu (1225–1274) – dominikańskiego zakonnika⁵, kanonizowanego i uznanego za doktora Kościoła katolickiego – odcisnąc ogromne piętno na filozofii zachodniej, na życiu Kościoła, poddawana była przez wieki przeróżnym interpretacjom. Potępiano jej tezy, innym razem ideologizowano. Dziś potrzebuje autentycznego odkrycia, odartego z wszelkich zafałszowań. S. Swieżawski, prezentując poglądy Tomasza, podkreślał: „Zdawałem sobie doskonale sprawę, że jedną z najpoważniejszych trudności jest znalezienie sposobu przedstawiania jego myśli filozoficznej – i to sposobu odpowiadającego potrzebom dzisiejszego człowieka. Pierwszym przeświadczeniem, do którego doszedłem, było przekonanie o konieczności gruntownie historycznego rozumienia

³ S. Swieżawski, *Ustawiać żagle*, z profesorem S. Swieżawskim rozmawiają A. Karoń-Ostrowska i Z. Nosowski, w: *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1995, s. 25.

⁴ S. Swieżawski, *Jak piękno doryckiej kolumny*, z profesorem S. Swieżawskim rozmawia A. Karoń-Ostrowska, w: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 13.

⁵ S. Swieżawski podkreśla, że „[...] wówczas być franciszkaninem lub dominikaninem znaczyło być czymś w rodzaju *chrześcijańskiego hippisa*. Zakony mendykantów nie znajdowały się na linii ówczesnych szanowanych i utrwalonych tradycją zgromadzeń”, S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 53.

tych, zaistniałych w wieku XIII, poglądów. Uprawianie filozofii w ścisłym związku z historią filozofii stało się dla mnie oczywistym postulatem”⁶.

Ale nim zagłębimy się w geniusz Tomaszowych teorii odkrywanych przez prof. Swieżawskiego, przytoczmy pytanie, które być może towarzyszy nam intuicyjnie od początku podejmowanych tu rozważań. „Cóż mogą wnieść do naszych dzisiejszych trosk i problemów ludzie z XIII w., żyjący w warunkach tak diametralnie różnych od dzisiejszych i w tak odmiennym od obecnego układzie stosunków? Mamy przecież – powiada się – być budowniczymi nowych czasów, tworzyć Kościół i myśl chrześcijańską dostosowaną do nowych potrzeb, a nie karmić się wartościami, które były żywe i twórcze wówczas, w średniowieczu, ale już nie dziś”⁷.

Znaczenie dorobku Tomasza, jako dzieła klasycznego, Swieżawski podkreśla ustawicznie przy każdej okazji. Jego historyczną wagę porównuje do *Dialogów* Platona, *Boskiej Komedii*, malarstwa Leonarda czy muzyki Bacha. Wskazuje na wartości mogące przynieść potrzebne światło i pomoc w trudnościach, na które są dziś narażone kultura i życie chrześcijańskie. Osiągnięcia Tomasza w metafizyce – podkreśla – przedstawiają wartości tak bardzo pozaczasowe, że zetknięcie się z nimi i wykorzystywanie ich w każdym czasie i w każdej sytuacji jest nie tylko możliwe, ale też prawdziwie wzbogacające, bo jest zbliżeniem się do dokonań, które się nie starzeją, lecz są wiecznie żywe i zdolne ożywić tych, którzy się z nimi stykają⁸.

Droga S. Swieżawskiego do myśli Tomasza z Akwinu miała swoją historię. Jeszcze w okresie przedmaturalnym interesował się średniowieczem. Fascynacja ta jednak miała raczej charakter religijny: *Pociągał mnie – pisze – świat średniowiecznego monastycyzmu i pełna życia i sensu liturgia*. Później spotkał ks. Władysława Kornilowicza i o. Jacka Woronieckiego, którzy już wprost proponowali mu lekturę św. Tomasza. Niebagatelne znaczenie miała również lektura J. Maritaina. Olśnienie Tomaszem, a szczególnie jego antropologią, przyszło w chwili bezpośredniego zetknięcia się jego dziełami. *Paradoksalnie zresztą studia nad antropologią Tomasza zalecił mi neopozytywista, profesor Ajdukiewicz – wspomina Swieżawski*. Kolejną postacią, która wpłynęła na recepcję przez Swieżawskiego twórczości Tomasza, był E. Gilson. To dzięki niemu, jak podkreśla, dostrzegł, że św. Tomasz nie jest tomistą⁹. Nie przyjmował również Tomasza integralnie. *Są pewne tezy – pisał – pod którymi się nie podpisuję. Dla mnie Tomasz to jest przede wszystkim metafizyka i antropologia*¹⁰. Filozoficzna antropologia św. Tomasza stała się terenem dociekań S. Swieżawskiego w jego rozprawie habilitacyjnej, ale

⁶ S. Swieżawski, *Moja droga...*, s. 10–11.

⁷ S. Swieżawski, *Święty Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura – dziś*, w: *Istnienie...*, s. 45.

⁸ Por. tamże, s. 46.

⁹ S. Swieżawski, *Jak piękno...*, s. 13.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Moja droga...*, s. 5–6 oraz tenże, *Ustawiać żagle...*, s. 23–25.

kluczem do niej była Tomaszowa filozofia bytu, w której pojęcie istnienia – zdaniem Swieżawskiego – wysuwa się na plan pierwszy¹¹.

MÓJ WYBÓR TOMASZA JEST SELEKTYWNY¹²

Pewne działy twórczości Tomasza z Akwinu możemy dziś uznać za nieaktualne – wyjaśnia prof. Swieżawski. Chodzi tu m.in. o niektóre koncepcje społeczne, jeżeli są związane z rozważaniami na temat ustroju feudalnego, który już od dawna nie istnieje. Nieaktualna jest przede wszystkim cała jego filozofia przyrody, w którym to zakresie Tomasz uzależniony był od ówczesnej fizyki, dziś już przebrzmiałej. Straciły też na znaczeniu pewne działy filozofii człowieka, związane z koncepcjami fizjologicznymi. Badania przyrodnicze w tej dziedzinie udoskonaliły się do tego stopnia, że dziś wyglądają zupełnie inaczej niż 700 lat temu. Filozofia Tomasza w samym jej rdzeniu, co podkreśla Swieżawski, nie była jednak uzależniona od ówczesnych teorii przyrodniczych. Właściwa myśl filozoficzna Akwinaty, jako czysta kontemplacja rzeczywistości, jest więc niezależna od zmian czasowych. Filozofia Tomasza z Akwinu ma zatem znamiona prawdziwej i wielkiej filozofii, w której funkcjonuje zespół takich idei, myśli i koncepcji, które wychodzą poza czas¹³.

Spróbujmy zatem ogólnie odpowiedzieć na pytanie: Co – według S. Swieżawskiego – świadczy o owym geniuszu filozofii Tomasza z Akwinu? Co w niej jest najcenniejszego? Jaką rolę mogą odegrać współcześnie trzynastowieczne teorie? Warto pamiętać, że znacząca część wypowiedzi S. Swieżawskiego na ten temat jest próbą odpowiedzi na krytykę kierowaną z różnych środowisk filozoficznych pod adresem tomizmu. Dlatego często przywołuje on najpierw argumenty adwersarzy, by później przedstawiać swoje poglądy.

Powyższa reguła ma już swoje zastosowanie w określeniu największej wartości dzieła Akwinaty. „Wielkość św. Tomasza upatruje się zwykle w tym, pisze Swieżawski, że stworzył on uniwersalny, syntetyczny system filozoficzno-teologiczny. Pogląd ten jest niewątpliwie prawdziwy, ale kryje się w nim także pewne niebezpieczeństwo. Otóż urzekające piękno konstrukcji dzieła Tomasz-

¹¹ S. Swieżawski, *Moja droga...*, s. 10.

¹² S. Swieżawski, *Ustawiać żagle...*, s. 25.

¹³ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 54–55. S. Swieżawski przeciwstawia więc – mający znamiona ponadczasowości – rozwój filozofii rozwojowi nauk szczegółowych, w których to stare hipotezy i teorie wypierane są ciągle nowymi, będącymi owocem doskonalszych doświadczeń i obserwacji. „Na temat rzeczywistości, z racji zdumienia i zachwytu, [...] filozofuje i filozofował tak samo człowiek dalekiej starożytności, jak średniowiecza i czasów dzisiejszych. Dlatego trzeba sobie dobrze uświadomić, że rozwój myśli filozoficznej nie jest podobny do rozwoju nauk szczegółowych [...]”, tamże.

wego¹⁴ łatwo może przesłonić jego wartość najcenniejszą i podstawową. System stanowi tu walor wtórny, a największym osiągnięciem Tomasza jest to, że wypracował on teologię jako filozof, jako ktoś, kto miał swoistą, zwartą i bardzo konsekwentną wizję rzeczywistości. W tym (nie zaś w systemie) leży cała prawdziwa wielkość św. Tomasza – i w tym był on, jak każdy genialny filozof, odosobniony¹⁵. Życie umysłowe łacińskiego średniowiecza, przypomina Swieżawski, zdominowane było przez neoplatonizm. Święty Tomasz w tym nurcie stanowi swego rodzaju wyłom. *Nawiązując do samego Arystotelesa, tworzy on swą własną, z gruntu realistyczną metafizykę, której kamieniem węgielnym jest nowe w dziejach metafizyki pojęcie bytu.* Najbardziej oryginalną i charakterystyczną wartością tomizmu, zdaniem Swieżawskiego, była wypracowana teoria bytu; bytu złożonego z istoty i istnienia (z wyjątkiem Boga). Najistotniejsze novum filozofii Tomaszowej tkwi w *realistycznej metafizyce bytu*¹⁶, która odąd *nie zajmuje się odciętych od istnienia, „czystymi” esencjami, lecz przedmiotem jej dociekań jest byt jako rzeczywistość, konkretnie istniejący, a ujęty tylko dogłębnie i swoiście przy pomocy filozoficznej refleksji*¹⁷. Przedmiotem już właściwych, szczegółowych analiz będzie próba odpowiedzi, jak należy, zdaniem Swieżawskiego, rozumieć realizm filozofii Tomasza, jakie w niej miejsce zajmuje metafizyka i w czym tkwi oryginalność teorii bytu Akwinaty.

S. Swieżawski wskazuje na dwojakie wartości każdej filozofii, w tym filozofii Tomasza z Akwinu: **wartości aktualne**, ważne dla chwili obecnej oraz wysuwające się na pierwszy plan **wartości wieczne**, które zapewniają filozofii, mimo płątaniny systemów i kierunków, jedną linię rozwojową (najwidoczniejsze jest to w dziejach metafizyki) wyznaczającej rozwój jednej i wiecznej filozofii (*philosophia perennis*). Na gruncie metafizyki, najważniejszymi problemami filozofii – zdaniem Swieżawskiego – są zakorzenione w koncepcji bytu zagadnienia Boga i człowieka. *Tomizmowi przypada w udziale tak zasadniczy wkład, gdy chodzi o rozwinięcie i zgłębienie obu tych zagadnień, że sama nauka św. Tomasza o Bogu lub sam jego traktat o człowieku wystarczałyby już do tego, by Tomaszowi przyznać stanowisko epokowe w dziejach filozofii*¹⁸.

Zdaniem Swieżawskiego, ustalenia Tomasza w jego teorii Boga i człowieka były posunięciami o niezmiernej wadze i doniosłości; były i są wartościami

¹⁴ S. Swieżawski przy innej okazji wskazywał również na piękno języka, poprzez który św. Tomasz się wyrażał. „Tomasz był [...] znakomitym nauczycielem, niezwykle zdyscyplinowanym wewnątrznie i piszącym tak jasno, że czytanie dzisiaj jego pism, jeśli się zna łacinę, jest bez porównania łatwiejsze od czytania jakichkolwiek jego komentatorów, tamże, s. 53.

¹⁵ S. Swieżawski, *O przyczynach niepowodzeń tomizmu*, w: *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 196–197.

¹⁶ S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne wartości tomizmu*, w: *Rozum...*, s. 186.

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *O przyczynach...*, s. 198–199.

¹⁸ S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne...*, s. 177–178.

wiecznymi i niezależnymi od warunków czasoprzestrzennych¹⁹. W zarysie zobaczymy więc, w czym tkwiła ich wyjątkowość.

Na terenie antropologii filozoficznej Tomasz przełamuje platońskie rozdarcie natury ludzkiej na przeciwstawiające się sobie duszę i ciało. Człowieka zaczyna pojmować jako monolit i psychofizyczną jedność duszy – formy i ciała – materii pierwszej. Dusza nie jest zniewolona ciałem, przeciwnie, *łącząc się z ciałem i konstytuując całego człowieka, dochodzi do pełni swego aktu, czyli doskonałości*. W koncepcji Boga zaś Tomasz podważa filozofię esencjalną, wyznaczając istnieniu (esse) stanowisko tak zasadnicze, jakiego dotychczas nigdy nie miało. Bóg bowiem to pełnia samoistnego istnienia, czyli rzeczywista tożsamość istoty i istnienia. *Największą chwałą św. Tomasza jest to, uważa Swieżawski, że na gruncie jego systemu objawione w Księdze Rodzaju imię Boga „Jahwe” nabiera pełni znaczenia i Bóg jawi się przed nami jako samoistne i konieczne istnienie*²⁰.

S. Swieżawski jest przekonany, iż filozofia – w tym szczególnie filozofia św. Tomasza – zawiera wartości o ogromnym znaczeniu aktualnym. Filozofię – w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli realistyczną metafizykę bytu – Swieżawski przeciwstawia, obserwowanemu od renesansu ogromnemu rozwojowi nauk szczegółowych wyzwolonych spod supremacji filozofii. Tak rozumiana wolność nauk szczegółowych doprowadziła do niebywałego komfortu materialnego i postępu, którego drugim strasznym obliczem jest bomba atomowa. *Możemy zaryzykować stwierdzenie, wnioskuje Swieżawski, że zarówno pierwszy, jak i drugi owoc scientyzmu na swój sposób zabija człowieka*. Tak rozbitego człowieka ożywić miałby prąd filozoficzny, który ukazałby sens istnienia człowieka i umożliwił zrozumienie jego natury. Swoistego lekarstwa Swieżawski upatruje w realistycznej filozofii Tomasza z Akwinu; w wyznaczeniu centralnej roli metafizyce – najwyższej przyrodzonej mądrości i antropologii filozoficznej wyzwalającej człowieka spod tyranii techniki i jednowymiarowości postępu, dystansującej się od skrajnego spirytualizmu i materializmu oraz w dziedzinie teologii naturalnej przyjmującej – w konsekwencji wysiłku intelektualnego – istnienie Boga, a więc dającej sposobność szukania obiektywnie pewnej aksjologicznie-eschatologicznej orientacji, zdolnej do wyprowadzenia z chaosu. W tym miejscu wartości wieczne tomizmu mogą spełniać określone zadania o dużym znaczeniu dla chwili obecnej²¹.

Powyżej przytoczone postulaty Tomasza, przywołane przez S. Swieżawskiego, są wyrazem przyjęcia określonej hierarchii wartości, gwarantującej powrót do istniejącego w świecie obiektywnego ładu. Wielu jest zdania, zauważa Swieżawski, że ustanowienia właściwej hierarchii wartości może dokonać tylko religia bez filozofii. Przepaść między wiarą a wiedzą potęguje się na gruncie fideizmu, w którego teoriach dostrzegalne jest pewne niebezpieczeństwo, szczególnie w haśle

¹⁹ Tamże, s. 183–184.

²⁰ Por. tamże, s. 181–184.

²¹ Tamże, s. 186–187.

credo quia absurdum – wierzę w daną prawdę, gdyż dla mego rozumu przedstawia się ona jako absurd. Swieżawski, nie mogąc się zgodzić z powyższym poglądem, wedle którego filozofia nie przedstawia żadnej roli dla wiary, apeluje o przywrócenie pełni treści tradycyjnemu programowi myśli chrześcijańskiej, wyrażającemu się w sformułowaniu: *fides quaerens intellectum* – wiara domaga się intelektu. *Trzeba bowiem bardzo głębokiego i intensywnego życia umysłowego i wysiłku myśli, aby jasno poznać sens świata i naturę człowieka oraz jego rolę w tym świecie.* Nieznana przedtem metafizyczna głębia na odcinku wiedzy o Bogu i teorii człowieka występuje w całej swojej okazałości u Tomasza z Akwinu²².

PUNKTY ZWROTNE W HISTORII TOMIZMU

Teksty Swieżawskiego, odnoszące się w swej treści do ponad 700-letnich losów myśli Tomasza z Akwinu, zdają się wskazywać na kilka zasadniczych punktów zwrotnych, zmieniających recepcję Akwinaty. Oto one: niewierność wobec ducha filozofii Tomasza u bezpośrednich uczniów i komentatorów mistrza; *Articuli parisienses* z 1277 r. potępiające niektóre tezy nauki Tomasza; brzemienne w skutki ideologizacja myśli Tomasza zapoczątkowana za pontyfikatu papieża Mikołaja V; encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII nawołująca do zajęcia się na nowo św. Tomaszem; Sobór Watykański II spoglądający na tomizm z pewną rezerwą; i wreszcie encyklika Jana Pawła II (przyjaciela S. Swieżawskiego) *Fides et ratio*, dowartościowująca studia filozoficzne, w tym nad autentycznym Tomaszem.

Filozofię św. Tomasza fałszywie się rozumie i głosi od samego początku jej historycznego rozwoju – powiada Swieżawski. Intuicje filozoficzne Tomasza były rewelacyjne i nowatorskie w stosunku do powszechnie wówczas przyjmowanych poglądów. Nie należy zapominać jednak, zauważa Swieżawski, że każda nowa myśl przyjmowana jest przez ludzi za pomocą właściwego im sposobu myślenia: *wszystko, co się przyjmuje, jest przyjmowane na sposób tego, kto przyjmuje.* Nie może zatem dziwić fakt, że bezpośredni uczniowie Tomasza, będąc pod wpływem zakorzenionego w łacińskim świecie XIII stulecia neoplatonizmu i Awicenny, w tym duchu interpretowali poglądy św. Tomasza²³. Stopniowa degeneracja najbardziej zauważalna jest na przykładzie metafizyki tomistycznej. Te zdrady intelektualne, nasilając się, swe apogeum osiągnęły w XV w., są przejawem powolnego umierania filozofii bytu kosztem ideologizowania myśli Tomasza w nurcie arystotelizmu chrześcijańskiego²⁴.

Nim tomizm stał się oficjalną ideologią Christianitas, w Paryżu w 1277 r. ogłoszono tzw. *Articuli parisienses*, które były wyrazem szerokiej opozycji my-

²² Tamże, s. 187–188.

²³ Por. S. Swieżawski, *O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej*, w: *Istnienie...*, s. 61

²⁴ Por. S. Swieżawski, *Moja droga...*, s. 18.

ślicieli chrześcijańskich wobec różnych odmian arystotelizmu. Potępienie było uderzeniem także w poglądy Tomasza z Akwinu. Sytuacja ta ulega dość zasadniczej zmianie w połowie XV wieku, kiedy to na papieskim tronie zasiada Mikołaj V o proarystotelesowskiej orientacji. Z Rzymu do różnych ośrodków myśli chrześcijańskiej idą dyrektywy wyrażające wyraźny zwrot do Arystotelesa w nauczaniu. Tym samym *Articuli parisienses*, choć zachowują jeszcze swoją powagę w niektórych uniwersytetach, tracą swój dotychczasowy charakter, a Arystoteles zaczyna w Europie chrześcijańskiej nabierać nowej powagi i blasku nietykalnego autorytetu. Także Tomasz z Akwinu staje się w tym czasie coraz większym autorytetem jako najwłaściwszy, a nieraz nawet jako jedyny i niepowtarzalny komentator Arystotelesa. Tomizm staje się najdoskonalszym wyrazem *chrześcijańskiego arystotelizmu*, a w ten sposób wyłożona filozofia arystotelesowska ma pozostać na zawsze „urzędową filozofią Kościoła”²⁵. Utrwalanie takiego poglądu – jak podkreśla S. Swieżawski – miało oplakane skutki. Jeszcze w XVII w. rozbrzmiewa w Sorbonie groźne *anatema sit*, łącznie z możliwością kary śmierci każdemu, kto nie nauczałby filozofii zgodnie z *chrześcijańskim(!)* Arystotelesem. Stało się tak w obliczu zaburzeń wewnętrznych i zewnętrznych w chrześcijaństwie. Modyfikowana nauka Tomasza, stając się oficjalną ideologią całej Christianitas, podporządkowana była wymogom praktycznym, zwłaszcza politycznym. Zapomniano więc, że życie duchowe i intelektualne może rozwijać się tylko w wolności²⁶. Poza tym ustala się i upowszechnia pogląd, że największym dziełem Tomasza był *chrzest Arystotelesa*, czyli przedstawienie jego filozofii, jako zgodnej z chrześcijaństwem i z dogmatami wiary. „Ten narastający i zyskujący powszechne prawo obywatelstwa zespół przekonań, pogrążający w cień i zapomnienie całą istotną wielkość twórczości filozoficznej i teologicznej św. Tomasza, stał się jedną z głównych przyczyn uśpienia, wyobcowania i wewnętrznej niemocy tomizmu w epoce nowożytnej”²⁷.

Powrót do autentycznej myśli Tomasza ułatwiła encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* (z 4 VIII 1879 r.), w której papież – wszystkim zajmującym się nauczaniem katolikom – zaleca oprzeć się w ich pracy na zasadach św. Tomasza. Ówczesne urzeczywistnienie hasła *Idźcie do Tomasza* – jak wyjaśnia Swieżawski – domagało się odpowiedniego zrozumienia. Błędne byłoby potraktowanie papieskiego nakazu czysto mechanicznie i bez twórczego wysiłku, co z pewnością uniemożliwiłoby *uchwycenie i możliwie najpełniejsze ujęcie zasadniczych nerwów systemu św. Tomasza i skryształizowanie ducha tomizmu*²⁸.

Wiek XX cechował się ożywieniem studiów mediewistycznych, także tych nad Tomaszem z Akwinu. Epokową rolę odegrali tu francuscy myśliciele Jacques

²⁵ Por. S. Swieżawski, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, „Roczniki Filozoficzne” t. XIX, z. 1, 1971, s. 41–46.

²⁶ Por. S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 21.

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm*, w: *Rozum...*, s. 139.

Maritain i Etienne Gilson, którzy na nowo odczytali zapomniane teksty Tomasz²⁹. „To encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII spowodowała ten wielki powrót do świętego Tomasza. Osiągnąwszy swoje apogeum przed ostatnią wojną, fala ta zatrzymała się jak się wydaje, na progu bazyliki świętego Piotra zamienionej w aulę Drugiego Soboru Watykańskiego”³⁰.

S. Swieżawski jako uczestnik *Vaticanum II* i jako uczeń św. Tomasza wielokrotnie ubolewał nad faktem dystansowania się ojców soborowych od myśli Akwinaty i od filozofii w ogóle. Szukał źródeł takiej postawy: Być może – jak przypuszczał – inicjatorzy *aggiornamento* (odnowy Kościoła) ciągle jeszcze mieli żywe wspomnienia spustoszenia, jakiego dokonywał ideologizowany tomizm; być może „[...] była nią nieufność wobec wszelkiej spekulacji, wszelkiego *filozofizmu*, wobec wszystkiego, co mogłoby szkodzić czystemu przekazowi Ewangelii”³¹. Ale, jak przekonywał Swieżawski, nie znajdując poparcia u współuczestników Soboru³², to Tomasz – którego egzystencjalno-realistyczna teoria bytu jest najpełniejszym przejawem *philosophia perennis*, a ta z kolei kamieniem węgielnym humanizmu³³ – byłby gwarantem *aggiornamento*. „Jest rzeczą pewną, że wszelka odnowa Kościoła, wszelki powrót do Ewangelii może się dokonać jedynie za sprawą czynników wiecznie żywych, młodych, nowych. [...] Oto dlaczego zwolennicy odnowy powinni się zwrócić właśnie ku dziełu świętego Tomasza, które wcale się nie zdezaktualizowało”³⁴. Na Soborze ostatecznie zwyciężyła opcja niechętna tomizmowi. Z perspektywy kilkudziesięciu lat Swieżawski wyznał: „Podczas obrad Soboru jeszcze nie w pełni rozumiałem, o co w tym chodziło. Dopiero później dotarło do mnie, że za wszelką cenę chciano się pozbyć tzw. fi-

²⁹ S. Swieżawski, *Rozmyślenia o wyborze filozofii*, w: *Dobro i tajemnica*, Kraków 1995, s. 23.

³⁰ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 133.

³¹ Tamże, s. 128.

³² W jednym z wywiadów S. Swieżawski wspominał tamte chwile, gdy wręcz staczał boje o tomizm: „[...] kiedy podczas Soboru pracowaliśmy nad dokumentem *Gaudium et spes*, panowała wroga atmosfera wobec myślenia filozoficznego, zwłaszcza wobec filozofii klasycznej, szczególnie wobec filozofii metafizycznej, ze specjalnym wyróżnieniem św. Tomasza. W podkomisji kultury, w której pracowałem, ten stosunek do filozofii św. Tomasza był tak negatywny, że nieraz musiałem występować sam przeciwko wszystkim”, S. Swieżawski, *Odcięci od źródeł*, O encyklice *Fides et ratio* ze S. Swieżawskim i K. Tarnowskim rozmawia A. Karoń-Ostrowska, „Więź”, styczeń 1999, s. 15.

³³ Por. M. Kurdziałek, *Rzecznik „philosophiae perennis”*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XVI, z. 1, 1968, s. 11–12.

³⁴ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 152. Znamienna w tym kontekście może pozostać wypowiedź o. Y. Congara, jednego z najbardziej opiniotwórczych uczestników Soboru Watykańskiego II, w której nie kwestionuje autorytetu i znaczenia samego Akwinaty, lecz obawia się zideologizowanych mutacji tomizmu: „Jeśli przez *świętego Tomasza* rozumieć aparat abstrakcji – prefabrykowanych przekonań, to zgoda, niech go będzie mniej! Ale to nie jest naprawdę święty Tomasz, który był i pozostaje do dzisiaj uosobieniem otwarcia na rzeczywistość, na dialog, na pytania ludzi. Jeśli natomiast przez *świętego Tomasza* rozumieć to, czym jest on naprawdę, mistrza myśli, który pomaga nam kształtować nasz umysł, mistrza uczciwości, ścisłości, szacunku dla każdej cząstki prawdy... w takim razie niech święty Tomasz powraca! Niech będzie przyjacielem i mistrzem jak największej liczby umysłów”, tamże, s. 127.

lozofii z nakazu. Chciano doprowadzić do tego, co według terminologii ks. Tischnera – ale nie tylko jego – nazywało się końcem epoki tomistycznej. To się dokonało, era tomistyczna przeszła do historii. Myślę, że to dobrze – każdy powinien sobie wybierać filozofię, którą chce się zajmować. Tego nie powinno się nakazywać, bo wtedy nawet największa i najbardziej wartościowa filozofia czy teologia zmienia się w ideologię³⁵. Z chwilą nastania końca epoki tomistycznej, pisze dalej Swieżawski, powstał jednak chaos w nauczaniu filozofii, chodzi tu głównie o uczelnie katolickie, któremu próbował zaradzić dopiero Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, postrzeganej przez S. Swieżawskiego jako *wielki krok naprzód i w głąb*³⁶.

S. Swieżawski po lekturze *Fides et ratio* odnosi wrażenie, iż jej celem nie jest apoteozowanie tomizmu z całkowitym pominięciem innych kierunków filozoficznych. Przywołuje opinie papieża na temat błędnych poglądów, jakoby *filozofia przestała być wielką filozofią metafizyczną*. Skutkiem tego było rozluźnienie jej więzów z wiarą, a *im głębsze stawało się to rozejście, tym bardziej karłała filozofia – taka jest teza encykliki*, mówi Swieżawski, i dodaje, że papież wskazuje na konieczność zmiany. Dwie sprawy mają tu mieć zasadnicze znaczenie: po pierwsze, w wychowaniu przyszłych teologów konieczna jest filozofia, czyli poszukiwanie mądrości, pragnienie prawdy; po drugie, wskazuje te kierunki, które się do tego nadają. *Predylekcja do św. Tomasza jest uzasadniona w Kościele tym, że jest to filozofia, która posiada wielkie walory dydaktyczne. Chodzi tu o taki rodzaj filozofii, który otwiera okno przed tajemnicą, przygotowuje do spotkania z teologią, jest szkołą kontemplacji* – kończy S. Swieżawski³⁷.

³⁵ S. Swieżawski, *Odcięci od źródeł...*, s. 15.

³⁶ Tamże, s. 16. Swieżawski, pozostając w duchu sporów o tomizm z J. Tischnerem, wielokrotnie wskazywał na fakt ich wzajemnej zgodności co do przekonania o końcu *epoki tomistycznej*. *Równocześnie jednak jestem przekonany* – dodawał Swieżawski – *że stoimy u progu autentycznego powrotu do źródeł, więc w filozofii do czystej myśli św. Tomasza*. Por. S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, w: *Dobro...*, s. 20. Tischner, jak wiemy, był wyrazicielem innych przekonań, co już nie może być przedmiotem naszych rozważań. Wniosek jest jednak tylko jeden: filozoficzny punkt spotkania się myśli Swieżawskiego i Tischnera był jednocześnie punktem pójścia w różnych kierunkach. Swieżawski przeczuwał jednak intuicyjnie, że i jemu i Tischnerowi tak naprawdę chodzi o to samo. „Sądzę – mówił w jednym z wywiadów Swieżawski – że gdyby Tischner siedział tu razem z nami, to mimo wszystko doszlibyśmy do porozumienia. W gruncie rzeczy ma on – podobnie jak ja – awersję do tomistycznej *drętwej mowy* i do tomizmu esencjalistycznego, mimo że tego tak nie nazywa. Mam wrażenie, że walcząc z tomizmem i św. Tomaszem, w rzeczywistości walczy on właśnie z metafizyką esencjalistyczną”, S. Swieżawski, *Owoce kontemplacji przekazywać innym*, z profesorem S. Swieżawskim rozmawiają R. Pawlik, J. Wojtysiak, A. Zieliński, w: *Rozmowy o filozofii*, pod red. A. Zielińskiego, Lublin 1996, s. 31.

³⁷ S. Swieżawski, *Odcięci od źródeł...*, s. 19–21.

ZAFALSZOWANA MYŚL TOMASZA Z AKWINU

Kwestia deformacji myśli Tomasza z Akwinu, o której wspomina Swieżawski w jednym z wyżej przytoczonych cytatów, nie jest przypadkiem odosobnionym. Przeciwnie, jest zjawiskiem na tyle powszechnym, że – jak już to wcześniej sygnalizowaliśmy – można wręcz mówić o zasadniczym rozdźwięku nauki Tomasza z teoriami jego kontynuatorów pozostających w nurcie tzw. tomizmu. Ukazując w jednym z artykułów podstawowe zafalszowania myśli Tomasza z Akwinu, pisał: „Żywe uświadomienie sobie pewnych deformacji, przez jakie na przestrzeni wieków przeszła myśl św. Tomasza, wydaje się jednym z koniecznych środków zarówno właściwego uchwycenia przewodniej linii historycznej ewolucji tomizmu, jak i wniknięcia w autentyczny sens myśli samego Tomasza”³⁸. Kwestia zafalszowania teorii Akwinaty wciąż pozostaje problemem nierozwiązanym. S. Swieżawski wielokrotnie ukazuje źródła i historię tego zjawiska oraz próbuje jednocześnie na nowo odczytać św. Tomasza i ukazać jego autentyczną myśl.

Stefan Swieżawski, pytany o największe sprzeniewierzenie się myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej, wskazuje na problem pojęcia *esse*, które – według niego – było najbardziej charakterystyczną wartością filozofii Tomasza, a które jego kontynuatorzy rozumieli w sensie esencjalnym. *Znamienna jest sprawa – mówi Swieżawski – z Tomaszową definicją „substancji”, która u samego Tomasza jest tak sformułowana, że występuje w niej problem istoty i istnienia, a już u bezpośrednich komentatorów interpretacja dokonywana jest tylko na płaszczyźnie esencjalnej, a problem istnienia przestaje być zauważalny*³⁹. Taka postawa skutkowałą przerwaniem tradycji czystej myśli tomistycznej, której ośrodkiem była kontemplacja bytu, a zwłaszcza istnienia jako aktu, urzeczywistnienia istoty. Jak podaje Swieżawski, przerwanie owej tradycji tomistycznej [...] doprowadziło do oderwania filozofii od rzeczywistości, składającej się nie z istot, lecz z bytów konkretnych. Ich esencjalizm [komentatorów Tomasza] prowadził ostatecznie do pogrążenia się w spekulacjach apriorycznych, niewiele mających wspólnego z Tomaszową troską o kontakt, z tym, co jest⁴⁰.

Najbardziej dokuczliwie fałszowana była Tomaszowa metafizyka, ale nie tylko. Podobny los spotkał choćby jego teorię poznania. Tak charakterystyczny dla Tomasza element kontemplacyjny i intuicyjny, w tomizmie podręcznikowym zupełnie zanika; z żywej refleksji filozoficznej przeobraża się w racjonalny system zdominowany przez arystotelesowską dialektykę. *Tomizm przestaje być prawdziwym owocem kontemplacji i przekształca się w użytkowe narzędzie propagandy, apologetyki i ideologii*. Poza tym, wśród deformacji gnozeologicznych,

³⁸ S. Swieżawski, *O pewnych zniekształceniach...*, s. 60–61.

³⁹ Por. S. Swieżawski, *Jak piękno...*, s. 13–16.

⁴⁰ Tamże.

Swieżawski wskazuje na zbyt radykalne przeciwstawianie sobie *theoria* i *praxis* wbrew Tomaszowi, czy próbę wywodzenia z jego nauki teorii idei wrodzonych, których u Tomasza nie ma śladu⁴¹.

S. Swieżawski często zwraca uwagę na fakt, że nawet ci kontynuatorzy św. Tomasza, którzy byli uznawani za wiernych wyrazicieli myśli mistrza, nie uniknęli błędnych interpretacji. „Deformacje [...] u różnych tomistów – pisze Swieżawski – występują w sposób tak dyskretny, że są ledwie dostrzegalne nawet dla historyków najbardziej kompetentnych i obeznanymi z terenem swych badań. Wyraził to znakomicie E. Gilson, mówiąc o tomizmie Kajetana, że pisarz ten nadaje jakby leciutki retusz pewnym tomistycznym pozycjom”⁴². Z podobną sytuacją mamy do czynienia, wskazuje Swieżawski, w przypadku Idziego Rzymianina, który będąc uznawany za wiernego tomistę, w swojej interpretacji filozofii św. Tomasza rozminął się z autentycznymi intuicjami swego mistrza⁴³.

Inna formę deformacji myśli Akwinaty – o której wspomina Swieżawski, a która *współdziałała w powolnym procesie zubożenia treści metafizycznej – [...] można by nazwać zbanalizowaniem wielkich problemów filozofii Tomaszowej*. Przykładem może być przemilczanie przez Dominika z Flandrii najważniejszej u św. Tomasza definicji substancji, charakterystycznej dla jego egzystencjalnej koncepcji bytu, czy przypadek Jana Versoriusa (uchodzącego za wiernego przedstawiciela tomizmu), pomijającego najciekawsze i najbardziej oryginalne elementy filozoficznego wykładu św. Tomasza, które niewątpliwie świadczyłyby o twórczym geniuszu Akwinaty i o jego własnej wizji rzeczywistości⁴⁴.

Jeszcze inną przyczyną deformacji myśli Tomasza był, jak to określa Swieżawski, tzw. *irenizm filozoficzny*, który próbował godzić różne kierunki filozoficzne. Owa eklektyczna tendencja do syntezy różnych orientacji doktrynalnych występowała również u wielu tomistów, co pociągało za sobą deformacje sensu różnych przywoływanych przez nich terminów⁴⁵.

Bliższa charakterystyka prezentowanych przez Swieżawskiego różnic między tomistami a myślą samego Tomasza przekracza ramy niniejszego artykułu, a tym samym domaga się szerszego opracowania. Naszym celem było wskazanie jedynie pewnych mechanizmów, w których efekcie myśl św. Tomasza była fałszowana i deformowana.

⁴¹ Por. S. Swieżawski, *O pewnych zniekształceniach...*, s. 78–79.

⁴² Tamże, s. 63.

⁴³ Por. tamże, s. 61–62.

⁴⁴ Por. tamże, s. 73–75.

⁴⁵ Por. tamże, s. 65.

RÓŻNE BŁĘDY DOPROWADZIŁY DO RÓŻNYCH TOMIZMÓW⁴⁶

Siedmiowieczna historia tomizmu jawi się nam przede wszystkim jako intelektualna zdrada Tomasza przez najbliższych i najbardziej oddanych – z ubolewaniem podkreśla Swieżawski. Mistrz z Paryża pozostaje więc osamotniony, niezrozumiany lub źle rozumiany. Jako na chwalebne wyjątki Swieżawski wskazuje na *Tomasza Suttona i kilku innych autorów na jednym krańcu tomizmu, a na drugim krańcu historii tomizmu tomistycznych metafizyków współczesnych, jak J. Maritaina i E. Gilsona*. Owe wspomniane mniejsze lub większe intelektualne zdrady Tomasza, stały się przyczynkiem do wielości tomizmów.

S. Swieżawski nie ma pretensji do bezpośrednich uczniów Tomasza, że go nie rozumieli, jak również nie dziwi się, że prawdziwe znaczenie myśli Tomasza zostało zrozumiane po sześciu stuleciach. W pierwszym przypadku znajduje urzeczywistnienie przytaczane już powiedzenie, według którego *cokolwiek jest przyjmowane, jest przyjmowane na sposób właściwy przyjmującemu*. A należy pamiętać, że nowatorska myśl Tomasza co do koncepcji bytu, sprzeciwiała się tradycjom neoplatońskim, augustiańskim czy awiceniańskim, których zdecydowanymi wyznawcami byli słuchacze Akwinaty. Przypadek drugi tłumaczy geniusz Tomasza z Akwinu. *Każdy geniusz – pisał Swieżawski – wyprzedza swoją epokę. Im jest większy, tym bardziej ją wyprzedza. A co za tym idzie, mniej jest rozumiany. W filozofii trzeba wieków, by dogonić geniusza. Arystoteles czekał ponad 1500 lat, zanim został wreszcie dobrze zrozumiany i znalazł w osobie świętego Tomasza już nie naśladowcę lub zwykłego kontynuatora, lecz geniusza równego sobie, absolutnie oryginalnego, pomimo wszystko co jemu zawdzięcza. Czy należy się więc dziwić, że „egzystencjaliści tomistyczni” zrozumieli prawdziwy sens i prawdziwe znaczenie myśli filozoficznej świętego Tomasza dopiero 650 lat po jego śmierci?*

Fakt, iż Tomasz przez setki lat nie był rozumiany przez swoich uczniów, ma swoje konsekwencje. Pozostaje bezsporna kwestia, że myśl chrześcijańska od XIII w. była całkowicie zdominowana przez tomizm, ale jak zauważa Jerzy Kalinowski, *dzieje filozofii chrześcijańskiej po świętym Tomaszu to w dużej mierze dzieje jego fałszywych interpretacji. [...] Każda z tych interpretacji miała swoją chwilę triumfu, po czym ulegała porzuceniu. Ale w miarę jak przypisywano św. Tomaszowi błędy popełniane przez jego niewiernych kontynuatorów, właśnie jemu się automatycznie przeciwstawiano. [...] W ostatecznym rozrachunku to święty Tomasz płacił (i wciąż płaci) za błędy tych, którzy zarozumiale nazywali siebie „tomistami”, a którzy naprawdę byli nimi tylko z nazwy*. Przełomowa więc, zdaniem Swieżawskiego, okazała się tu encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII, w której efekcie zwrócono się w stronę dzieła św. Tomasza; zaczęto

⁴⁶ Paragraf opracowany na podstawie S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia w dobie soboru*, 1995, s. 139–149.

je czytać, studiować i medytować. W końcu zaś zdano sobie sprawę, że nie należy utożsamiać myśli Tomasza z *tomizmem tomistów o przeróżnych tendencjach teologicznych i filozoficznych*.

S. Swieżawski wyodrębnia trzy zasadnicze tendencje w ramach współczesnego, szeroko rozumianego tomizmu. Tomizm tradycjonalistyczny, na przeciwnym biegunie neotomizm i pomiędzy tymi dwoma tomizm egzystencjalny. Jest to pewnego rodzaju uproszczenie, gdyż w wspomnianych trzech kierunkach nie wyczerpują się wszystkie tendencje tomizmu, ale to właśnie one – jak przypuszcza Swieżawski – występują najszerzej. Każdy z nich ma swoje zasługi, ale też mankamenty. *Trzy typy wierności, o których mówimy, mają z pewnością swoje zalety i swoje wady* – powiada Swieżawski. [...] *Zalety są zawsze tam, gdzie są poważne badania, autentyczne refleksja i uczciwe rozumienie tekstów*. Łatwo jednak popaść się w błędy.

Tomizm tradycjonalistyczny chce być wierny tradycji – stąd zaproponowana przez Swieżawskiego jego nazwa. Jego błąd polega na tym, że *zamyka się w metodzie scholastycznej, która nie jest dostosowana do ducha i potrzeb naszych czasów; bezpodstawnie zaprzecza twierdzeniu, że teraźniejszość tworzy wartości nie mniej autentyczne niż wartości dawne*. I jak podkreśla Swieżawski, zachowując wierność tradycji, szkole oraz opierając się bezkrytycznie na komentatorach (np. Kajetan), tomizm ten w najistotniejszych punktach oddala się od prawdziwego Tomasza. *W tomizmie pierwszego typu litera może łatwo zabić ducha*. Z diametralnie innym punktem widzenia mamy do czynienia w neotomizmie, który *doceniając pewne wartości w przeszłości, zasadniczo jednak szuka ich w teraźniejszości*. Przedstawiciele tej tendencji robią wszystko, by uwolnić się od zarzutu uprawiania scholastyki. W efekcie z tomizmu zostają tu tylko terminy, a Tomaszowi przypisuje się poglądy, które wcale nie są jego. *W ten sposób pragnienie dochowania wierności temu, co nowe, prowadzi do zasadniczej niewierności wobec tego, co dawne, a ściślej biorąc, wobec tego, co wieczne*.

Ostatnia, z trzech przywołanych tendencji w tomizmie, niekiedy określana mianem tomizmu egzystencjalnego, związana jest głównie z dziełem Gilsona i Maritaina. *Chce ona – z uznaniem pisze Swieżawski – całkowicie być „wierna rzeczywistości”, a co za tym idzie także rzeczywistości historycznej, dawnej i obecnej*. *Odpowiada ona na potrzebę wierności nie jakiemś abstrakcyjnemu świętemu Tomaszowi, który nigdy nie istniał, a który jest tylko fikcją stworzoną przez tzw. uczniów bądź kontynuatorów, lecz konkretnemu świętemu Tomaszowi [...]*. *Stara się więc ona pozostać wierna tekstom świętego Tomasza i tomistów, a nie szkole pojmowanej jako abstrakcja. [...]* *Stara się być wierna całościowemu świadectwu historii, w równej mierze historii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej, czy wreszcie czasów współczesnych*. *Novum* tej tendencji, zapoczątkowanej w XIX w., stanowi egzystencjalna wizja bytu.

Swieżawski zaznacza, że błędne jest przekonanie jakoby tomizm egzystencjalny został stworzony dzięki impulsom, jakie wyszły ze strony egzystencjali-

zmu. Problem jest w dwuznaczności terminu *egzystencja*. *Istnieć* czy *być* w przypadku egzystencjalizmu – wyjaśnia – oznacza przede wszystkim los ludzki. Tomaszowe zaś *esse* odpowiada aktowi bycia; każdy byt jest czymś będącym lub czymś istniejącym. *Wystarczy wziąć pod uwagę tę rozbieżność znaczeń, aby zdać sobie sprawę, że żaden z filozofów określanych potocznie wspólnym mianem egzystencjalistów nie mógł doprowadzić współczesnych tomistów do autentycznej interpretacji terminu „istnienie” u świętego Tomasza.*

Ośmielając się wyprowadzić wstępny wniosek, który wskazywałby na zbieżność myślenia i uprawiania filozofii S. Swieżawskiego z tzw. tomizmem egzystencjalnym, przytoczmy obszerniejszy fragment jego wypowiedzi, w którym powołując się na swoich francuskich mistrzów, zdaje się jednoznacznie wskazywać na swój filozoficzny status: „Miał rację Maritain, gdy mówił o Tomaszu jako o świętym proroczym, którego myśl dopiero po wielu wiekach będzie w pełni zrozumiana. Chodzi o nawrót do filozofii będącej dogłębną kontemplacją rzeczywistości. Nie lubię terminów *system*, *szkoła* – a więc i *tomizm*. Słusznie powiedział kiedyś Gilson, że św. Tomasz nie był tomistą! Trzeba było przejść przez wszystkie – jakże nieraz bolesne! perypetie filozofii w epoce średniowiecznej, nowożytnej i najnowszej, aby dojść do kontaktu z tym, co najistotniejsze w filozofii i teologii Tomasza”⁴⁷.

CZY DZIŚ TRZEBA BYĆ TOMISTĄ?

Pytanie, czy trzeba być tomistą, jest jednocześnie pytaniem o wartość tomizmu – jako nauki wypracowanej przez Tomasza z Akwinu, czy raczej jej ducha – dla współczesnego człowieka. S. Swieżawski, próbując w przenośni przedstawić zasadnicze atuty tego tomizmu, powołuje się na obraz drzewa, które *korzeniem wrosło w ziemię, a koroną w niebo*. Tomizm ukazany jest więc jako realistyczna metafizyka niezasklepiająca się w swoich teoriach przed wymiarem transcendentnym. A przecież *dzisiejszemu człowiekowi trzeba ideału mocnego i żywotnego* – akcentuje Swieżawski – *ideału sięgającego do konkretnej, zmysłowodostrzegalnej rzeczywistości aż ku szczytom tego, co najrealniejsze, ale niewidzialne*⁴⁸. Tak więc tomizm poprzez swoje poznanie przyrodzone, zakotwiczone w empirii zmysłowej, prowadzi nas do wiedzy o człowieku, o świecie, o Bogu a w konsekwencji do *przedsionków pełnej mądrości*. „Nie jest on bujającą w oparach aprioryzmu metafizyką idealistyczną ani eliminującą zasadniczą odrębność tego, co duchowe, koncepcją materialistyczno-pozytywistyczną – ani też nie kryje w sobie postawy sceptycznej, spychającej wszelką metafizykę do rzędu problemów pozornych”⁴⁹.

⁴⁷ S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo...*, s. 31.

⁴⁸ S. Swieżawski, *Wiecznie aktualne wartości tomizmu*, w: *Rozum...*, s. 191.

⁴⁹ Tamże.

Filozofia Tomasza w wielu punktach nosi znamiona arystotelesowskiej zasady *złotego środka*. Z całą pewnością dotyczy to dwóch najbardziej nas interesujących jej dziedzin: metafizyki (o czym powyżej wspomniałem) oraz antropologii. W teorii człowieka Tomasz z Akwinu odcina się zarówno od skrajnego spirytualizmu, jak i skrajnego materializmu. Przewyciężając obie skrajności, ukazuje nam *ideal pełnego i jednolitego człowieka*. Można więc mówić, w przypadku natury ludzkiej, o monolicie sprzęgającym w sobie element duchowy i materialny⁵⁰. Swieżawski zaznacza, że w Tomaszowej koncepcji człowieka związek między duszą a ciałem jest w ostatecznym rozrachunku związkiem *ad melius anime*⁵¹.

Dla S. Swieżawskiego w filozofii oczywiście najważniejsza jest prawda, dlatego podkreśla [...] *nie ma już powodów, by naśladować św. Tomasza bardziej niż jakiegokolwiek innego filozofa, który dojrzał jakąś prawdę*⁵². Jest to przekonanie zgodne z myśleniem Swieżawskiego, który wskazuje na wolność w uprawianiu filozofii jako na podstawowy czynnik generujący jej autentyczny rozwój⁵³. Nie można więc mówić o wolności w filozofii, jeśli ona jest odgórnie narzucana jako ta najwłaściwsza, gdy czyni się z niej ideologię, jak to miało miejsce chociażby w przypadku właśnie tomizmu⁵⁴. „Wszelka wiedza i wszelka mądrość musi być zawsze owocem wolności”⁵⁵. W podobnym duchu wypowieda się cytowany przez Swieżawskiego – Jacques Maritain: „W filozofii nie powinno się być ani augustynistą, ani tomistą, ani kantystą, ani heglistą... lecz filozofem. Jednakże – jak z całą mocą zaznacza Swieżawski – skoro filozofia jest kontemplacją bytu, skoro byt jest tym, co istnieje, skoro wizja bytu u świętego Tomasza jest właśnie egzystencjalna, to w takim razie trzeba być tomistą, aby być filozofem”⁵⁶.

Swieżawski, próbując doprecyzować stwierdzenie mówiące o tym, że trzeba być tomistą, przestrzega przed wpadaniem w *kult mistrza*. Nie chodzi tu również o studiowanie Tomasza tylko z historycznego punktu widzenia – trzeba również śledzić współczesne ewolucje tomizmu. Do spuścizny *philosophia perennis* nie należą bowiem pisma Tomasza, ale ich *duch*. *Tym, co naprawdę ważne, nie jest*

⁵⁰ Por. tamże, s. 190.

⁵¹ S. Swieżawski, *Owoce kontemplacji...*, s. 29.

⁵² S. Swieżawski, *Filozofia w dobie...*, s. 156.

⁵³ Swieżawski na uprawianie filozofii patrzy pod kątem wolnego poszukiwania prawdy metafizycznej; kontemplacji rozpatrywanych partii rzeczywistości, kontemplacji zupełnie bezinteresownej i pozbawionej bezpośredniej użyteczności. Por. S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, w: *Istnienie...*, s. 34–35.

⁵⁴ „U schyłku średniowiecza *Christianitas* [...] obrała sobie tomizm za ideologię. Było to krzywdą dla św. Tomasza i tomizmu, że przestał być szukaniem prawdy i jej kontemplowaniem, tylko stawał się zespołem dyrektyw, mających rzekomo zapewnić posiadanie prawdy”, S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 56.

⁵⁵ S. Swieżawski, *Człowiek...*, s. 75.

⁵⁶ S. Swieżawski, *Filozofia w dobie...*, s. 156.

*osoba świętego Tomasza i wierność literze jego pism, lecz wierność „typowi filozofii”, który on reprezentuje*⁵⁷.

Często propaguje się opinie ukazujące tomizm jako rodzaj myślenia, który wyobcowuje człowieka z codziennego życia. Kontempluje, zachwycą się, rozważa, ale daleko jest od nędzy ludzkiej. Na te opinie powołuje się również Swieżawski – wykazuje jednak ich niezasadność. Jego riposta zdaje się nie wymagać żadnego komentarza: „[...] najlepszą odpowiedzią na zarzut wyobcowania są ludzie, którzy zostali uformowani przez filozofię, teologię i mistykę obiektywistyczną, Tomaszową. Przecież Władysław Kornilowicz, Jacques Maritain, Charles Journet, René Voillaume – to wszystko ludzie w taki sposób ukształtowani. I czyż nie jest straszliwą krzywdą powiedzieć o nich, że są nieczuli na biedy świata? Odpowiedzią ks. Kornilowicza na taki zarzut było, że wybrał pracę właśnie w Laskach⁵⁸, a nie gdzie indziej. Zresztą filozofia nie jest przeznaczona do tego, żeby się zajmowała bezpośrednio sprawami, które stanowią kłębówisko ludzkich nieszczęść, ale ma tak uformować człowieka, ażeby był wrażliwy na całą rzeczywistość. Zarzut nieczułości na biedy świata odnosi się do jakiejś bardzo głębokiej deformacji tomizmu, a nie do pełnej i autentycznej myśli Tomasza”⁵⁹. Odradzający się tomizm, uprawiany w duchu nauki Tomasza z Akwinu, nie dystansuje się zatem od człowieka, od znajomości deptanej i poniewieranej dziś natury ludzkiej, ale *zmierza ku najgłębszym potrzebom człowieka i w tym właśnie cała jego wielkość, cała wartość dla chwili obecnej i dla wszystkich czasów*⁶⁰.

Podstawowym argumentem, domagającym się w filozofii Tomasza aktywności człowieka ponad płaszczyznę czysto teoretyczno-filozoficzną, jest jego teoria przyczyn. Przyczyną pierwszą – jak Tomasz relacjonuje Swieżawski – jest Bóg. Ale to przyczyny wtórne, głównie człowiek, odpowiedzialne są za skutki, jakie wywołują. „W ten sposób św. Tomasz poucza człowieka o jego godności twórcy, pracodawcy, planisty i realizatora. To od niego samego zależy jego przyszłość, regres lub rozwój ludzkości i jej kultury, postęp materialny i duchowy w świecie i w Kościele, sprawiedliwość i pokój, otwarcie na innych i dialog... Bóg złożył w ręce człowieka ogromną władzę przyczyny wtórnej, najdoskonalszej i najskuteczniejszej z przyczyn znanych nam w świecie dostępnym naszemu poznaniu. Szanując autonomię swego najwyższego ziemskiego stworzenia, nie działa zamiast niego. Jaka inna filozofia – retorycznie pyta Swieżawski – zachowując swój charakter spirytualistyczny i teistyczny, w bardziej władczy sposób domaga się od człowieka zaangażowania w życie *światowe i pozaświatowe?*”⁶¹

⁵⁷ Por. tamże, s. 148 i 156.

⁵⁸ W Laskach koło Warszawy zlokalizowany jest ośrodek dla dzieci ociemniałych.

⁵⁹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo...*, s. 58.

⁶⁰ Por. S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne...*, s. 192.

⁶¹ S. Swieżawski, *Filozofia w dobie...*, s. 154.

Źródeł filozofowania Tomasza – cechującego się otwartością, odwagą i jasnością myślenia – Swieżawski doszukiwał się m.in. w jego pierwszej formacji umysłowej, jaką otrzymał w Neapolu – kwitnym centrum intelektualnym, mającym być przeciwwagą kościelnej stolicy teologicznej, którą był Paryż. Szerokość horyzontów i zrozumienie dla wielu spraw ludzkich to główne rysy jego życiowej postawy⁶². „Święty Tomasz [...] szukał porozumienia, tego, co wspólne, co łączy, co pozwala się zrozumieć wzajemnie, szukał i budował pomosty. Jest to postawa ogromnie ważna w filozofii, w religii, w polityce, w kulturze, w obyczajach. Dlatego myśl św. Tomasza jest wciąż profetyczna”⁶³ – kończy jeden ze swoich wywiadów prof. Swieżawski.

⁶² Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura...*, s. 47–48.

⁶³ S. Swieżawski, *Jak piękno...*, s. 25.

ADAM WĄTRÓBSKI
Warszawa

KATEGORIA „WOLNOŚCI OD” I „WOLNOŚCI DO” W INTERPRETACJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina
z Deklaracją *Dignitatis humanae*¹

WSTĘP

Celem niniejszego przedłożenia jest próba rekonstrukcji rozumienia terminów „wolności pozytywnej” („wolności do”) i „wolności negatywnej” („wolności od”) w myśli Ericha Fromma oraz rozważaniach Isaiaha Berlina (tj. zestawienie formalnych aspektów ujęć tych terminów). Kolejnym krokiem będzie próba odniesienia tych pojęć do zagadnienia wolności religijnej, które stało się przedmiotem wypowiedzi Soboru Watykańskiego II w Deklaracji *Dignitatis humanae*.

Nie jest zamierzeniem autora rekonstrukcja całości refleksji Fromma czy Berlina na temat wolności ani odnalezienie miejsca pojęć wolności negatywnej i pozytywnej w ich rozważaniach, pomijam ponadto problem wolnej woli, determinizmu, indeterminizmu. Głównym przedsięwzięciem bowiem będzie „zapożyczenie” tych pojęć, którymi Fromm i Berlin posługiwali się do wyjaśniania problemu wolności politycznej, konstrukcji teorii liberalnych, rozważań dotyczących mechanizmów ucieczki od wolności itp., i użycie ich do analizy interesującego nas zagadnienia.

Sądzę, że zastosowanie tych pojęć do problemu wolności religijnej może się przyczynić do lepszego zrozumienia tego ważnego zagadnienia.

W dalszym ciągu pracy, w celu pogłębienia refleksji nad zagadnieniem wolności religijnej, spróbuję porównać stanowisko Kościoła, przedstawione w *Dignitatis humanae*, z poglądami Fromma i Berlina w interesującej nas kwestii.

¹ Artykuł jest pracą proseminaryjną napisaną na proseminarium z filozofii Boga i religii prowadzonym przez ks. dra Sławomira Szczyrbę w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2002/03.

I. PREZENTACJA POGLĄDÓW I. BERLINA I E. FROMMA

W tej części pracy przedstawię najpierw znaczenia terminów „wolność od” i „wolność do”, jakie można wyłuskać z refleksji I. Berlina i E. Fromma.

1.1. Stanowisko I. Berlina

Prezentację rozumień interesujących nas terminów rozpocznę od przedstawienia myśli I. Berlina na temat negatywnego rozumienia wolności.

1.1.1. Charakterystyka pojęcia wolności negatywnej

Berlin pojęcie wolności negatywnej łączy z wpływem, jaki mają zewnętrzne (i nie tylko) wobec podmiotu czynniki, które modyfikują (ograniczają) swobodę jego działania. Jest ona tym większa, im większą autonomicznością obdarzona została jednostka, i tym bardziej ograniczona, im znaczniejszy jest wpływ czynników, przez które podmiot jest jej pozbawiany. Ten wymiar wolności zależy od tego, jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot ma całkowitą swobodę działania według własnej woli, od tego jak wiele dróg jest przed nim zamkniętych i ile jest przeszkód, które stoją na drodze do realizacji zamierzonych przez niego działań. Owe czynniki ograniczające mogą przybierać rozmaite postaci. To, że pewien wybór nie może stać się udziałem jednostki, może być spowodowane ingerencją państwa, społeczeństwa, może to być konsekwencja działania, ograniczenia lub nieudolności samej jednostki².

Rozumienie wolności negatywnej w myśli Berlina uległo ewolucji na skutek krytyki tego ujęcia, którą wysunęli komentatorzy myśli liberała. Pierwotnie Berlin przez wolność negatywną rozumiał „brak przeszkód w urzeczywistnianiu ludzkich pragnień, z przestrzenią, w której obrębie człowiek może robić to, co chce”³. Takie ujęcie uległo modyfikacji, gdyż wysunięto (słuszną jak się wydaje sugestię), że istnieje możliwość urzeczywistnienia tego wymiaru wolności przez wyzbycie się pragnień, a nie przez realizację woli jednostki. Zauważa Berlin, że: „Gdyby stopień wolności był funkcją spełniania pragnień, mógłbym zwiększyć mą wolność równie skutecznie eliminując pragnienia, co zaspokajając je, mógłbym uczynić ludzi (także siebie) wolnymi, warunkując ich tak, by porzucili swe pierwotne pragnienia, których nie zamierzałbym zaspokajać”⁴. W efekcie, więc rozumienie wolności negatywnej oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć, zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych

² Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 26–27.

³ Zob. tamże, s. 28.

⁴ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 2001, s. 34.

wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie⁵. Berlin wskazuje również na czynniki wyznaczające stopień, w jakim jednostka osiągnęła wolność negatywną, są to: liczba otwartych możliwości, łatwość lub trudność wykorzystywania każdej z nich, znaczenie każdej z tych możliwości w planie życiowym jednostki, stopień ich otwarcia i zamknięcia wskutek celowych działań ludzkich, oszacowanie wartości różnych możliwości przez jednostkę i przez społeczeństwo, w którym ona żyje⁶.

1.1.2. „Wolność podstawowa” jako warunek konieczny wolności

Berlin przedstawia wolność negatywną jako jedną z wartości, które mogą odgrywać istotną rolę w życiu człowieka, zauważa jednakże, że nie jest ona zbyt cenna, gdy jednostka nie ma zapewnionego pewnego minimum wolności⁷. Myśl ta przybiera nawet bardziej zdecydowany charakter, gdy ową „wolność podstawową” przedstawia się jako warunek nieodzowny wolności negatywnej.

Podobnie rzecz się ma w przypadku wolności pozytywnej. Niewielką wartość bowiem przedstawia np. możliwość dowolnego korzystania z wytworów kultury (zagwarantowana prawnie), gdy ograniczenia uniemożliwiają jednostce dokonywanie wyborów – jest tutaj mowa o psychologicznym wymiarze wolności podstawowej. Drugi jej element stanowi minimum wolności w korzystaniu z dóbr materialnych, jak słusznie zauważa Berlin: „Od ludzi, którzy nie mają dość pożywienia, opału odpowiedniego schronienia, którym nie zapewniono minimum bezpieczeństwa, trudno oczekiwać, że będą się zajmować wolnością umów czy prasy”⁸.

1.1.3. Charakterystyka pojęcia wolności pozytywnej

Ten wymiar wolności łączy się z możliwościami, które są udziałem jednostki, z rozstrzygnięciami dotyczącymi tego, kto rozporządza jednostką, na jakiej podstawie to czyni, jakim dysponuje prawem. Do oszacowania, w jakim stopniu jednostka jest wolna w sensie pozytywnym, mogą posłużyć odpowiedzi na pytania: „Co, lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”, „Czy ja sam kieruję sobą, czy inni mną rządzą?”, „Jeśli tak, to jakim prawem, na jakiej podstawie?”⁹.

Odpowiedzi na powyższe pytania, a co za tym idzie Berlinowskie rozumienie terminu „wolność pozytywna”, pozostają w ścisłym związku z zajmowanym

⁵ Zob. tamże, s. 35.

⁶ Zob. tamże, s. 191.

⁷ Por. B. Polanowska-Sygułska, dz.cyt., s. 31.

⁸ I. Berlin, dz.cyt., s. 38.

⁹ Por. B. Polanowska-Sygułska, dz.cyt., s.26.

przez niego stanowiskiem liberalnym. Berlin sądzi bowiem, że „u podłoża »wolności do« leży ideał samorealizacji, autonomii jednostki”¹⁰, która chce być swoim własnym panem, podmiotem, a nie przedmiotem, która chce określać własne cele i kierunki działania i dążyć do ich realizacji.

Koncepcja wolności pozytywnej łączy się z istnieniem dwóch autonomicznych sił, natur, które wyznaczają cele jednostki. Berlin, czerpiąc z dorobku Kanta, adoptując jego terminologię, siły te nazywa „ja prawdziwym”, oraz „ja empirycznym”¹¹. Owo „ja prawdziwe” utożsamia się z wyższą naturą człowieka, siłą dążącą do prawdziwej realizacji, Berlin powiada, że: „Ta panująca część naszej osobowości bywa rozmaicie identyfikowana: z rozumem, z »wyższą naturą«, z racjonalnym dążeniem do celów odległych, z moją »prawdziwą«, »idealną«, bądź »autonomiczną« osobowością albo z tym, »co we mnie najlepsze»”¹².

„Ja empiryczne” zaś, to „irracjonalne impulsy, nie kontrolowane pragnienia, »niższa natura«, dążenie do natychmiastowych przyjemności, »empiryczna« albo »heteronomiczna« osobowość, poddająca się każdemu porywowi pragnienia i namiętności, wymagająca surowej dyscypliny, jeśli kiedykolwiek ma dorosnąć do swej »prawdziwej« natury”¹³.

Berlin upatruje zatem osiągnięcie pełnej wolności pozytywnej w realizacji własnej woli jednostki, która wyraża się poprzez podążanie za głosem „ja prawdziwego”.

1.2. Stanowisko E. Fromma

O ile I. Berlin rozumiał wolność raczej jako sposobność działania, a nie samo działanie, możliwość działania, a niekoniecznie jej dynamiczne urzeczywistnienie, o tyle E. Fromm rozumie wolność jako spontaniczną, racjonalną aktywność całej zintegrowanej osobowości. Jednakże aspekt formalny rozstrzygnięć Fromma, dotyczących wolności pozytywnej i negatywnej, jest w dalekim stopniu uboższy od ustaleń Berlina, autor pozostaje przy ich bardziej intuicyjnym rozumieniu i skupia się na merytorycznym aspekcie omawianych przez siebie zagadnień.

1.2.1. Frommowska „wolność od”

E. Fromm rozumie „wolność negatywną” jako niezależność od instynktów, jako możliwość podejmowania niezdeterminowanych, świadomych działań, wolnych od przymusu i mechanizmów dziedziczenia, akcentuje psychologiczny wy-

¹⁰ Tamże, s. 36.

¹¹ Zob. I. Berlin, dz.cyt., s. 192 nn.

¹² Jest to kantowska „nadmysłowa istota” (*übersinnliches Wesen*).

¹³ Zob. I. Berlin, dz.cyt., s. 193.

miar wolności. Rozróżnia ponadto dwie grupy czynników, od których jednostka może być wolna: autorytety zewnętrzne, takie jak państwo czy Kościół, oraz wewnętrzne (jego zdaniem nie w wystarczającym stopniu brane pod uwagę) np. hamulce, przymusy, lęki¹⁴.

Tym zaś, co w przeszłości zniewalało człowieka i hamowało jego rozwój (a więc ograniczało jego wolność od), były pierwotne więzi między człowiekiem a przyrodą (ożywioną i nieożywioną), które wynikały z niedostatecznego stopnia ucywilizowania człowieka i uniemożliwiały owocne posługiwanie się rozumem i krytyczny namysł¹⁵.

1.2.2. Frommowska „wolność do”

Wolność pozytywną jednostka zdobywa, według Fromma, dzięki swej czynnej i niezależnej roli, jaką ma odgrywać w życiu politycznym. Ten typ wolności osiąga jednostka poprzez świadomą działalność zintegrowanej osoby. Wolność ta staje się udziałem jednostki, która przechodzi do jej posiadania od wolności negatywnej. Myśl Fromma można wyrazić następująco jednostka: zrzucając zniewalające brzemie (uzyskując wolność negatywną), coraz bardziej dojrzewa do podejmowania dojrzałych działań (do uzyskania wolności pozytywnej), a niemożność tego przejścia staje się przyczyną próby ucieczki od wolności, co owocuje powstaniem mechanizmów ucieczki. Te zaś, to procesy psychiczne bądź społeczne, które coraz bardziej alienują jednostkę, uniemożliwiając jej osiągnięcie samorealizacji.

2. ZASTOSOWANIE POJĘĆ WOLNOŚCI POZYTYWNEJ I WOLNOŚCI NEGATYWNEJ DO ANALIZY ZAGADNIENIA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ PRZEDSTAWIONEJ W *DIGNITATIS HUMANAЕ*

W tej części pracy postaram się najpierw spojrzeć na zagadnienie wolności religijnej w świetle pojęć wolności, którymi posługiwali się Berlin i Fromm. Spróbuję odnieść się do pewnego rozumienia wolności religijnej, jakie zawiera Deklaracja *Dignitatis humanae*.

2.1. Wolność religijna z Berlinowskiej perspektywy

2.1.1. Wolność religijna a Berlinowska wolność pozytywna

Jak już powiedziano wyżej, Berlin przy konstrukcji pojęcia wolności pozytywnej wyraźnie pozostawał pod wpływem koncepcji i terminologii I. Kanta.

¹⁴ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1994, s. 111.

¹⁵ Zob. tamże, s. 50.

Jednym z istotnych w naszej analizie ustaleń Berlina jest poczyniona przez niego uwaga, że znaczenie terminu „ja prawdziwe” może być rozmaicie rozumiane („prawdziwe ja” można pojmować jako coś szerszego niż jednostka [w zwykłym znaczeniu tego słowa], jako społeczną całość, której elementem bądź aspektem jest jednostka: może to być plemię, rasa, wspólnota wyznaniowa, państwo, wielkie społeczeństwo żywych, umarłych i jeszcze nie narodzonych). Oczywiście, możliwość tak rozbieżnych interpretacji okazuje się brzemienna w kłopotliwe konsekwencje, obejmujące rozstrzygnięcia dotyczące ontycznej struktury świata, czy komplikacje w obrębie antropologii. Czymś bowiem zupełnie innym jest ujmowanie „ja prawdziwego” jako jednego z elementów współkonstituujących jednostkę, od rozumienia owej „struktury” jako jakiejś ponad-osobowej, społecznej siły.

Niemniej ta sugestia Berlina otwiera pole innych jeszcze możliwości interpretacyjnych. Można bowiem przez „ja prawdziwe” rozumieć obiektywną prawdę o rzeczywistości albo naturę rzeczy, to zaś pozwala na rozumienie podążania za coraz bardziej rozpoznawaną prawdą religijną jako postulatem natury rzeczy. Takie rozumienie wychodziłoby naprzeciw rozumienia wolności religijnej proponowanej przez soborową Deklarację *Dignitatis humanae*. W takim wypadku to obiektywna Prawda („Ja prawdziwe”) byłaby motorem napędzającym ludzkie działanie. To Ona, będąc „Ja – Prawdą”, pozwalałaby na pełne osiągnięcie wolności pozytywnej (takie rozumowanie jest jednak powiązane z niebezpieczeństwem popadnięcia w myślenie bliskie filozofii procesu).

Wyżej zaproponowane rozumienie „ja prawdziwego”, jest tylko jednym z możliwych, można je rozumieć również jako porządek rzeczy ustanowiony przez Boga (obejmujący zarówno sferę przyrody, jak i rzeczywistość nadprzyrodzoną). W takim wypadku realizacja postulatów „ja prawdziwego” (a co za tym idzie osiągnięcie wolności pozytywnej) będzie możliwe do uzyskania poprzez działanie zgodne z samą naturą rzeczywistości, odczytaną przez jednostkę.

Kolejnym z możliwych do utrzymania interpretacji „ja prawdziwego” jest odczytanie go zgodne z pierwszą intuicją przedstawioną nam przez Berlina, można bowiem rozumieć je jako wyższą część jaźni i widzieć w realizacji jego postulatów drogę do pełnego osiągnięcia wolności pozytywnej, wtedy jednak trzeba by uznać, że to, co dyktuje nam „ja prawdziwe”, musi pozostawać w zgodzie z prawdą obiektywną ustanowioną przez Boga.

Jakkolwiek jednak chcielibyśmy interpretować „ja prawdziwe” (i za pomocą tego pojęcia budować koncepcję wolności pozytywnej, jak to uczynił Berlin) chcąc się nim posłużyć do pogłębienia rozumienia treści *Dignitatis humanae*, pewne jest, że pozostaje ono czymś pierwotniejszym od rozstrzygnięć dokonywanych przez jednostkę, zastanym, wpisanym w strukturę rzeczywistości. Co więcej, dywagacje na ten temat sprawiają, że należy stawiać pytanie, czym (kim?) jest owa Prawda, która staje się przedmiotem poszukiwań jednostki, która kieruje jednostką, wyznaczając jej kierunek działań i poszukiwań. Trzeba jednak zwrócić

uwagę na fakt, że posługiwanie się pojęciem „ja prawdziwego” może powodować niebezpieczeństwo błędnego odczytania intencji autorów *Dignitatis humanae*.

2.1.2. Wolność religijna a Berlinowska wolność negatywna

Berlin analizuje zgubne skutki przymuszania człowieka, narzucania mu woli cudzej, czyli zmuszania w imię „ja prawdziwego”, mimo faktu, że niższe „ja empiryczne” nie rozpoznało słuszności postulatów „ja prawdziwego”. Model ten posłużyć może do opisu mechanizmu narzucania się władzy totalitarnej, gdy za „ja prawdziwe” będzie się uznawać np. siły społeczne, konieczność dziejową itp. Może on również przyczynić się do pewnego poszerzenia rozumienia wolności w sensie religijnym.

Dignitatis humanae odrzuca możliwość takich ingerencji, niezależnie, którą z wyżej zaproponowanych interpretacji „ja prawdziwego” uznamy za obowiązującą, zawsze wolność religijna w sensie pozytywnym będzie możliwa do osiągnięcia tylko pod warunkiem dobrowolnego i niczym niewymuszonego uznania przez „ja empiryczne” postulatów „ja prawdziwego”. Można zatem powiedzieć, że w tym wypadku wolność negatywna, jest warunkiem wolności pozytywnej.

Refleksja nad myślą Berlina pozwala zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt zagadnienia wolności religijnej. Przyjrzyjmy się następującemu stwierdzeniu: „Wszelako »pozytywna« koncepcja wolności jako władania samym sobą, sugerująca wewnętrzne rozdarcie jednostki, łatwiej się w rzeczy samej – zarówno na gruncie historii, doktryny, jak i praktyki – godziła z tym rozszczepieniem osobowości na dwie strony: z jednej transcendentny i suwerenny nadzorca, z drugiej empiryczny kłębek pragnień i namiętności, które trzeba trzymać na wodzy i poskramiać”. Można tę wypowiedź analizować, zestawiając, szczególnie pod kątem postulatów ciągłego rozpoznawania prawdy i wzrastania w niej, z określeniem wolności religijnej zaproponowanym przez *Dignitatis humanae*. Deklaracja zawiera stwierdzenie (p. 3): „Każdy ma obowiązek, a stąd też i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej, [...] skoro prawda została rozpoznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem”¹⁶.

Wiadomo skądinąd, że trwanie w prawdzie i coraz głębsze jej poznawanie prowadzi do coraz pełniejszego podporządkowania niższych władz duszy (którym w myśli Berlina odpowiada „ja empiryczne” władzom wyższym – „ja prawdziwemu”). Widać, że dokument soborowy nie poprzestaje jedynie na określeniu warunków koniecznych, które umożliwią jednostce dokonanie wyboru jej przekonań religijnych, ale uwzględnia również moment coraz pełniejszego rozpoznawania prawdy i okoliczności, w jakich jednostka pogłębia znajomość rozpoznawanej prawdy (wskazując na wspólnoty religijne i rodzinę).

¹⁶ Deklaracja o wolności religijnej, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 416.

2.1.3. Wolność religijna a wolność podstawowa

Tytułem dygresji, słusznie jest zauważyć, że warunek konieczny zaistnienia jakiegokolwiek wolności, jakim jest wolność podstawowa, musi być spełniony również dla wolności religijnej, czego wyrazem może być fakt, że Kościół w swoim nauczaniu¹⁷ zauważył np. konieczność obrony prawa do posiadania dóbr prywatnych.

2.2. Wolność religijna z Frommowskiej perspektywy

2.2.1. Wolność religijna a „wolność negatywna”

Podobnie jak E. Fromm, autorzy *Dignitatis humanae* posługują się terminem „wolność od” przy formułowaniu warunków niezbędnych do zrealizowania wolności religijnej, takich jak, wolność od zewnętrznego przymusu ze strony poszczególnych ludzi czy zbiorowisk społecznych, wolność od ingerencji w publiczne wyznawanie wiary czy tworzenie stowarzyszeń religijnych. Można zatem powiedzieć, że autorzy *Dignitatis humanae* dobrze znają rolę, jaką odgrywa wolność w takim ujęciu na płaszczyźnie społecznej.

Nauka zawarta w *Dignitatis humanae* o wolności w jej rozumieniu odnoszącym się do jednostki różni się jednak od refleksji Fromma. W soborowej deklaracji akcentuje się fakt, że wolność religijna (również w jej rozumieniu negatywnym) „jest zakorzeniona w samej godności osoby ludzkiej”, *Dignitatis humanae* odnosi się do wartości wpływającej wprost z refleksji nad najbardziej pierwotną, ogólną strukturą rzeczywistości. Każde naruszenie wolności religijnej będzie zatem (w rozumieniu *Dignitatis humanae*), uwłaczaniem godności ludzkiej (por DH 2). Fromm natomiast nie wglębia się w istotę natury ludzkiej i wolność od (w wymiarze indywidualnym) sprowadza do mechanizmów psychicznych, bądź psycho-społecznych.

2.2.2. Wolność religijna a „Wolność pozytywna”

Zauważyć należy, że Fromm przez wolność pozytywną rozumiał pewien proces, w którym jednostka staje się coraz bardziej zintegrowana, wewnętrznie spójna, a podejmowane przez nią działania są coraz mniej spontaniczne i instynktowne. Według Fromma „wzrastanie w wolności pozytywnej” decyduje o dojrzałości jednostki.

Podobnie sprawa coraz pełniejszej wolności religijnej jest widziana w *Dignitatis humanae*, prawo do niej jest uznawane za jedno z nienaruszalnych praw

¹⁷ Zob. Encyklika Leona XIII, *Rerum novarum*.

człowieka, a jednostka, której umożliwiono praktykowanie religii (zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym) prawidłowo, dąży do osiągnięcia doskonałości poprzez rozpoznanie swoich obowiązków nałożonych na nią przez Boga i realizację Jego woli (por. DH 6).

Oczywiście między poglądami Fromma a stanowiskiem wyrażonym w *Dignitatis humanae* istnieje zasadnicza różnica, otóż o ile w refleksji Fromma cel jednostki stanowi samorealizacja, o tyle w *Dignitatis humanae* jądro problemu wolności religijnej to zagadnienie posłuszeństwa rozpoznanej woli Bożej. Posłuszeństwo jest tu widziane jako droga do wolności.

3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA A REFLEKSJE BERLINA I FROMMA W TEJ SPRAWIE

Ponieważ Fromm i Berlin w sprawie wolności na płaszczyźnie religijnej mieli bardzo podobne poglądy, przedstawię je sumarycznie. Obaj liberałowie widzieli w religii czynnik raczej destruktywny, często uniemożliwiający jednostce życie w wolności. Sądzieli oni, że jest ona narzędziem zastraszenia, które służy do ucieмиężania niższych warstw społecznych (co może znajdować swoje uzasadnienie w fakcie, że obaj znajdowali się pod wpływem marksizmu), skłaniali się również do przekonania (szczególnie Fromm), że nakazy moralne zawarte w religii prowadzą jednostkę do zniewolenia w sensie psychologicznym. Obaj odrzucali klasyczne pojęcie Boga jako Najwyższej Prawdy (a z całą pewnością się od Niego dystansowali), a co za tym idzie, nie mogli dostrzec, że skutkiem rezygnacji z dążenia do poznawania prawdy i wypełniania woli Bożej jest zniewolenie, które jedynie pozornie, krótkotrwale i w ograniczonym zakresie może przybierać znamiona wolności.

Kościół natomiast w deklaracji *Dignitatis humanae* wyraża przekonanie, że chociaż do osiągnięcia wolności religijnej potrzebne są pewne warunki zewnętrzne (o czym była mowa w poprzednich paragrafach), to jednak warunkiem najistotniejszym, fundamentalnym w dążeniu człowieka do autentycznej wolności jest rozpoznane, uznane, i poprawnie przezeń przeżywane odniesienie do Boga.

4. PODSUMOWANIE

Zauważyć należy, że mimo ogromnej różnicy między poglądami Fromma i Berlina a stanowiskiem Kościoła pojęcia wolności pozytywnej i wolności negatywnej spełniają funkcję pomocną w analizie fenomenu wolności religijnej. Oczywiście nie są to narzędzia umożliwiające ukazanie istoty wolności religijnej, ale mogą się przyczynić do unaocznienia takich rzadziej stanowiących przedmiot refleksji filozofów warunków koniecznych przyznawania się do religii, jak np. wolność od społecznego nacisku na grupy religijne, wolność od nieuprawnionych ingerencji pań-

stwa w sprawy religijne, wolność do swobodnego przekazywania wiedzy religijnej, do publicznego wyrażania przekonań religijnych itp.

Myśliciele liberalni, których refleksja była inspiracją do napisania tego szkicu, skupiali swoją uwagę na wolności negatywnej. W tak rozumianej wolności upatrywali szczególną wartość. Wolność w rozumieniu przedstawianym w *Dignitatis humanae*, o ile można ją charakteryzować przy użyciu pojęć proponowanych przez Berlina czy Fromma, będzie zdecydowanie bliższe wolności w sensie pozytywnym, a jej urzeczywistnienie jednostka będzie osiągać przez dobrowolne poddanie się prowadzeniu przez rozpoznaną Prawdę.

Ryszard Dyoniziak, *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, ss. 135.

Badanie sondażowe, poza swoją oficjalną funkcją poznawczą, często staje się narzędziem manipulacji społecznej. Czy sondaże są potrzebne? Jaką rolę odgrywają w życiu społeczeństwa? Czy sondaże bardziej są potrzebne społeczeństwu, czy grupom politycznym? Czy sondaże mogą ułatwiać manipulowanie społeczeństwem i demokracją? Co sądzą o sondażach sami socjologowie? Jak są fałszowane opinie badanych oraz jak się przygotowuje wyniki badań? Na te i wiele innych pytań odpowiada książka prof. dr hab. Ryszarda Dyoniziaka *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*.

Profesor Ryszard Dyoniziak jest absolwentem Uniwersytetu Warszawskiego. Przez wiele lat był kierownikiem Katedry Socjologii Akademii Ekonomicznej w Krakowie. Wykładał w Niemczech, w Stanach Zjednoczonych i Hiszpanii. Opublikował ponad 300 prac naukowych oraz książki m.in.: *Młodzieżowa podkultura* (b.m.w.), *Socjologia systematyczna w zarysie* (Kraków 1993), *Patologia życia gospodarczego* (Kraków 2001), *Postacie miłości: przeobrażenia obyczajowe w Europie Zachodniej i w Polsce* (Kraków 1995), *Współczesne społeczeństwo polskie* (Warszawa 1980).

Postawiony w omawianej książce problem w naszej polskiej często pogmatwanej i skomplikowanej sytuacji jest szczególnie aktualny. Dlatego w swojej pracy, adresowanej do szerokiego kręgu czytelników, doświadczony socjolog pragnie ukazać, jak powstają sondaże, jakie są ich zasady, do jakich celów mogą być wykorzystywane przez władze, grupy polityczne i grupy interesów. Chodzi tutaj nie tylko o uświadomienie społeczeństwu, jak można nim manipulować i jak można się takim manipulacjom przeciwstawić oraz jakich nadużyć dopuszczają się także ci, którzy upowszechniają wyniki sondaży w środkach masowego przekazu, odpowiednio je interpretując, czy nawet fałszując do celów propagandowych, politycznych i ideologicznych. W minionych latach, ze względu na totalitarny charakter państwa wiele przedsięwzięć badawczych miało charakter utajniony. Po 1989 r. radio, prasa, telewizja zalewane są wynikami przeprowadzanych sondaży. Co to jest sondaż? Jak wyjaśnia autor: „Sondaż to szczególny sposób badania opinii/postaw, wartości, norm społecznych, aspiracji (przy pomocy wywiadów/rozmów) z konkretnymi ludźmi, najczęściej posiłkujący się z góry przygotowanymi kwestionariuszami (często utożsamianymi z ankietami)”. Możliwość wykorzystania sondaży do manipulacji społeczeństwem stała się oczywista wraz z osiągnięciami psychologii i socjologii, gdy okazało się, jak wielką doniosłość w wyjaśnianiu zachowań ludzi ma wykrycie znaczenia, jakie przywiązują oni do stwierdzeń i opinii innych, do wierzeń, tradycji, instytucji i wydarzeń. Okazało się, że przez odpowiednie nagłośnianie możliwe jest sztuczne kreowanie „autorytetów”, przez podanie określonych informacji o szansach wyborczych jakiegoś polityka czy partii można wywoływać zamierzony efekt na zasadzie „samospełniającego się proroctwa”. Bardzo wiele współczesnych zastosowań sondaży należy do dziedziny socjotechniki. Socjotechnika według prof. Dyoniziaka jest swoistą umiejętnością wywierania pożądanego wpływu na grupy i szersze społeczności stosownie do z góry zamierzonych celów przez dany ośrodek kierowniczy. Może być nim jakaś instytucja, grupa polityczna czy grupa interesów, a także placówka naukowa. Często mówi się o „inżynierii społecznej” lub o procesie „konstruowania jedności”.

A oto niektóre wybrane z książki profesora Dyoniziaka przykłady socjotechnicznej manipulacji sondażami:

1. Koncentrowanie się w badaniach sondażowych na sprawach nieistotnych (ciekawostki), a odwracanie uwagi od spraw o podstawowym znaczeniu dla społeczeństwa, np. niewydolność administracji, bezrobocie, zwalczanie przestępczości itp.
2. Narzucanie badanym swojej wizji problemu. Pytając np., jaki ma być Kościół?, podrzuca się ankietowanym kwestię, która nie interesuje większości społeczeństwa, natomiast jest istotna dla zwolenników „lewicy laickiej, którzy stanowią jedynie 0,5% społeczeństwa”.
3. Stereotypy przyjmowane w wielu badaniach dotyczących Kościoła zakładają sztuczne rozdzielanie rzekomo wyalienowanego Kościoła i osobno rozwijającego się społeczeństwa. A przecież Kościół jest nie tylko integralną częścią tego społeczeństwa, lecz jest instytucją, jak pisze nasz Autor, która zapewnia temu społeczeństwu narodową tożsamość. Dlatego, zupełnie wydumany jest „problem” wymuszania zmian w Kościele pod wpływem tego społeczeństwa, gdyż to nie społeczeństwo, ale małe grupki, mające zagraniczne wsparcie finansowe i logistyczne, usiłują coś wymusić na Kościele. Takie grupki jak zwolennicy New Age, wolnomyślicielstwa, ateistyczni intelektualiści, lewicowi działacze, członkowie grup anarchistycznych, usiłują narzucić dominującej większości wartości, wzory i normy niezakotwiczone ani w tradycjach ani w historii społeczeństwa.
4. W podobny sposób usiłuje się udowodnić spadek znaczenia Kościoła, obniżenie jego autorytetu. Wprost wymusza się negatywne odpowiedzi na pytanie: Czy Kościół dobrze służy społeczeństwu? Autor pyta: „Dlaczego nie pytano, czy nasze państwo dobrze służy społeczeństwu?” albo czy nasz system sądowniczy, tak wyrozumiały wobec aferzystów, członków mafii i międzynarodowych hochsztaplerów – dobrze służy społeczeństwu?
5. Wielu badaczy zakłada z góry istnienie związku między religijnością a nietolerancją, z góry zakłada się istnienie konfliktu między wiernymi a hierarchią kościelną lub odrzucanie przez wiernych norm moralnych głoszonych przez Kościół. Jak twierdzi prof. Dyoniziak, nie można dowolnie wybierać kilku spraw ważnych z punktu widzenia celów bieżącej propagandy, gdyż należy całościowo badać tak złożone i wielostronne zjawisko jak katolicyzm.
6. Realizacji celu założonego przez manipulatorów służy tak przemyślnie skonstruowana struktura pytań, że z góry można przewidzieć zasugerowaną pytaniem odpowiedź. Tak przeprowadzone sondaże służą wprost politykom zaangażowanym w walkę z Kościołem. Formuluje się często zarzut, że taka czy inna decyzja Kościoła nie uzyskuje aprobaty wiernych, a zapomina się, że religia katolicka, podobnie jak każda inna, z natury rzeczy musi stawiać wiernym wysokie wymagania. Słowo „popularność” nie jest adekwatne do takiego przedmiotu badań, jakim jest Kościół. Kościół nie może realizować kaprysów wiernych, lecz przedstawiać im trwale wartości. Bardzo często redakcje upowszechniające negatywne wyniki badań od wielu lat, niezmiennie „troszczą się” o właściwy stosunek wiernych do Kościoła katolickiego, a nie interesują się innymi wyznaniem czy sektami.
7. Bardzo często w publikowanych sondażach występuje błąd bezzasadnego porównywania, np. „Gazeta Wyborcza” pisze w jednej z relacji o *Kościele w dołku* (1995, nr 176). Realizując sondaż, usiłuje się tam porównywać tylko kilka instytucji zupełnie ze sobą nieporównywalnych. np. Polskie Radio, wojsko, TVP, rzecznika praw obywatelskich, policję, NIK, Kościół, Rząd, Sejm, Prezydenta. Należałoby porównywać Kościół katolicki z prawosławnym, z gminą żydowską itp. „Dlaczego więc przeprowadza się w sposób tak niekompetentny, nieprofesjonalny i kompromitujący w świetle naukowych zasad – sondaże?” – pyta Autor. „Chociaż aprobata dla Sejmu spada w wyższym stopniu niż aprobata dla Kościoła – w tytule napisano »Kościół w dołku«, a nie »Sejm w dołku«. Ta selektywna informacja ma nastawić widocznie czytelnika niekorzystnie wobec Kościoła katolickiego, podano ją więc w tytule komunikatu dużymi literami. Natomiast informacja o dużym spadku aprobaty dla Sejmu, Senatu, NIK-u i rzecznika praw obywatelskich – podana została małymi literkami i cyframi”.

8. Często w badaniach sondażowych występuje błąd wymuszania pożądanych skojarzeń oraz nieuprawnionych porównań i komentarzy. Zdaniem Autora: „W Europie nie ma drugiego kraju o tak szerokim poparciu dla Kościoła katolickiego, mimo zmasowanej ofensywy krytyki i dezinformacji, bezpośredniej (gdy wymienia się Kościół lub osobę prymasa lub papieża) i pośredniej (przy pomocy filmów o przeszłości chrześcijaństwa, książek o polityce Watykanu, o Jezusie Chrystusie i jego poprzednikach wywodzących się jakoby z Indii). Pełno jest w księgarniach wydawnictw antykościelnych, które muszą kosztować miliony dolarów i wiele milionów złotych, zalegają półki, nie ciesząc się większym zainteresowaniem. Co najmniej kilkadziesiąt gazet i czasopism wydawanych przez dziwne spółki polskie i zagraniczne (z Niemiec, Szwajcarii, a nawet Norwegii) albo zamieszcza różne krytyczne materiały, albo maksymalnie odwraca uwagę (głównie czytelniczek) od spraw religijnych, społecznych i narodowych”. W sytuacji kulturowej naznaczonej ciągłą presją i oddziaływaniem propagandy antykościelnej: „Katolicy czy ewangelicy na co dzień żyjący z niewierzącymi, w warunkach zmasowanego oddziaływania kosmopolitycznej, zamerykanizowanej kultury masowej, w otwartych społecznościach, po prostu nie mają szansy na konsekwentne przestrzeganie w swoim życiu osobistym i społecznym wszystkich zalecanych praktyk oraz zasad społecznej nauki Kościoła”.
9. Szczególnie bałamutnie, wykazuje Autor, wypadają badania sondażowe dotyczące religii i Kościoła dokonywane przez placówki komercyjne wyspecjalizowane w badaniach dotyczących funkcjonowania reklamy.
10. Książka prof. Dyoniziaka przynosi bardzo wiele wyjaśnień dotyczących manipulacji sondażami odnośnie do obrazu elit politycznych w Polsce, mechanizmu wyborów prezydenckich, przynosi także krytyczną ocenę wielu badań sondażowych prowadzonych i publikowanych za granicą, ukazuje także wzorcowe przykłady obiektywizmu badawczego.
11. Na szczególną uwagę zasługuje krytyczna ocena badań sondażowych, które realizują z góry przyjętą ideologiczną tezę o spadku religijności i wiary.
12. Kwestia ateizacji życia, prawda i fałsz w telewizji, badania na temat postaw religijnych to tylko niektóre z tematów, które w cennej pracy prof. Dyoniziaka zyskują kompetentne naświetlenie.

Powyższe uwagi nie są w stanie ukazać zasobu wiedzy zawartej w tej książce, nie pretendują także do jej kompetentnego przedstawienia. Stanowią jedynie zachętę do jej samodzielnego przestudiowania. Wszystkim osobom, które są zainteresowane wiedzą o procesach dokonujących się w świecie kultury zarówno o procesach realizujących się spontanicznie, jak też o działaniach zaprogramowanych i sterowanych praca prof. Dyoniziaka przynosi materiał niezwykle cenny.

ks. Waldemar Kulbat

Maria Teresa Romano, *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina e giurisprudenza*, Libreria Editrice Università Gregoriana, Roma 2000, ss. 247.

Jedną z nowości obecnie obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego jest z pewnością norma zawarta w kan. 1098 dotycząca podstępnego wprowadzenia w błąd. Norma ta, będąca jasną interwencją Prawodawcy pragnącego objąć opieką prawną osoby, które zwiedzone podstępem zmuszone zostały do dokonania wyboru współmałżonka w błędzie dotyczącym jakiegoś jego przymiotu, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, wywołuje jednak wiele merytorycznych dyskusji. Kwestią dyskusyjną jest bowiem nie tylko interpretacja pojęcia „przymiotu”, o którym mowa w kan. 1098 KPK, ale przede wszystkim problem pochodzenia samej normy: z prawa naturalnego czy jedynie z prawa pozytywnego? Problem pochodzenia tejsze normy związany jest z kolei z innym dotyczącym retroaktywności kanonu 1098 KPK, czyli

możliwości stosowania go również do małżeństw zawartych przed wprowadzeniem Kodeksu prawa kanonicznego w 1983 r., jak i do małżeństw akatolików zawartych zarówno przed, jak i po wprowadzeniu w życie tegoż Kodeksu.

Pozycja zatytułowana *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina e giurisprudenza*, której autorką jest Maria Teresa Romano, wychodzi naprzeciw oczekiwaniom tych, dla których norma zawarta w kan. 1098 brzmi tajemniczo i nieznanie. Pozycja ta jest bowiem próbą odpowiedzi na pytanie: kiedy, w jakich okolicznościach i w odniesieniu do kogo podstęp, którego przedmiotem jest jakiś przymiot mogący poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, stanowi tytuł nieważności małżeństwa?

Autorka podzieliła swoją monografię na cztery rozdziały.

Po wstępie, ukazującym aktualność problematyki podjętej w monografii, w rozdziale I Autorka próbuje ukazać podstawy teologiczne zagadnienia podstępu, dokonując wyboru autorów – co trzeba przyznać – według sobie znanego tylko klucza. Swoją uwagę koncentruje przede wszystkim na kolejnych etapach prac przygotowawczych nowego Kodeksu prawa kanonicznego, prezentując poszczególne schematy, w końcu również interpretację normy zawartej w kan. 1098 obecnego Kodeksu. Zastanawia z pewnością fakt, iż Autorka poświęca zaledwie cztery strony obecnie obowiązującemu prawu, zwłaszcza że są to jedyne strony poświęcone temu zagadnieniu, skądinąd podstawowemu. Co więcej, zupełnie marginalnie zostaje potraktowany temat niezwykle istotny, jakim jest określenie przedmiotu podstępnego wprowadzenia w błąd.

W rozdziale II Autorka umiejscawia zagadnienie podstępu w odniesieniu do błędu faktycznego (*error facti*). Wydaje się, iż próbuje odpowiedzieć na dwa pytania, a mianowicie, na czym polega błąd określony przez kan. 1098 KPK oraz dlaczego błąd ten nie zawarł się w interpretacji błędu określonego przez kan. 1097 KPK. Analizując zagadnienie błędu faktycznego, Autorka udziela praktycznie odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań i dochodzi do wniosku, że kan. 1098 KPK jest wyjątkiem reguły zawartej w kan. 125 KPK i że racją istnienia normy zawartej w kan. 1098 KPK jest to, że dotyczy ona również pewnych przymiotów akcydentalnych osoby wprowadzającej w błąd, które według normy kan. 1097 KPK nie miałyby żadnego odniesienia co do nieważności małżeństwa. Stąd, Autorka wyprowadza drugi wniosek, iż elementem wyróżniającym normę kan. 1098 od tej zawartej w kan. 1097 jest specyficzny charakter tej pierwszej, z jednej strony mającej charakterystykę błędu, z drugiej zaś odbiegającej od typowego błędu co do osoby, czy też jego przymiotu.

Rozdział III ukazuje *ratio legis* kanonu 1098 KPK. Autorka analizuje zagadnienie, wskazując na dwie główne racje zaistnienia w Kodeksie normy dotyczącej podstępnego wprowadzenia w błąd. Pierwszą z nich jest zasada wolności wyboru, która w przypadku podstępu zostaje poważnie ograniczona, czyniąc osobę dokonującą wyboru małżonka pozbawioną koniecznej do zaistnienia ważnego aktu wolności, a przez to zmuszając ją do dokonania wyboru opartego na nieprawdziwych przesłankach. Drugą zaś jest zasada sprawiedliwości, charakterystyczna dla obecnego Kodeksu, która w przypadku podstępu wydaje się konieczna do zastosowania, gdyż osoba wprowadzona w błąd zostaje pokrzywdzona przez osobę zmuszającą ją do dokonania wyboru na podstawie fałszywej przesłanki. Ową fałszywą przesłanką jest oczywiście przymiot mogący poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego.

Rozdział IV podejmuje tematykę niezwykle trudną, dotyczącą pochodzenia normy zawartej w kan. 1098 KPK i związanej z tym jej retroaktywności. Problem jest dlatego trudny, że nie istnieje – jak czytamy w monografii – żadna wiążąca wypowiedź Stolicy Apostolskiej w powyższej kwestii. Problem jest jednak istotny, gdyż jeśli przyjmijemy zasadę, iż norma, o której mowa, pochodzi z prawa naturalnego, oznaczać to będzie, iż ma ona charakter retroaktywny, a zatem może być stosowana również do małżeństw zawartych przed nowym Kodeksem. Jeśli norma ta jest jedynie prawem kościelnym (pozytywnym) oznaczać to będzie, iż można ją stosować jedynie do małżeństw zawartych po wejściu w życie nowego Kodeksu prawa kanonicznego. Autorka podejmuje próbę krótkiego spojrzenia na kilka możliwych argumentacji doktrynalnych i jurisprudencajnych zarówno

pierwszej, jak i drugiej teorii, prezentuje również opinię pośrednią, uznając co prawda pochodzenie normy z prawa pozytywnego, ale dopuszczając jej stosowanie również w odniesieniu do małżeństw zawartych przed 1983 r. Kwestia oczywiście nie zostaje rozwiązana, bo i nie jest to zadaniem Autorki, choć opowiada się ona jednoznacznie i słusznie naszym zdaniem za pochodzeniem normy jedynie z prawa pozytywnego. To z kolei oznacza, że norma ta – jak wskazuje zresztą przeważająca część Jurisprudencji – nie ma charakteru retroaktywnego i nie może być stosowana do małżeństw zawartych przed wejściem w życie nowego Kodeksu prawa kanonicznego.

Zakończenie jest podsumowaniem myśli Autorki, która uwzględniając opinie przeciwne, podkreśla raz jeszcze, iż norma zawarta w kan. 1098 KPK jest interwencją Prawodawcy, mającą na celu ochronę osoby wprowadzonej podstępem w błąd i normy tej nie można uznać jako pochodzącą z prawa naturalnego.

Prezentowana książka zasługuje z pewnością na uwagę i jest bardzo szerokim spojrzeniem na kwestię podstępu i jego interpretacji zgodnie z obecną doktryną i Jurisprudencją. Trzeba jednak przyznać, iż Autorka skupiła swoją uwagę przede wszystkim na zagadnieniach, które wydają się najbardziej problematyczne, a poświęciła niewiele miejsca interpretacji samej normy. Kwestia *ratio legis* i pochodzenia normy zainspirowały ją z pewnością do przedstawienia bardzo szerokiego wykładu różnych opinii i spojrzeń na zagadnienia najbardziej dyskusyjne. Jest oczywiste, iż Autorka nie daje żadnych odpowiedzi, choć przedstawia jednoznacznie swoje zdanie.

Pozycja ta z pewnością stanie się istotną monografią w temacie, który w wielu zagadnieniach pozostanie wciąż otwarty i wymagający naukowych poszukiwań.

ks. Grzegorz Leszczyński

Wojciech G ó r a l s k i, Ginter D z i e r ż o n, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, ss. 468.

Zgoda małżeńska, będąca aktem ludzkim, zakłada – jak czytamy we wstępie książki zatytułowanej *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, autorstwa ks. Wojciecha Góralskiego i ks. Gintera Dzierżona – zdolność podmiotu do jej podjęcia, a zatem wymaga właściwego funkcjonowania rozumu i woli. Wiadome jest, zwłaszcza dzięki rozwojowi nauk psychologicznych, że owo funkcjonowanie rozumu i woli wskutek różnych zaburzeń sfery psychicznej człowieka może zostać poważnie ograniczone, czy wręcz niemożliwe. Kanon 1095 obecnie obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego określa osoby, które z przyczyn natury psychicznej są niezdolne do ważnego zawarcia małżeństwa, czyli do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej. Przy czym kanon ten dokonuje rozdzielenia między tymi, których niezdolność wynika z braku wystarczającego używania rozumu oraz z braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, odnosząc ową niezdolność do elementów wewnętrznego aktu ludzkiego, oraz tymi, których niezdolność wynika z niemożności podjęcia, a zatem i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, odnosząc ową niezdolność do przedmiotu zgody małżeńskiej. Źródło owej niezdolności, o której traktuje kan. 1095 w trzech różnych punktach, jest oczywiście inne i samo odniesienie owej niezdolności, jak zaznaczono, jest odmienne. Niezależnie jednak od pochodzenia zaburzenia psychicznego kanon 1095 zwraca uwagę, iż po raz pierwszy w dziejach kościelnego ustawodawstwa została określona norma deklarująca prawo naturalne dotyczące niezdolności naturalnej, czyli psychicznej podmiotu do zawarcia małżeństwa.

Niniejsza pozycja jest niewątpliwie istotną próbą całościowego opracowania tematyki niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa, tym bardziej istotną, że stanowiącą absolutne novum w literaturze polskojęzycznej.

Autorzy przedstawili swój wykład dotyczący niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa w sześciu rozdziałach. Rozdziały I, IV, V i VI są autorstwa ks. prof. W. Góralskiego, a rozdziały II i III zostały opracowane przez ks. G. Dzierżonę. Już sama konstrukcja wskazuje na to, że zamiarem Autorów było nie tylko przedstawienie teoretycznego wykładu prawa przedmiotowego, ale jednocześnie wskazanie na jego praktyczne zastosowanie w pracach trybunałów kościelnych. Można tak sądzić, biorąc pod uwagę fakt, że obok wykładu dotyczącego poszczególnych punktów kanonu 1095 KPK został załączony rozdział dotyczący dowodzenia w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych z tytułów zawartych w kan. 1095 KPK oraz wykaz wyroków Roty Rzymskiej dotyczących omawianych kwestii.

Wstępem do rozważań szczegółowych dotyczących kan. 1095 KPK staje się w rozdziale I komentarz dotyczący zgody małżeńskiej jako aktu konstytuującego małżeństwo. Przedstawiona została zatem zgoda małżeńska jako przyczyna sprawcza małżeństwa, jej natura, a zwłaszcza jej przedmiot. To właśnie kwestia dotycząca przedmiotu zgody małżeńskiej staje się niezwykle istotna, zwłaszcza w obliczu osiągnięć Soboru Watykańskiego II i współczesnej Jurysprudencji, dzięki którym małżeństwo rozumie się jako wspólnotę życia i miłości, a w akcie zgody małżeńskiej to małżonkowie przekazują sobie sobie nawzajem. Tenże przedmiot zgody małżeńskiej, jasno określony w KPK z 1983 r., staje się punktem odniesienia do określenia zdolności naturalnej podmiotu do powzięcia zgody małżeńskiej.

Rozdział II przedstawia genezę kan. 1095 KPK od czasu Kodeksu z 1917 r. aż do czasu wydania obecnie obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego ze szczególnym zwróceniem uwagi na prace Papieskiej Komisji dla Rewizji KPK. Warto w tym miejscu zauważyć, że zaprezentowany w 1975 r. Schemat Kodeksu w kan. 297 wspominał jedynie o anomaliach psychoseksualnych, jako przyczynie niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, traktując z pewnością tematykę w sposób niezwykle ograniczony. Niewątpliwie istotna zmiana nastawienia w późniejszych w pracach Komisji, sprawiła, iż przyjęto, że każda anomalia psychiczna, a nie jedynie natury psychoseksualnej może czynić osobę niezdolną do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Było to niezwykle istotne, zwłaszcza w kontekście obecnego rozumienia zaburzeń osobowości.

Rozdział III omawia kwestie dotyczące kan. 1095 p. 1 KPK, czyli braku wystarczającego używania rozumu. Temat ten niezwykle trudny, zwłaszcza w określeniu samej natury owej niezdolności i jej odniesienia do punktu drugiego wspomnianego kanonu, budzi w Autorze wiele wątpliwości, włącznie z postawieniem pytania, czy w ogóle jest zasadne istnienie tegoż punktu kan. 1095 KPK. Wątpliwości te wydają się zasadne, biorąc pod uwagę choćby niepewność samej Jurysprudencji, niemniej nie przekonują, zwłaszcza że sam Autor odpowiada na postawione pytanie twierdząco, dochodząc do wniosku, że przecież nie idzie w przypadku braku wystarczającego używania rozumu o proces decyzyjny (jak to jest w przypadku braku rozeznania oceniającego), ale o podjęcie konsensu w formie aktu ludzkiego.

Rozdział IV porusza kwestię niezwykle trudną, zwłaszcza w jej wymiarze praktycznym, tzn. kwestię poważnego braku rozeznania oceniającego. Autor zwraca przy tym uwagę na kwestie najważniejsze, jakimi są elementy konstytutywne rozeznania oceniającego, przedmiot, a zwłaszcza stopień. Właśnie określenie stopnia braku rozeznania, w kontekście sformułowania „poważny brak rozeznania”, stanowi trudność najważniejszą. Nie każda bowiem nerwica, czy też zaburzenie osobowości jest na tyle silne, aby powodować brak rozeznania, a jedynie jego ciężka forma. Owa „ciężkość” musi być rozumiana – jak słusznie udowadnia Autor – w kontekście proporcjonalności co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich.

Rozdział V omawia najczęściej spotykany tytuł nieważności małżeństwa w pracach trybunałów kościelnych, tj. niezdolność natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Autor w bardzo obszerny sposób wskazuje zarówno na przyczyny owej niezdolności, wymienia: alkoholizm chroniczny, syndrom borderline, zaburzenia sfery psychoseksualnej oraz epilepsję, na jej przedmiot, czyli istotne obowiązki małżeńskie oraz na właściwości, które określają ową niezdolność. Podejmuje też tematy trudne, jak chociażby bardzo dyskutowaną kwestię relatywności owej

niezdolności, dochodząc słusznie do wniosku, wbrew opinii niektórych autorów, zwłaszcza hiszpańskojęzycznych, iż owa niezdolność winna mieć charakter absolutny, gdyż jej podstawą jest anomalia danej osoby nie zaś wspólnoty osób. Uznanie względności owej niezdolności, jak wskazuje Autor, mogłoby doprowadzić do wydawania wyroków pozytywnych występujących nawet przeciwko przymiotowi nierozzerwalności małżeństwa.

Rozdział VI i ostatni omawia kwestię dotyczącą dowodzenia niezdolności konsensualnej podmiotu w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych z tytułów zawartych w kan. 1095, 1–3 KPK. Autor, analizując poszczególne środki dowodowe, wskazuje na znaczenie oświadczeń stron, dokumentów, zeznań świadków, a zwłaszcza opinii biegłych w sprawach, w których aspekt psychologiczny jest niezwykle istotny.

Pozycja, o której mowa, zawiera ponadto bardzo bogatą literaturę oraz wykładnię orzeczeń Roty Rzymskiej dotyczących kwestii niezdolności konsensualnej.

Mając na uwadze niezwykłą obszerność materiału zawartego w książce ks. W. Góralskiego i ks. G. Dzierżona, rzetelność opracowania, odniesienia jursprudenckalne, a ponadto praktyczny wymiar zamieszczonych w pozycji interpretacji prawnych, należy uznać, iż pozycja ta może być bardzo pomocna nie tylko dla tych, którzy pragną zgłębiać tematykę niezdolności konsensualnej, ale również dla tych, którzy z racji wykonywanych funkcji rozstrzygają w różnych trybunałach kościelnych co do ważności przedkładanych w nich małżeństw.

Taką opinię wyraża też załączona we wstępie przedmowa autorstwa kardynała Zenona Grocholewskiego, prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego, zwłaszcza że pozycja, o której mowa – co podkreśla Czcigodny Autor przedmowy – jest pierwszym w języku polskim opracowaniem monografii na temat kanonu 1095, nn. 1–3 KPK, i co więcej, należy mieć nadzieję, że przyczyni się ono do rozwoju badań nad kanonicznym prawem małżeńskim i upowszechnienia tak doniosłej dla życia Kościoła problematyki.

ks. Grzegorz Leszczyński

Hans J o n a s, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. Grzegorz Sowiński, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003, ss. 89.

Oprócz rozprawy tytułowej na tom składają się dwie inne prace: *Przeszłość i prawda. Późny doświadek do tak zwanych dowodów na istnienie Boga* oraz *Materia, duch i stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*. Tematem przewodnim całego zbioru jest idea Boga.

Wprawdzie Autor uznaje kantowski sąd o niemożliwości naukowego udowodnienia istnienia Boga, ale jego zdaniem ofiarą krytyki Kanta padają „jedynie roszczenia logiczne owych »dowodów«” (s. 15), a nie sensowność refleksji nad istnieniem i naturą Boga w ogóle. Hans Jonas przedstawia najpierw Boga jako ideę uzasadniającą naukowe badanie przeszłości. Mówienie o wydarzeniach z przeszłości w kategoriach prawdy i fałszu nie miałyby sensu, gdyby sama przeszłość nie trwała jako „w wieczystej pamięci” (s. 27). Należy bowiem odróżnić treść przekazu historycznego od prawdy obiektywnej, której strażniczką może być tylko pamięć absolutna i wieczna. Pamięć musi być zapodmiotowiona w duchu, a ponieważ chodzi tu o pamięć uniwersalną i bezbłędną, to i duch musi być uniwersalny, doskonały i wieczny (por. tamże).

Druga rozprawa – *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos* – podejmuje odwieczny problem stosunku Boga do świata naznaczonego złem. Dla Żydów – dla Jonasa również z powodów osobistych – przybrał on na sile po Holokauście. Zdaniem Autora, tradycyjna ontologia przypisuje Bogu trzy atrybuty podstawowe: absolutną dobroć, absolutną moc i absolutną zrozumiałość. Współistnienie wszystkich trzech jest nie do pogodzenia z faktem istnienia zła. Jonas odrzuca więc atrybut wszechmocy. Absolutną wszechmoc uważa wręcz za sprzeczną logicznie: absolutna moc nie zostawiałaby miejsca dla jakiegokolwiek innej mocy, dlatego nie miałaby żadnego pola działania, nie byłaby więc mocą. Jonas

ilustruje swoją koncepcję mitem opartym na kabalistycznej idei *cimcum* – skurczenia się Boga, który wycofuje się, aby uczynić miejsce dla stworzenia. Według tego mitu: „aby świat zaistniał, Bóg zrzekł się swego własnego bytu; pozbawił się swego Bóstwa, aby je na powrót otrzymać od odysei czasu, obciążone przypadkowym plonem nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego” (s. 34). Sprawa stającego się Boga była bezpieczna, jak długo podlegała prawom rozwoju materii nieożywionej i życia przedświadomościowego. Od kiedy przeszła pod „problematyczną pieczę człowieka” (s. 37), podlega zagrożeniom wynikającym z jego wolności: „zło rodzi się w sercach ludzkich i dochodzi do władzy w świecie” (s. 44). Bóg nie może zapobiegać cierpieniom stworzenia, ponieważ teraz, zwłaszcza od momentu zaistnienia człowieka, sam im podlega.

Trzecia rozprawa podejmuje tę samą problematykę, ale w ramach refleksji kosmologicznej. Namysł nad rozwojem wszechświata ma doprowadzić „od rozpoznania kosmologicznego do przypuszczenia kosmogonicznego” (s. 48). Rozwój prowadzący od *big bang* – przez uporządkowanie materii, życie, odczuwanie – do podmiotu myślącego, zakłada istnienie w materii stosownych możliwości. Autor odrzuca jednak koncepcję „kosmicznego logosu”, ponieważ materia w stanie pierwotnego nieuporządkowania nie mogła być nośnikiem informacji. Za bardziej adekwatny uważa termin „kosmiczny eros”, oznaczający tendencję, dążność ukrytą w materii (por. s. 57). Powstanie bytu duchowego, którego istnienie jest daną empiryczną – autor mówi o „świadectwie antropijnym” – „prowadzi nas do postulatu, że u początku wszechrzeczy leży coś duchowego, myślącego, transcendentnego, ponadczasowego” (s. 69). Pierwsza przyczyna powstrzymuje się od ingerowania w bieg dziejów, pozostawiając go przypadkowi i „kosmicznemu erosowi”. Nie jest to więc heglowski Duch Absolutny podlegający ewolucji, którą sam kieruje. Powraca tu koncepcja Boga, który dokonując aktu stwórczego, wycofuje się, rezygnuje ze swej wszechmocy, by umożliwić autonomię stworzenia, zwłaszcza wolność człowieka. Odkąd los Bożego zamysłu spoczął w rękach człowieka, jego realizacja jest zagrożona. Człowiek jest w stanie zniszczyć Boże dzieło, ale nie wolno mu tego czynić, ponieważ dobro obecne w świecie ma prawo do istnienia.

ks. Marek Pluta

Ks. Stanisław Banach, *Księgi wpisów archidiecezji warszawskiej z lat 1848–1861 jako źródło historyczne*, Dalików–Łódź 2002, ss. 126.

Zagadnienie ustrojowości Kościoła jest niezmiernie ważne do zrozumienia jego dziejów i zasad funkcjonowania. W ramach jego działania mieści się podejmowanie przez kompetentne władze diecezjalne na podległym im terenie decyzji o charakterze administracyjnym i duszpasterskim.

Autor podjął się zadania opracowania ksiąg wpisów archidiecezji warszawskiej w krótkim okresie, sięgającym tylko 14 lat. Ale jest to czas szczególny w dziejach Królestwa Polskiego pod zaborem rosyjskim. W Kościele warszawskim przez znaczną część omawianego okresu brak było pasterza. Jedynie w latach 1857–1861 rządził nią arcybiskup Antoni Melchior Fijałkowski. Praca pomyślana jest jako kontynuacja rozprawy ks. Zbigniewa Skielczyńskiego¹, który opracował księgi wpisów od czasu powstania diecezji do zawarcia przez dwór rosyjski konkordatu ze Stolicą Apostolską w 1847 r.

Potrzeba odtworzenia rozporządzeń władzy diecezjalnej w archidiecezji warszawskiej wynika z faktu, że podczas II wojny światowej spłonęło całe archiwum archidiecezjalne. Dlatego brak jest akt działalności poszczególnych władz diecezjalnych, zachowanych w innych diecezjach. Znajomość tych akt jest niezwykle ważna do poznawania dziejów Kościoła lokalnego. Odtworzenie ich, jak wykazały badania historyków, może nastąpić przez przebadanie ksiąg wpisów w poszczegól-

¹ Z. Skielczyński, *Parafialne księgi wpisów jako źródło historyczne*, w: *Studia z dziejów historii Kościoła w Polsce*, t. 3, Warszawa 1997, s. 269–426.

nych dekanatach i parafiach z terenu XIX-wiecznej archidiecezji warszawskiej. Autor w swoich badaniach wykorzystał przechowywane w większości w archiwach parafialnych księgi wpisów z parafii w Kompinie, Łowiczu, Nieborowie, Pszczonowie, Słupi i Stanisławowie.

Tytuł publikacji *Księgi wpisów archidiecezji warszawskiej z lat 1848 – 1861 jako źródło historyczne* sugeruje czytelnikowi, że zajmować się ona będzie analizą rozporządzeń i krytyką wewnętrzną źródła, jakim są księgi wpisów. I faktycznie to czyni w rozdziale 2 i 3 pierwszej części pracy. Oprócz tego zawarł w niej rejestry rozporządzeń, dlatego wydaje się, że bardziej czytelny byłby tytuł *Księgi wpisów archidiecezji warszawskiej z lat 1848–1861*. Sugeruje bowiem zajmowanie się w całości problematyką ksiąg wpisów.

Publikacja ta składa się z dwóch części. Pierwsza ma charakter opisujący księgi wpisów i zawiera ich analizę treściową, druga składa się z wypisanych regestów z zarządzeń władzy archidiecezjalnej z omawianego okresu, które wydane zostały chronologicznie według skróconego opisu. Autor ograniczył się jedynie do podania stron, na których znajdują się zarządzenia w konkretnych księgach wpisów, bez podania, czy zawarty tam materiał jest przepisany tekstem rozporządzenia, czy tylko jego regestem. Biorąc pod uwagę rozproszenie ksiąg wpisów, z których korzystał autor, i trudności z dotarciem do nich, taka informacja byłaby niezmiernie ważna dla badaczy dziejów Kościoła w omawianym czasie.

Pierwsza część pracy składa się z trzech rozdziałów, których zadaniem jest zaznajomić czytelnika z podstawami ustrojowości archidiecezji w omawianych latach. Pierwszy z rozdziałów omawia władzę w archidiecezji warszawskiej. Autor opisał dwa działające w archidiecezji konsystorze – Generalny w Warszawie i Foralny w Łowiczu. Przy czym w opisie tym skupił swoją uwagę tylko na składzie personalnym tych konsystorzy, nie wyjaśniał, jakie były zadania i obowiązki związane z funkcjonowaniem poszczególnych urzędów w Konsystorzu. Taka informacja dawałaby lepszy obraz zasad funkcjonowania konsystorza w czasie, gdy wakowała stolica biskupia.

Konsystorz wydawał akty prawne dotyczące działania Kościoła w archidiecezji. Autor podaje te zarządzenia (s. 23): reskrypty, odezwy i listy pasterskie. Wyjaśniając dalej, każdy z tych terminów oznacza. Niestety nie zaznaczył, że o ile dwa pierwsze z nich dotyczą działalności konsystorza, o tyle listy pasterskie wydawane były niejako poza nim, własną mocą przez administratora lub ordynariusza diecezji. Przechodzące przez konsystorz listy otrzymywały tylko zarządzenie, dotyczące odczytania ich w kościołach parafialnych w określonym czasie. Dlatego brak wpisania tekstów listów pasterskich w Księgach wpisów, co zaznacza autor (s. 24).

Niezmiernie ważne było ukazanie, jak rozporządzenia wydawane przez konsystorz trafiały do poszczególnych parafii w archidiecezji. Autor uczynił to bardzo precyzyjnie. Przedstawił drogę, jaką pokonywał dokument od momentu wydania go w konsystorzu, przez sformułowanie przez dziekana cursorii, a następnie do wpisania go do parafialnej księgi wpisów. Ukazuje jak w XIX w. funkcjonowała łączność między parafiami i jaki był czas dotarcia dokumentu na prowincję.

Niezmiernie ważny jest rozdział drugi, w którym Autor przedstawia zawartość księgi wpisów. W podziale dokumentów wydawanych przez konsystorz oparł się na wspomnianej wyżej metodologii wypracowanej przez ks. Skielczyńskiego, która opiera się na tematycznym zaszeregowaniu dokumentów. Idąc za swoim poprzednikiem, autor podzielił je na: „zarządzenia ściśle kościelne, o zdarzeniach i uroczystościach dworskich, o charakterze politycznym oraz zarządzenia o charakterze społecznym” (s. 35). Każdemu z tych tematów poświęcił jeden punkt pracy. Jedynie w ostatnim przypadku w treści punktu dodał, że chodzi o zarządzenia o charakterze społecznym i oświatowym (s. 57). Podział ten wydaje się najlepiej ukazywać zakres działania i sprawy podejmowane przez konsystorz. Szkoda tylko, że Autor nie zamieścił skorowidzu tematycznego, który pozwoliłby na łatwiejsze odnalezienie poszczególnych zarządzeń w wydanych w publikacji regestach.

Publikacja ta wpisuje się w badania ukazujące dzieje archidiecezji warszawskiej. Poznanie bowiem dziejów ustrojowości Kościoła w trudnych czasach rozbiorów, metody i zasady funkcjonowania konsystorzów, a także silnej ingerencji w zarządzeniu kościelnych władz zaborczych w Królestwie Polskim stanowi jeden z ważnych elementów dziejów diecezji. Należy życzyć Autorowi,

aby nie poprzestał w tych poszukiwaniach i w przyszłości wydał całościowe opracowanie dotyczące konsystorzów archidiecezji warszawskiej.

ks. Mieczysław Różański

J. Jeffries McWhirter, Benedict T. McWhirter, Anna M. McWhirter, Ellen Hawley McWhirter, *Zagrożona młodzież. Ujęcie kompleksowe dla pracowników poradni, nauczycieli, psychologów i pracowników socjalnych*, tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska, A. Basaj, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 2001, ss. 528.

Recenzję niniejszej pracy rozpocznę zaczerpniętym z niej cytatem: „Wielu dzieciom dzieje się krzywda. Prawdę mówiąc, tak wiele z nich podlega rozmaitym zagrożeniom (przerywanie nauki w szkole, picie alkoholu, narkotyzowanie się, niechciane ciążę, przestępczość, przemoc, samobójstwa), że w konsekwencji zagrożone jest całe społeczeństwo. Nauczyciele, terapeuci, pracownicy socjalni, psychologowie i pracownicy służb społecznych, którzy mają do czynienia z młodzieżą i jej rodzinami, dobrze znają te problemy i ich zasięg. Są one odbiciem społeczeństwa w stanie zagrożenia”. Powyższy fragment mówi o tematyce recenzowanej książki, a także określa jej odbiorców. Książka ta winna stać się lekturą ludzi, którzy pragną przeciwdziałać wszelakim zagrożeniom i patologiom oraz (na czym mi szczególnie zależy) kapłanów pracujących z młodzieżą. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż wielu więźniów i wychowanków zakładów poprawczych było w dzieciństwie ministrantami. Ministranturę traktowali jednak jako rodzaj spędzania wolnego czasu, a nie jako misję. Tylko ten drugi rodzaj ministrantury może mieć wymiar profilaktyczny wobec zagrożeń społecznych. W każdym środowisku, nawet najbardziej „świętym”, istnieje również płaszczyzna różnorodnych zagrożeń. Pogłębiona (wręcz przemydlowana) lektura prezentowanej publikacji wzbogaci nie tylko nasze struktury poznawcze, lecz może również kształtować praktyczne sprawności pedagogiczne.

Biorąc tę pracę do rąk, należy zwrócić uwagę na bardzo bogatą (831 pozycje) i praktycznie sporządzoną bibliografię. Składa się ona z jedenastu części, z których każda (z wyjątkiem ostatniej) dotyczy określonego tematu. Oto te części: 1) praca z grupą (15 pozycji), 2) nadużywanie substancji psychoaktywnych (9 pozycji), 3) umiejętność rozwiązywania problemów i umiejętności prospołeczne (8 pozycji), 4) wzajemna współpraca w uczeniu się (7 pozycji), 5) mediacja koleżeńska i rozwiązywanie konfliktów (9 pozycji), 6) wspomaganie i poradnictwo koleżeńskie (7 pozycji), 7) poczucie własnej wartości (4 pozycje), 8) radzenie sobie ze złością (6 pozycji), 9) szkolenie i edukacja rodziców (15 pozycji), 10) zagadnienia związane z życiem klasy i szkoły (7 pozycji), 11) pozostałe publikacje (744 pozycje).

Książka składa się z trzech części, podejmujących kolejno następującą problematykę: charakterystyka i uwarunkowania zagrożeń; kategorie zagrożeń; profilaktyka i terapia.

W części pierwszej (5 rozdziałów) najpierw winniśmy zapoznać się z pojęciem *zagrożenie* w ujęciu autorów. Odpowiada ono angielskiemu terminowi *at risk*. Termin *at risk*, mający w języku angielskim formę przymiotnikową, w tekście polskim występuje raz jako *zagrożony/zagrożona*, innym razem – jako *zagrożenie/ryzyko*. W nieco innym znaczeniu posługują się tym terminem psychologowie i pracownicy socjalni, wychowawcy, pracownicy służby zdrowia, ekonomiści. Klan McWhirterów (Jeff jest ojcem Bena i Anny, a Ellen i Ben to małżeństwo; Anna jest pedagogiem, pozostali są psychologami klinicznymi) posługuje się wyjaśnianym tu pojęciem do opisu zespołu mechanizmów przyczynowo-skutkowych przypuszczalnie narażających dzieci i młodzież na negatywne zdarzenia w przyszłości. Autorzy nie tylko używają terminu *ryzyko*, ale mówią o kontinuum zagrożenia/ryzyka (s. 38–42): ryzyko (r.) minimalne, r. znikome, r. wysokie, r. bezpośrednie, r. zaktualizowane. Proponują użyteczną metaforę scalającą poszczególne aspekty problematyki zagro-

zeń. Jest to analogia drzewa (s. 50–54). Pozwala ona uwzględnić wiele zagadnień związanych z zagrożeniami. Gleba, z której wyrasta drzewo – to otoczenie społeczne (środowisko) młodego człowieka. Korzenie (rodzina, szkoła) łączą drzewo z glebą.

Pień służy jako przewód, którymi rozwijające się postawy i zachowania płyną ku gałęziom, czyli specyficznym kategoriom zagrożeń. Rozdziały od 2 do 5 przedstawiają uwarunkowania zagrożeń: społeczno-środowiskowe, rodzinne, szkolne, indywidualne. Rozdział piąty zwraca uwagę na istotne zagadnienie, że dużą rolę w problemach dzieci i młodzieży odgrywają tkwiące w samym dziecku i przez dziecko rozwijane umiejętności przewycięzania trudności. Młodym ludziom można pomóc, dostrzegając odporność u tych, którzy już ją mają, ucząc umiejętności zwiększających odporność u tych, którzy jeszcze jej nie mają. Zagrożenie można zmniejszyć, pomagając młodym ludziom w rozwoju krytycznych kompetencji szkolnych, poprawiając ich obraz siebie i samoocenę, ucząc, jak lepiej się porozumiewać z innymi, radzić sobie ze stresem oraz uzyskiwać kontrolę nad podejmowaniem decyzji i pragnieniem natychmiastowej gratyfikacji.

Obrazowość recenzowanej pracy wyraża się w tym, że cztery studia przypadków (rodziny – Andrewsów, Bakerów, Carterów, Diazów) ilustrują problemy i tematy w niej rozważane.

W części drugiej (rozdziały od 6 do 10) zajęto się pięcioma konkretnymi kategoriami ryzyka: przerywaniem nauki szkolnej, sięganiem po substancje psychoaktywne (alkohol, narkotyki, uzależnienia), ciężkimi nieletnich i ryzykownymi zachowaniami seksualnymi, przestępczością i przemocą oraz samobójstwami.

Uwagę przyciągają dwa schematy. Na s. 266 przedstawiony został model rozwojowy zachowań przestępczych. Elementy tego modelu są następujące: wczesne dzieciństwo (brak więzi z dorosłymi, słaby nadzór rodziców, ćwiczenie zachowań antyspołecznych); średni wiek dziecięcy (problemy z kierowaniem własnym postępowaniem i z agresją w domu); późne dzieciństwo (problemy z agresją w szkole); przed okresem młodzieńczym (odrzućcie norm społecznych, niepowodzenia w nauce, odrzućcie przez rówieśników z grup niskiego ryzyka, przyłączenie się do patologicznych kręgów rówieśniczych); okres młodzieńczy (przestępczość, przynależność do gangów).

Na s. 295 można zapoznać się ze spiralą samospełniających się oczekiwań, a odnosi się ona do zachowań samobójczych. Oto kolejne jej stopnie: negatywne postrzeganie siebie i świata (a także przyszłości), słabe oczekiwania względem osiągnięcia sukcesu, zmniejszenie starań, zmniejszenie skuteczności podejmowanych działań, obniżenie poczucia własnej wartości i samooceny, nasilenie zachowań z pierwszego stopnia.

Część trzecia książki to rozdziały od 11 do 16. W rozdziałach 11 i 12 znajdujemy podpowiedź, w jaki sposób można odnieść się do źródeł zagrożeń w otoczeniu społecznym. Treść rozdziału 12 koncentruje się zwłaszcza na tych składnikach interwencji, które opierają się na zdolnościach społecznych, strategiach poznawczo-behawioralnych i innych, stosowanych w celu zmniejszenia nasilenia zachowań i postaw negatywnych oraz wzmocnienia postaw pozytywnych. Rozdział 13 zawiera opisy kilku interesujących programów interwencji, z których można korzystać, by pomagać dzieciom zarówno w domu, jak i w szkole lub by pomagać młodzieży przez wykorzystanie prospołecznego wpływu grupy rówieśników. Rozdziały 14 i 15 skupiają się na interwencjach rodzinnych i szkolnych.

Wadą, na polskim gruncie, prezentowanej rozprawy jest fakt, iż autorzy (Amerykanie) korzystają przede wszystkim z doświadczeń amerykańskich. Ostatni – 16 rozdział pracy wydaje się w całości nieużyteczny dla polskiego czytelnika, gdyż podejmuje zagadnienia amerykańskiego systemu prawnego, który różni się od polskiego systemu. Mimo to książka może być bardzo pożyteczna (przynosi bowiem wiele inspiracji) dla każdego (pomijając pochodzenie i zamieszkanie), kto pragnie pomagać człowiekowi będącemu w sytuacji/stanie zagrożenia/ryzyka.

Prezentację/recenzję zakończę słowami J. J. McWhirtera (s. 442), które są wprowadzeniem do rozdziału 15 rozprawy, zatytułowanego *Interwencje edukacyjne*:

Jeśli uczy się dzieci,
by poznawały nie tylko rzeczy,
ale poznawały siebie.
Nie tylko, jak osiągać,
ale jak pomagać osiągać innym.
Nie tylko poznawać fakty,
ale jak myśleć i rozumować.
Nie tylko, jak postępować,
ale jak skłonić innych, by tak postępowali.
Wtedy można o nich powiedzieć, że są naprawdę wykształcone.
A rezultatem edukacji dziecka jest to, co pozostanie,
gdy zapomni wszystkiego, czego się nauczyło.

ks. Waldemar Woźniak

Jacek Szostak, *Psychologia sądowa*, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego, Warszawa 2002, ss. 210.

Doktor Jacek Szostak jest psychologiem i filologiem klasycznym, pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (w Katedrze Psychologii Klinicznej), a także w Wyższej Szkole Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego w Warszawie. Specjalizuje się w zagadnieniach stosowanej psychologii klinicznej i psychoterapii.

Jego książka *Psychologia sądowa* zawiera niewielką bibliografię, zaledwie 29 pozycji, w tym tylko dwie są obcojęzyczne (jęz. angielski). Z powyższego zakresu istnieje bardzo bogata literatura, którą można było wykorzystać.

Tytuł pracy nie oddaje w pełni jej zawartości, z powodu zachwiania proporcji odnoszących się do przedstawionego materiału. Czytelnik niewiele dowie się o samej psychologii sądowej, natomiast może zapoznać się z fachowo opracowanym materiałem z zakresu psychologii klinicznej i psychiatrii. Aczkolwiek znajomość tych dziedzin jest niezbędna do uprawiania psychologii sądowej (praktycznej i naukowej), to jednak ona sama przedstawiona jest zbyt pobieżnie (część I – tylko 42 strony, s. 11–52).

Student, sposobiący się do zawodu psychologa sądowego, po niniejszej lekturze, tak naprawdę w małym stopniu dowiaduje się o specyfice tego zawodu (o technikach psychologicznych w diagnozie kryminologicznej, o sporządzaniu opinii sądowo-psychologicznej). Wiele podstawowych problemów zostało bowiem całkowicie pominiętych, jak chociażby sprawa psychologicznego profilu przestępcy. W zamian otrzymujemy ogólne pojęcia (co może być pożyteczne dla kogoś, kto po raz pierwszy spotyka się z tą tematyką).

Książka zawiera (s. 25) ciekawy schemat zależności między procesami socjalizacji, pełnieniem ról społecznych i głównymi kategoriami zaburzeń psychicznych. Przedstawia on trzy drogi socjalizacji:

- 1) pozytywną: pozytywne postawy wobec ludzi → dobre funkcjonowanie w rolach;
- 2) negatywną, ale nie przestępczą: pozytywne postawy wobec ludzi → trudności wejścia w rolę, wypadanie z roli, konflikt ról → depresja, smutek, lęk, poczucie niższości → możliwość zrodzenia się alkoholizmu i narkomanii, zachowań suicydalnych oraz zaburzeń (nerwica typu wołanie o pomoc, neurastenia, psychastenia, nerwica lękowa i natręctwa, psychosomatyka, psychoza);
- 3) negatywną i być może już przestępczą: negatywne postawy wobec ludzi → niepodejmowanie ról społecznych → psychopatia wyrażająca się w alkoholizmie, narkomanii, zachowaniach chuligańskich i przestępczych.

Część druga książki (s. 53–158) dostarcza nam w sposób zadowalający zasób wiadomości z zakresu psychologii klinicznej: typologia osobowości zaburzonej (osobowość – psychasteniczna, unikowa, zaleźna, nerwicowa, nieadekwatna, bez dogmatu, fanatyczna, schizoidalna, paranoidalna, schizotypowa, pograniczna, epileptoidalna, anankastyczna, czyli obsesyjno-kompulsywna, bierno-agresywna, hysteroidalna, narcystyczna, cykloidalna, antyspołeczna); samobójstwa i depresje; zespoły psychoorganiczne; zaburzenia spowodowane środkami psychoaktywnymi i alkoholem; nerwice; paranoja i reakcje paranoiczne; zaburzenia odżywiania się, snu i seksualne; starzenie się i zaburzenia psychiczne wieku podeszłego.

Trzecia część książki (s. 159–207) jest zatytułowana *Psychologia penitencjarna*, moim zdaniem została również (podobnie jak pierwsza) potraktowana zbyt pobieżnie, na zasadzie wyjaśnienia podstawowych terminów; a nie dowiadujemy się niczego o funkcjonowaniu jednostki w izolacji więziennej.

Podniesione uwagi krytyczne sprawiły, że w czasie pisania tej recenzji sięgnąłem po inną książkę: M. Ciosek, *Psychologia sądowa i penitencjarna*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 2001, ss. 340. Oto jej treść: a) psychologia sądowa (proces socjalizacji i jego zaburzenia, kryminologiczne teorie przestępczości, psycholog w procesie karnym, psychologia zeznań, diagnoza psychologiczna i ekspertyza psychologiczno-sądowa, wybrane psychologiczne metody diagnostyczne); b) psychologia penitencjarna (kara kryminalna i kara pozbawienia wolności, narodziny i rozwój instytucji więziennej, zróżnicowanie społeczności więźniów, przystosowanie się człowieka do środowiska więziennego i psychologiczne następstwa izolacji więziennej, podkultura więzienna i jej przejawy, personel więzienny, więźniowie i funkcjonariusze więzienni, izolacja więzienna i pozawięzienne formy izolacji jako sytuacje trudne).

Pożyteczne wydaje się studiowanie treści tych dwóch książek jednocześnie, ponieważ J. Szostak kładzie nacisk na problematykę kliniczną, natomiast M. Ciosek na psychologiczne problemy sądowo-penitencjarne.

ks. Waldemar Woźniak

KS. WALDEMAR WOŹNIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KOMUNIKAT Z BADAŃ: AGLUTYNACJA PSYCHICZNA ŚWIATA ZAKŁADÓW IZOLACYJNYCH

Profesor Gościmierz Geras (psycholog) w 1967 r. został aresztowany przez Służbę Bezpieczeństwa, a następnie skazany na 6,5 roku więzienia za poparcie swoim podpisem w Paryżu propozycji powołania międzynarodowej organizacji o nazwie Rada Jedności Europy Wschodniej oraz za posiadanie literatury emigracyjnej o treści historycznej i społeczno-politycznej (w 1991 r. został uniewinniony przez Sąd Najwyższy RP). Gdy był osadzony w więzieniu przeprowadzał nielegalnie badania nad percepcją przez więźniów kary pozbawienia wolności, nad reakcjami obronnymi więźniów i nad metodami psychoterapii procesów deprivacji sensorycznej. Wykrył on u więźniów

zachodzenie procesu psychicznego pomijanego przez literaturę psychologiczno-penitencjarną i nazwał go procesem aglutynacji psychicznej świata więźniów¹.

W *Słowniku wyrazów obcych* znajdujemy wyjaśnienie słowa „aglutynacja”². W biologii i medycynie oznacza ono skupianie się i zlepianie rozproszonych równomiernie w płynnym środowisku komórek, np. bakterii, pierwotniaków, krwinek, zachodzące pod wpływem zawartych w osoczu krwi ciał białkowych – aglutynin.

Profesor Geras przez aglutynację psychiczną świata więźniów rozumie mentalnościowe zawężanie świata do świata więzień oraz narastający u długoletnich więźniów proces swoistej nierealności świata zewnętrznego³.

Jako uczeń prof. G. Gerasa i psycholog kryminologiczny kontynuuję badania dotyczące przedstawianej tutaj aglutynacji – metodą obserwacji uczestniczącej w zakładzie poprawczym i schronisku dla nieletnich. Dochodzę do wniosku, że proces ten rozpoczyna się już w zakładzie poprawczym. W umyśle młodocianego przestępcy powstaje przekonanie, że ma pewien zakres „wiedzy” (tzw. więziennej i przestępczej), której nie ma nawet najbardziej inteligentny człowiek „z wolności”. Wychowanek zakładu często charakteryzuje się nieprzystosowaniem rodzinnym, szkolnym i rówieśniczym. Do tej pory w jego strukturach poznawczych była wdrukowana informacja, że jest gorszy od swoich rówieśników. Kiedy w czasie przepustki spotyka się z nimi, opowiada o życiu zakładowym, zauważa, że jest w centrum zainteresowania. Zaczyna również uruchamiać mechanizm racjonalizacji, który podpowiada mu, że można być mistrzem w różnych dziedzinach, w tym również w „sztuce przestępczej”. Po pewnym czasie zauważa, że nie radzi sobie już na wolności. Z jednej strony za nią tęskni, ale bezpieczniej czuje się w środowisku zakładowym. Niejednokrotnie można spotkać wychowanka zakładu poprawczego, który pragnie jak najszybszego umieszczenia go w zakładzie karnym i stania się recydywistą.

Przedstawione powyżej treści ukazują skutki (tylko niektóre) aglutynacji psychicznej. W celu zapobiegania im, środowisko zakładowe winno utrzymywać stały kontakt ze środowiskiem pozazakładowym.

Można przypuszczać, iż podobny proces (oczywiście w zmienionej formie) zachodzi np. w niektórych sektach i grupach młodzieżowych. Przykładowo – w grupie narkomanów świat zostaje zawężony do świata narkotyków; niemalże każda rozmowa dotyczy szeroko pojętej narkomanii i problemów z nią związanych. Narkoman dochodzi również do wniosku, iż otaczający go świat odznacza się nierealnością.

Aglutynacja psychiczna (lub proces ją przypominający) w każdej grupie społecznej prowadzi do zablokowania rozwoju osobowościowego i społecznego.

¹ G. Geras, S. Ślaski, W. Woźniak, *Psychologia sądowa i penitencjarna*, w: *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na ATK*, red. J. Bielecki, J. Krokos, Wyd. UKSW, Warszawa 2001, s. 299.

² *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980, s. 11.

³ G. Geras, S. Ślaski, W. Woźniak, dz. cyt., s. 199.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KOMUNIKAT Z BADAŃ: CECHY OSOBOWOŚCIOWE MŁODOCIANYCH PRZESTĘPCZYŃ W TEŚCIE DRZEWA

1. WPROWADZENIE

Test Drzewa jest jednym z testów projekcyjnych. Projekcja to „mechanizm obronny *ja*, polegający na nieświadomym przypisywaniu innym osobom czy ogólniej – dostrzeganiu w świecie zewnętrznym, swych własnych popędów, myśli, intencji, swych własnych konfliktów wewnętrznych”¹.

Metoda projekcyjna, w rękach wytrawnego interpretatora pozwala wykryć nawet utajone cechy osobowości². W *Słowniku psychologii* czytamy: „przypisując znaczenie plamie atramentu, niejasnemu obrazkowi czy trudnemu do zdefiniowania odgłosowi, badany wyraża strukturę swojej własnej osobowości”³. Podobny proces zachodzi wówczas, gdy badany rysuje drzewo.

Pierwszym zwolennikiem stosowania rysunku drzewa jako metody diagnostycznej był Emil Jucker. Jego pomysł opracował Charles Koch i stworzył metodę – Test Drzewo. Opracowanie tej metody było możliwe na podstawie naukowego studium form wyrazu, a szczególnie na bazie grafologii. Poddając interpretacji narysowane drzewo, uwzględnia się przede wszystkim: symbolikę obszaru, formy drzewa, deformacje, dodatki. Ch. Koch, oddając metodę do użytku, przedstawił bogato opisane tablice⁴.

Badania, będące podstawą niniejszego komunikatu, przeprowadzono w Zakładzie Poprawczym w Zawierciu i objęto nimi 10 dziewcząt (5 z nich odpowiada za zabójstwa i 5 za kradzieże zwykłe). Instrukcja brzmiała: „narysuj drzewo, tak ładne jak potrafisz”. Każda z dziewcząt rysowała dwa drzewa.

2. ANALIZA RYSUNKÓW DZIEWCZĄT ODPOWIADAJĄCYCH ZA ZABÓJSTWO

Osoba nr 1 (18 lat)

Umieszczenie rysunków w głębi, a nie na całej kartce, może wskazywać na zahamowanie i niechęć. W pewnym sensie stożkowy pień mówi o tym, iż jest to osoba bardziej praktyczna niż teoretyczna (typ robotnika). Sposób narysowania liści może odnosić się do stereotypii, naiwnej wiary w szczęście, potrzeby uznania, niedojrzałości.

Osoba nr 2 (18 lat)

Dla rysunków tej dziewczyny charakterystyczne są dwie rzeczy – owoce (ich lekkość) oraz jasność rysunku (brak nacisku). Osoba ta zdaje się jako wrażliwa i skromna, ale również „nie stoi

¹ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Katowice 1995, s. 222; por. B. J. Murstein, R. S. Pryer, *Pojęcie projekcji. Przegląd problematyki*, w: *Wybrane zagadnienia testów projekcyjnych*, red. T. Szustrowa, Warszawa 1989, s. 71–99.

² S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 190.

³ N. Sillamy, dz. cyt., s. 223.

⁴ Ch. Koch, *Test Drzewa*, Warszawa 1994, s. 55–95.

nogami na ziemi”, nie wie, jak zachować się psychicznie. Jest to osoba hedonistyczna, swawolna, niecierpliwa, naiwna, żądna sukcesu, oportunistyczna.

Osoba nr 3 (17 lat)

Na rysunkach tej osoby uwagę przyciągają wyraziste owoce (wtrącone w koronę), co jest normalne dla dzieci do 10 lat. Badana jest więc bardzo infantylna, a ma już 17 lat. Wygląda na to, że dziewczyna jest opóźniona w rozwoju. Na jej rysunku znajdują się również owoce opadłe, które mogą oznaczać: straconą rzecz, cierpienie, zapominalstwo, brak koncentracji, w pewnych warunkach depersonalizację.

Osoba nr 4 (17 lat)

Jej rysunki umieszczone są nieco w głębi (zahamowania, niechęć) i są jakby zawieszony w przestrzeni (brak oparcia, osamotnienie). Dziewczyna narysowała gałąź odpiłowaną z przodu, może więc uruchamiać w dużym stopniu mechanizmy obronne i odznaczać się zahamowanymi tendencjami do niezwykłości, arogancji, niezależności.

Osoba nr 5 (17 lat)

Dziewczyna wydaje się w dużym stopniu zahamowana (rysunki w głębi i niewielkie). Stereotypie mogą ujawniać poważne opóźnienia rozwoju.

3. ANALIZA RYSUNKÓW DZIEWCZĄT ODPOWIADAJĄCYCH ZA KRADZIEŻ ZWYKŁĄ

Osoba nr 6 (15 lat)

Rysy pnia uwidaczniają pewną ostrożność i brak zaufania oraz zeszytywnienie i nieśmiałość. Rysunki informują też o potrzebie uznania, naiwnej fantazji i żywotności.

Osoba nr 7 (17 lat)

U tej osoby zauważa się działanie podświadomości, powolność, zachowawczość. Powtarzające się sekwencje i schematyczne dopasowanie ukazują myślenie kumulatywne i chaotyczne, brak trwałości, ograniczoność, zawieszenie myślenia.

Osoba nr 8 (18 lat)

Zaakcentowanie prawej strony mówi o ekstrawersji, próżności, dumie, potrzebie spełnienia. Można dopatrzeć się także niewielkiej stereotypii, a więc m.in. automatyzmu i słabego myślenia. Rysunek podstawy pnia może obrazować pewne blokady w myśleniu.

Osoba nr 9 (16 lat)

Rysunek podstawy pnia może wskazywać na opóźnienia rozwojowe. Pewien infantylizm i regresja do stanów prymitywnych wyraża się przez narysowanie długiego pnia i stosunkowo małej korony. Osoba ta wydaje się również pospolita, marzycielska, naiwna, przyłączająca się do tłumu.

Osoba nr 10 (19 lat)

Dziewczyna wygląda na zachowawczą i raczej prymitywną. Na obu jej rysunkach występuje pień „lutowany”. Może ona odznaczać się neurotyzmem, obniżonym intelektem, naiwnością, myśleniem addytywnym i chaotycznym, nielogicznością, impulsywnością, niezdolnością do abstrakcji, trudnościami w adaptacji.

ZAKOŃCZENIE

Badania miały charakter pilotażowy. Test Drzewa okazał się metodą akceptowaną przez osoby badane, gdyż narysowanie drzewa nie wymaga dużego wysiłku. Testem tym mogą więc często posługiwać się psychologowie zakładowi. Wyniki uzyskane na podstawie badań Testem Drzewa w przeważającej części pokrywają się z wynikami badań, które przeprowadził zakładowy zespół diagnostyczny. Niewątpliwie interpretacja testu wymaga odpowiedniego przygotowania i psychologicznego wycucia. Test Drzewa z dużą wiarygodnością określił cechy osobowościowe młodocianych przestępczyn – zarówno tych, które odpowiadają za popełnienie zabójstwa, jak i odpowiadających za zwykłe kradzieże. Podstawowy wniosek z badań jest następujący: te pierwsze wydają się bardziej zahamowane, te drugie bardziej infantylnie i nieświadome.

Cechy osobowościowe przebadanych dziewcząt uwidocznione w Teście Drzewa, w dużej mierze mogą określać ich niedostosowanie społeczne.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa*

KOMUNIKAT Z BADAŃ: POCZUCIE SENSU ŻYCIA, STRATEGIE DZIAŁANIA ORAZ EMOCJONALNOŚĆ U MŁODZIEŻY O RÓŻNYM POZIOMIE PRZYSTOSOWANIA SPOŁECZNEGO

Problem badań został ujęty w następującym pytaniu: czy młodzież dobrze i źle przystosowana różni się między sobą w nasileniu – poczucia sensu życia, emocjonalności, potrzeb oraz strategii działania ataku i rezygnacji?

Na podstawie literatury przedmiotu, własnych przemyśleń i doświadczeń postanowiono wysunąć następujące hipotezy badawcze:

1. Grupa młodzieży dobrze przystosowanej odznacza się wyższym nasileniem poczucia sensu życia aniżeli grupa młodzieży źle przystosowanej.
2. Grupa młodzieży źle przystosowanej odznacza się wyższym nasileniem strategii działania ataku niż grupa młodzieży dobrze przystosowanej.
3. Młodzież dobrze i źle przystosowana różni się poziomem nasilenia emocjonalności mierzonej Testem Piramid Barwnych.
4. Młodzież dobrze i źle przystosowana różni się poziomem potrzeb mierzonych Testem Przymiotników Gougha i Heilbruna.

Badaniami została objęta młodzież (108 osób) z Ośrodka Wychowawczo-Profilaktycznego MICHAEL, działającego w Warszawie (gmina Bemowo).

Posłużono się następującymi narzędziami badawczymi: Testem Przymiotników G. H. Gougha i A. B. Heilbruna; Skalą Poczucia Sensu Życia, skonstruowaną w 1990 r. przez B. Radziszewską (pod kierunkiem prof. K. Ostrowskiej), Kwestionariuszem Strategii Rezygnacji i Ataku K. Ostrowskiej i Testem Piramid Barwnych.

W celu wyodrębnienia młodzieży dobrze i źle przystosowanej wykorzystano ósmą skalę Testu Przymiotników. Jest to skala dobrego przystosowania.

Pierwsza hipoteza potwierdziła się częściowo (na poziomie istotności $\alpha = 0,07$) – grupa młodzieży dobrze przystosowanej odznacza się nieco wyższym nasileniem poczucia sensu życia.

Hipoteza druga nie potwierdziła się. Nieprzystosowawczy charakter zachowań młodzieży może być często tylko formą podkulturowego, wyuczonego zadania i nie ma wówczas głębszych odniesień do struktury osobowości.

W przypadku emocjonalności istotna różnica wystąpiła tylko w jednym jej wymiarze: PL-A (piramidy ładne, syndrom achromatyczny, osłabione ego); grupa młodzieży dobrze przystosowanej charakteryzuje się wyższym nasileniem osłabionego ego (teoretycznie tę charakterystykę winna mieć grupa młodzieży źle przystosowanej).

Najwięcej istotnych różnic pomiędzy grupami młodzieży dobrze i źle przystosowanej wystąpiło w przypadku hipotezy czwartej. I tak, w tej pierwszej grupie występuje wyższe nasilenie potrzeb: napędu do działania, zdecydowania w działaniu, silnego nastawienia na wywieranie dobrego wrażenia na ludziach, stanowczości, odpowiedzialności, spontaniczności, wytrwałości w pracy, energiczności i silnej woli, samokontroli, szczerości, sumienności, skłonności do zastanawiania się nad samym sobą, gotowości do pomocy innym, naginania się do wymagań innych, zainteresowania się osobami przeciwnej płci i życiem w ogóle, uległości. Natomiast grupa młodzieży źle przystosowanej cechuje się wyższym nasileniem agresywności i gotowości zmiany własnej osobowości.

Badania powyższe mogą być pomocą w pracy pedagogiczno-profilaktycznej; uzasadniona więc wydaje się kontynuacja tych badań w szerszej formie.

Z Ż Y C I A S E M I N A R I U M

Lódzkie Studia Teologiczne
2002–2003, 11–12

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE REKTORA KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA NA OTWARCIU ROKU AKADEMICKIEGO 2002/2003 UCZELNI KATOLICKICH

Ekscelencjo Księżę Arcybiskupie!
Wasze Ekscelencje!
Wasze Magnificencje!
Szanowni Goście!
Droga Młodzieży Akademicka!

U progu każdego roku akademickiego staje przed nami pytanie nie tylko, jaki będzie rozpoczynający się czas, w którym przyjdzie nam postawić kolejne kroki na naszej drodze, ale również, jaki ma on być. Praktyka życia uczy, że zawsze winniśmy stawiać przed sobą określone cele, a postęp w dążeniu do nich winien być dla nas sprawdzianem naszego rozwoju. Postawienie ich jest wszakże zależne od odczytania znaków naszego czasu. Jednym z nich, jednocześnie bardzo ważnym, jak się wydaje, jest stawianie wysokich wymagań i posiadanie ciągłych oczekiwań.

Chcielibyśmy, aby w życiu społecznym panował ład, dobre stosunki w pracy, bezpieczeństwo na ulicach i w domach, zgoda w życiu rodzinnym. To wszystko mają zapewnić społeczeństwu politycy, Kościół, organizacje społeczne itd. Tego wszystkiego oczekujemy od innych. Więcej, chciałoby się naprawiać świat, wskazując drugim, co winni robić. Tymczasem coraz częściej zapomina się, że wszelka przemiana ku lepszemu ma swoje źródło w jednostce, w każdej osobie, która podejmuje wysiłek, aby osiągnąć doskonalszy poziom życia. To my jesteśmy autorami przemiany świata, jeżeli przemiana ku lepszemu dokonuje się w nas. Francuska autorka Elizabeth Leseur stwierdziła kiedyś: *Każda dusza, która się podnosi, dźwiga świat* (Elizabeth Leseur, *Journal et pensées de chaque jour*, Paris 1918, s. 31). Jest to prawda aktualna zawsze.

Jeśli więc przyszłoby nam zapytać o program na dziś, to odpowiedź winna brzmieć: *praca organiczna i praca u podstaw*. Jest to zadanie także dla Kościoła,

a więc i dla nas. W kształtowaniu podstaw wszelkiego porządku społecznego czy politycznego trzeba pamiętać o jednym. Budowanie „doskonałego społeczeństwa” bez Kościoła, bez odniesienia do uniwersalnych wartości religijnych, jest z góry skazane na niepowodzenie. Mówi o tym Psalm 127 w słowach:

*Jeżeli Pan domu nie zbuduje,
na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą.
Jeżeli Pan miasta nie ustrzeże,
strażnik czuwa daremnie (1).*

Mówił nam o tym również Ojciec Święty w Gnieźnie w 1997 r. w homilii zatytułowanej *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy*, iż „nie można zbudować nowego porządku bez odnowionego człowieka, tego najmocniejszego fundamentu każdego społeczeństwa” (5).

Szanowni Państwo Rektorzy!

Wydaje się, że uświadamianie tej prawdy i jej realizacja, winna spoczywać na wszystkich uczelniach. One właśnie wprowadzają młodych ludzi do życia społecznego i mogą stać się źródłem głębokiego ładu opartego na wartościach.

Postawmy sobie zatem raz jeszcze pytanie, jak możemy przyczynić się do oczekiwanej przemiany? W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele Sobór Watykański II, którego czterdziestą rocznicę otwarcia wczoraj obchodziliśmy, przypominał wszystkim, że „prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata, jest nowe przykazanie miłości”. Napominał zarazem, „żeby szukać tej miłości, nie w samych tylko wielkich sprawach, lecz również, i to przede wszystkim, w powszednich okolicznościach życia” (KDK 38).

Skoro tak, to pierwszym naszym zadaniem jest rzetelność w wypełnianiu najprostszych obowiązków swojego stanu, to rzetelna, uczciwa praca niezależnie od jej rodzaju, to wierność w dotrzymywaniu słowa, to dostrzeżenie, że są wokół nas ludzie potrzebujący rzeczy elementarnych. Wydaje się, że to właśnie będzie wypełnianie tego wezwania, jakie skierował do nas Ojciec Święty w czasie swej ostatniej pielgrzymki do Polski: *Bądźcie świadkami miłosierdzia!*

Chciałbym jako podsumowanie tych myśli przytoczyć słowa Prymasa Tysiąclecia, wypowiedziane w 1957 r. w Zakopanem, kreślące przed nami zadania do wypełnienia:

To musi być cierpliwy, spokojny „krok za krokiem”. Wypadnie niejednego się wyrzec, niejednego sobie odmówić, niejedno w sobie opanować. Trzeba będzie zdobyć się na cierpliwość i umiejętność koordynowania wszystkich swoich porywów. Za tę cenę przeprowadza się spokojnie łódź nawet przez wzburzone fale [...]. Nie sztuka wysypać w odmęty całe bogactwo Narodu, ale sztuką jest tak przeprowadzić łódź wśród burzy, aby uratować wszystko, co w niej jest. Wymaga to wiele cierpliwości, spokoju i umiejętności władania sobą.

Każdy, kto chce władać Państwem, Narodem, Kościołem czy rodziną, musi naprzód nauczyć się władać sobą. Każdy, kto chce by Naród był pracowity, sam musi być pracowity. Każdy, kto chce, by Naród był mądry, sam musi zabiegać o mądrość; by naród był mocny, musi się sam o moc postarać; by Naród żył w miłości, musi sam umieć miłować; by Naród był w jedności i pokoju, musi sam być jednością w sobie, opanowany wewnętrznie, pełen wewnętrznego pokoju. Człowiek bez pokoju nikomu pokoju nie da. Człowiek bez miłości, miłości nie udzieli. Człowiek bez mądrości nikomu jej nie przekaze. Człowiek niecierpliwy nie zaprowadzi wokół siebie równowagi i ładu.

Są to bardzo proste prawdy. Umiemy wymagać od innych, zapominając często, że dobra, których pragniemy, rodzą się nie gdzie indziej, tylko w nas, w duszy i sercu człowieka. Tym większe mamy prawo stawiać wymagania innym, im bardziej sami je urzeczywistniamy (Z kazania do Górali tatrzańskich, Zakopane, 1957 r.).

Dziękuję bardzo za uwagę.

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE
REKTORA KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA
NA OTWARCIU ROKU AKADEMICKIEGO 2003/2004
UCZELNI KATOLICKICH

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Droga Młodzieży Akademicka,
Szanowni Państwo!

Kolejna, 83. już inauguracja roku akademickiego w naszym Seminarium stoi pod znakiem jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II. Wydarzenie to niezwykle nie tylko dlatego, że jest to w tej chwili pontyfikat w historii Kościoła trzeci pod względem długości, jeśli nie brać w rachubę rządów świętego Piotra Apostoła. Nie długość tego pontyfikatu decyduje jednak o jego znaczeniu i wielkości. Widzimy bowiem, że wpływ Ojca Świętego objął nie tylko wewnętrzne życie Kościoła, lecz ujawnił swe oddziaływanie również w sferze polityki i przyczynił się do upadku totalitaryzmu w wielu krajach naszego kontynentu. Zdajemy sobie również sprawę, że nie możemy dziś w pełni ocenić i docenić znaczenia zainspirowanych przez Ojca Świętego przemian Kościoła i Europy. Jedyną właściwą postawą to nie próba oceny, ale włączenie się w nurt wydarzeń, aby przeobrazić je w duchu chrześcijańskiej – humanistycznej kultury i wiary, obrawszy za przewodnika następcę Księcia Apostołów, człowieka nieugiętej wiary i nieustannej modlitwy.

Seminarium nasze, pragnąc podjąć to zadanie u samego źródła, odbyło się od 13 do 23 września, z racji jubileuszu papieskiego, pielgrzymkę do Wiecznego Miasta, chcąc w ten sposób oddać także hołd Ojcu Świętemu. Byliśmy jednak świadomi przede wszystkim tego, że na fundamencie wiary Apostołów stoi i rozrasta się Kościół umacniany wyznaniem Piotra: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16, 16) i światłem bijącym z nauczania św. Pawła, Apostoła Narodów. Poprzez Ojca Świętego i nawiedzenie grobów apostoelskich oraz miejsc uświęconych krwią męczenników, ku tym fundamentom Kościoła pragnęliśmy zwrócić się w umocnieniu swojej wiary.

Pielgrzymowanie do Rzymu uświadomiło nam zarazem, że jesteśmy depozytariuszami jednej i tej samej, dwutysiącletniej tradycji Kościoła powszechnego, tej tradycji wiary, która ukształtowała współczesną Europę, niosąc w swoim nur-

cie również zdobycze intelektualnych wysiłków przedchrześcijańskiej kultury antycznej.

Przy okazji dzisiejszej inauguracji nie sposób pominąć milczeniem, że w oto rozpoczynającym się roku akademickim dokona się wejście Polski w struktury Unii Europejskiej. Ta zaś ma ambicje kształtowania nie tylko oblicza gospodarczego naszego kontynentu, ale również jego kultury. Wobec różnych prób spoglądania na tradycję kulturową Europy pozwolę sobie w tym miejscu na krótką refleksję, gdyż czuję się i jestem Europejczykiem.

Εὐρώπη, ποῦ εἶ; Ποῦ εἶ, Εὐρώπη;

Tak mogłoby brzmieć w języku greckim, pierwszym języku europejskiej kultury, wołanie starego Agenora – *Europo, gdzie jesteś?! –* kiedy odkrył, że jego ukochana córka została porwana. Sprawcą okazał się biały byk. Wkrótce jednak stwierdzono, że pod jego postacią ukrył się sam Zeus, *ten co rządzi gromem w całym blasku chwały, / Ten co jednym skinieniem świat przeraża cały,*¹ jak pisze w *Metamorfozach* Owidiusz. Zmartwienie ojca było tak wielkie, że wysyłając na poszukiwanie swego syna Kadmowa, nakazał mu nie wracać wcześniej nim odnajdzie jego najdroższą córkę. *Lecz skrytości Jowisza któż potrafi dociec?*² ... Niestety, nie było dane Kadmosowi powrócić do domu. Nie odnalazł siostry, choć świat przemierzył wzdłuż i wszerz. Pozostał wygnańcem.

Szanowni Państwo! Pytanie, gdzie jest Europa, pozostaje aktualne do dziś! Najprostszą i najtrafniejszą na nie odpowiedzią może być stwierdzenie, że jest ona u Zeusa i tam tylko należy jej szukać.³ Mitologia przekazała nam jeszcze jeden ciekawy szczegół dotyczący tej postaci – symbolu naszego kontynentu. Otóż Europa dała bogu trzech synów: Minosa, Radamantysa i Sarpedona. Pierwszy z nich stał się symbolem mądrego prawodawstwa, drugi zaś uosobieniem sprawiedliwości, którą z woli bogów sprawował również w świecie podziemnym, osądzając uczynki wszystkich ludzi po śmierci. Jeśli więc mielibyśmy postawić sobie pytanie, co znaczy dla nas Europa i jej tradycja, odpowiedź na nie możemy znaleźć w przywołanym micie: Europę można znaleźć tylko u Boga, a jej dziedzictwem jest prawo i sprawiedliwość.

Nie trzeba nikogo przekonywać, że właśnie chrześcijaństwo tworzyło prawdziwe oblicze Europy, szukając jej nieustannie u Boga, o którym Księga Psalmów mówi wprost: *Prawo i sprawiedliwość podstawą Jego tronu* (Ps 89, 15), czy w innym miejscu: *On miłuje prawo i sprawiedliwość* (Ps 33, 5), albo: *prawo i sprawiedliwość Ty ustanowiłeś* (por. Ps 99, 4).

¹ Cytat wg Owidiusz, *Przemiany*, przełożył Bruno Kiciński, Warszawa 1995, II, 861–2.

² Tamże, III, 8.

³ Idea takiego znaczenia mitu dla naszej kultury została wyrażona w pewnej rozmowie przed kilkoma laty w Rzymie przez Pana Profesora Stanisława Grygiela.

Szanowni Państwo!

To jest prawdziwa Europa – Boża i taka, w której panuje sprawiedliwość i prawo. Taką Europę kształtowało i nadal kształtuje chrześcijaństwo. Czyni to, opierając się na Ewangelii. Chrześcijaństwo stało się sprawcą prawdziwej humanizacji Europy, oddziałując na obyczaje, kulturę i prawodawstwo. Ono wprowadziło w życie ideały solidarności i miłosierdzia, odmieniło filozofię panowania siły. Doprowadziło do zaniku systemu niewolnictwa, zakazując najpierw rozłączania rodzin niewolników, a potem ułatwiając ich wyzwalenie. Wprowadziło humanitaryzm do strasznego reżimu więziennego. Pod jego wpływem zostało ostatecznie zakazane dzieciobójstwo i walki gladiatorów, stawało w obronie uciskanych przez władze (to znamy chyba jeszcze z własnego doświadczenia). Rozwinęło instytucje charytatywne, mające realizować miłosierdzie w wymiarze społecznym, „owo poczucie solidarności i odpowiedzialności człowieka wobec wszystkich ludzi, będących zawsze jego braćmi – jakkolwiek by byli wydziedziczeni, biedni, bezdomni, choćby to byli żebracy, włóczędzy, chorzy czy szaleńcy”⁴. Zakładało hospicja i szpitale, dając początek instytucjom, „które obecnie zlaicyzowane – opieka społeczna, ubezpieczenie społeczne – stały się głównym atrybutem każdego cywilizowanego państwa. Historyk cywilizacji winien podkreślić, że powstały one z inspiracji chrześcijańskiej, zrodziły się, wzrosły i przez długie jeszcze wieki miały żyć pod skrzydłami Kościoła”⁵. W starożytności „zapoczątkowało dzieło chrystianizacji instytucji społecznych, które miało w pełni rozkwitnąć dużo później w świecie średniowiecznym”⁶. Żyjemy zatem w świecie zhumanizowanym nie przez oświecenie, ale przez Ewangelię. Takiej Europy chcemy i taką będziemy tworzyć.

Rodzi się jednak pytanie o to, jakie jest nasze dziś. Synod biskupów poświęcony miejscu Kościoła w dzisiejszej Europie podkreślił, że naszą *sytuację cechuje poważna niepewność na płaszczyźnie kulturalnej, antropologicznej, etycznej i duchowej* (Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 3). *Utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, życie bez duchowego zaplecza* powodują *utrata dziedzictwa pozostawionego nam przez historię* (zob. tamże, 7). *Złudne idee, utrata nadziei, agresja i przemoc* przeciwstawiane są *zdobyczom kultury chrześcijańskiej* (zob. tamże, 10). Wniosek nasuwa się sam: musimy zabiegać o tę kulturę i ją tworzyć, abyśmy ocalili nie tylko jej dziedzictwo, ale siebie samych jako chrześcijan. Przecież to kultura stwarza przestrzeń rozwoju wiary. Wiara zaś wyraża się również w kulturze i otwiera możliwość pełnego rozwoju człowieka – *wewnętrzną przestrzeń do działania Ducha Świętego*. Tych dwóch nurtów rzeczywistości – wiary i kultury – nie wolno rozdzielać tak, aby wzajemnie się wykluczały. W przeciwnym razie *horyzont człowieka staje się tak ciasny, że nie pozwala mu dojrzeć nie-*

⁴ J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t.1, Warszawa 1984, s. 247.

⁵ Tamże, s. 248.

⁶ Tamże.

ba. Nawet odświętnie ubrany, nie potrafi już świętować (Jan Paweł II, *Dies Domini*, 4). A przecież człowiek ma **prawo** do tego, aby wzrastać w atmosferze spójności tego, w co wierzy, z tym, jak żyje, i do otwierania się na wartości ewangeliczne. Tymczasem wobec utraty kontaktu znacznej części społeczeństwa z kulturą, w szczególności chrześcijańską, wobec zaniku obyczaju chrześcijańskiego i spychania Kościoła na margines życia społecznego, odczuwa się brak właściwego środowiska do wzrastania w świecie kształtowanym przez wiarę.

Szanowni Państwo!

Jeśli mamy odczytać swoje zadanie na kolejny rok akademicki w kontekście tego, co zostało wyżej powiedziane, to czynimy to, opierając się na świadectwie Następcy Świętego Piotra, który w słowach skierowanych do naszego Seminarium podczas audiencji generalnej 17 września 2003 r. podkreślił, że *powołanie kapłańskie, to powołanie do świętości. Jego znakiem jest modlitwa, duch kontemplacji, ofiara i gotowość służenia człowiekowi*. Możemy powiedzieć, że jest to jednak program dla każdego z nas. Niech on stanie się więc znakiem wierności wobec świadectwa obecnego pontyfikatu i sposobem naszego budowania dzisiejszej Europy.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH

2002

14 IX – Zjazd alumnów I roku.

25–30 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego, które prowadził o. Leon Knabit OSB.

30 IX – Na zakończenie rekolekcji odprawiona została uroczysta msza święta w bazylice archikatedralnej, której przewodniczył biskup Adam Lupa. Dokonany został obrzęd obłóczyn.

1 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2002/2003. Nastąpiły zmiany w gronie członków zarządu i profesorów naszego Seminarium. Pracę w Seminarium zakończyli: ks. prorektor Jan Wolski, ks. prefekt Grzegorz Kopytowski i ojciec duchowny ks. Aleksander Janeczek oraz księża profesorowie – ks. infułat Bogdan Dziwosz, ks. dr Aleksander Janeczek, ks. prof. hab. Antoni Lewek, ks. dr Stanisław Skobel, ks. Paweł Lisowski, s. Hilda Castellino. Funkcję prorektora Seminarium objął ks. Dariusz Kucharski, prefekta ks. Grzegorz Dziewulski, a ojca duchownego ks. Zbigniew Wołkowicz. Nowymi wykładowcami zostali: o. dr Jacek Ciupiński OFMConv (teologia moralna III i VI rok), ks. dr Dariusz Kucharski (historia filozofii II rok), ks. mgr Roman Piwowarczyk (wstęp do filozofii), ks. dr Piotr Przesmycki SDB (teologia moralna V rok), ks. dr Piotr Sosnowski SDB (homiletyka), ks. mgr Zbigniew Wołkowicz (teologia duchowości VI rok, Wprowadzenie w chrześcijaństwo I rok), mgr Wiktor Pskit (lektorat jęz. ang.).

3 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów* w archidiecezji łódzkiej.

12 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2002/2003 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Marek Wochna. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Potrzeba, miejsce i zakres własnej inicjatywy w rozwoju osobowości człowieka* wygłosił ks. prof. dr hab. Władysław Prężyna (KUL).

16 X – W nawiązaniu do obchodzonego *Dnia Papieskiego* konferencję ascetyczną wygłosił dyrektor Łódzkiej Filii UKSW ks. prał. A. Świątczak.

5 XI – Alumni wzięli udział w spotkaniu rejonowym księży związanym z 40. rocznicą rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II.

9–10 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Stefan Majewski, prefekt WSD w Worzelu (diec. żytomiersko-kijowska, Ukraina).

17 XI – Alumni wzięli udział w I Kongresie Akcji Katolickiej.

25–26 XI – *Dni Powołaniowe* w Seminarium.

28 XI – W sali posiedzeń Senatu Uniwersytetu Łódzkiego alumni wysłuchali wykładu ks. prof. Jana Słomki na temat *Pax Romana, pax Christi*.

21 XI – Ksiądz Ryszard Stanek przestał pełnić obowiązki dyrektora administracyjnego WSD. Został mianowany proboszczem parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Tomaszowie Mazowieckim.

6 XII – Nowym dyrektorem administracyjnym został mianowany ks. Mariusz Szcześniak.

14–15 XII – Comiesięczne skupienie, któremu przewodniczył ks. dr Franciszek Ślusarczyk, wicekustosz Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie.

2003

4–5 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF, kierownik Zakładu Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

25 I – Uroczysta akademie ku czci św. Tomasza. Przemówienie powitalne: Ksiądz rektor WSD dr Janusz Lewandowicz. Wystąpienia: *Przydatność „dróg” św. Tomasza z Akwinu w dochodzeniu do aktu wiary* – alumn Piotr Stępień, *Uczucia a Dobro Najwyższe wg św. Tomasza z Akwinu* – alumn Przemysław Janiszewski, *Myśl św. Tomasza z Akwinu w życiu i filozofii Edyty Stein* – alumn Marcin Majsik.

2 II – Udział w VI Światowym Dniu Życia Konsekrowanego w bazylice archikatedralnej.

10–11 II – Comiesięczne skupienie przeprowadził o. Stefano Giudici, kombonianin.

1 III – W parafii NMP Królowej Pokoju w Łodzi święcenia diakonatu otrzymał alumn Marcin Majsik.

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.

25–29 III – Rekolekcje wielkopostne w Seminarium poprowadził ks. dr hab. Marek Chmielewski, kierownik Instytutu Duchowości KUL. Na zakończenie rekolekcji biskup Ireneusz Pękałski odprawił mszę świętą, podczas której udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu.

13 IV – W ramach obchodów XVIII Światowego Dnia Młodzieży alumni wzięli udział w *Marszu dla Jezusa* oraz uroczystym wprowadzeniu do bazyliki archikatedralnej kopii Całunu Turyńskiego.

24 IV – w Auli WSD odbyło się sympozjum poświęcone różańcowi świętemu *Z Maryją kontemplujemy oblicze Chrystusa*, zorganizowane przez Studium Duchowości Chrześcijańskiej przy Instytucie Teologicznym w Łodzi.

24–29 IV – Nasze Seminarium wzięło udział w organizacji III Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki. W ramach Festiwalu ks. dr Piotr Zwoliński wygłosił wykład *Katolicka działalność charytatywna w Łodzi w okresie międzywojennym*, zorganizowano wystawę zbiorów sztuki sakralnej Muzeum Archidiecezjalnego, znajdującego się na terenie Seminarium, a Schola klerycka pod dyrekcją ks. Grzegorza Kopytowskiego wzięła udział w uroczystości otwarcia Festiwalu.

30 IV–1 V – Skupienia dla rodziców alumnów.

19–21 V – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Piękno materialne. Piękno duchowe*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

28–29 V – Comiesięczne skupienie prowadził o. T. Kujalowicz OCD, przeor klasztoru Ojców Karmelitów Bosych w Łodzi.

7 VI – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego przyjęli:

- dn WALDEMAR BARTOCHA,
- dn MARCIN KOŁACZ,
- dn MARCIN MAJSIK,
- dn PRZEMYSŁAW SZEWCZYK,
- dn JACEK WOJCIECHOWSKI.

8 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

14 VI – Święcenia diakonatu w par. Miłosierdzia Bożego w Łodzi. Z rąk biskupa Ireneusza Pękalskiego święcenia przyjęli alumni:

- JACEK GŁADYSZ,
- HUBERT KEMPIŃSKI,
- ADAM KUBIK,
- BARTŁOMIEJ LESIAK,
- RAFAŁ LEŚNICZAK,
- DOMINIK LUBIŃSKI,
- JAROSŁAW MAĆKIEWICZ,
- DANIEL PRZEWOŹNIK,
- PAWEŁ SŁABASZEWSKI,
- TOMASZ WOJCIECHOWSKI.

20 VI – Odprawiona została msza święta koncelebrowana na zakończenie roku akademickiego 2002/2003, której przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek.

oprac. ks. *Dariusz Kucharski*

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
W ROKU AKAD. 2001/2002

- SŁAWOMIR BOGUSZ – *Częstotliwość sprawowania przez kapłana mszy świętej w ujęciu Kodeksu prawa kanonicznego i prawa partykularnego Archidiecezji Łódzkiej*
Promotor: ks. dr Grzegorz Leszczyński
- JANUSZ CWIĄKAŁA – *Dary Boże związane z chrztem świętym, w Katechezach przedchrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- JÓZEF GŁOWACKI – *Nagroda za nawrócenie grzesznika w liście świętego Jakuba (Jk 5, 19–20)*
Promotor: ks. dr Eugeniusz Szewc
- PRZEMYSŁAW GÓRA – *Posługa uświęcania w Kościele łódzkim w świetle statutów III Synodu Archidiecezji Łódzkiej*
Promotor: biskup dr Ireneusz Pękalski
- ARKADIUSZ LECHOWSKI – *Chrześcijański sens ludzkiego cierpienia w świetle polskiej literatury teologicznej i poza teologicznej*
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- PAWEŁ OLSZAK – *Pralatura Personalna Świętego Krzyża i Opus Dei*
Promotor: ks. dr Grzegorz Leszczyński
- MICHAŁ PIETRASIK – *Tajemnica Odkupienia w liturgii słowa Wigilii Paschalnej*
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- DARIUSZ RĘBECKI – *Racje teologiczne i pastoralne ogłoszenia świętej Teresy od Dzieciątka Jezus Doktorem Kościoła*
Promotor: ks. dr Aleksander Janeczek
- JACEK TYLUŚ – *Problem ubóstwa w encyklikach społecznych od Leona XIII do Jana Pawła II*
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- MARCIN WOJTASIK – *Nauczanie i wychowanie religijne osób niesłyszących w procesie katechizacji na podstawie literatury pedagogiczno-katechetycznej*
Promotor: ks. dr Włodzimierz Kujawin
- JAROSŁAW ŻYCKI – *Aniołowie w „Objaśnieniach Psalmów” św. Augustyna*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
W ROKU AKAD. 2002/2003

- WALDEMAR BARTOCHA – *Struktura prawna i uprawnienia Konferencji Episkopatu Polski*
Promotor: biskup dr Ireneusz Pękalski
- MARCIN KOŁACZ – *Zagadnienie pokory u Ojców Pustyni*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- STANISŁAW KOTOWSKI – *Rola uczuć w rozwoju życia duchowego na podstawie programu formacyjno-oazowego ks. Franciszka Blachnickiego*
Promotor: ks. dr Aleksander Janeczek
- MARCIN MAJSIK – *Koncepcja duszy w filozofii Edyty Stein*
Promotor: ks. dr Marek Pluta
- PRZEMYSŁAW SZEWCZYK – *Nauczanie o Eucharystii w komentarzach św. Augustyna do 6 rozdziału Ewangelii św. Jana*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- ADAM WALCZYK – *Wpływ kierownictwa duchowego Sługi Bożego księdza Michała Sopoćki na duchowość świętej Faustyny Kowalskiej*
Promotor: ks. dr Aleksander Janeczek
- JACEK WOJCIECHOWSKI – *Kształtowanie właściwej postawy wobec wartości pracy w świetle Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 1–2 czerwca 1993 r.*
Promotor: ks. dr Jan Wolski

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKULY

ks. Władysław P r ę ż y n a, Kreowanie własnego rozwoju – zadanie i szansa	3
ks. Marek S t ę p n i a k, La question sociale et les essais de sa résolution à partir de <i>Rerum novarum</i> à <i>Centesimus annus</i>	9
ks. Roman P i w o w a r c z y k, Histoire de la notion de „Theos” dans la theologie naturelle d’Aristote et dans la tradition judeo-hretienne	17
ks. Sławomir S z c z y r b a, Doświadczenie chrześcijańskie	23
ks. Jan W o l s k i, Indicazioni fondamentali per la formazione della coscienza alla luce dell’insegnamento di Giovanni Paolo II	45

* * *

ks. Andrzej P e r z y ń s k i, Funkcja poznawcza i wychowawcza poznania teologicznego	79
ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i, La mancanza della liberta’ interna nel caso di un grave disturbo della personalita’	93
ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i, Pojęcie poczytalności w prawie karnym Kościoła	103
ks. Waldemar W ó ż n i a k, Waldemar Piekarski, Nadużywanie alkoholu i narkotyków plagą. Jak możemy pomóc – zapobiec	119
ks. Waldemar W ó ż n i a k, I bisogni, positivi e negativi	149

* * *

ks. Stanisław G r a d, Ksiądz Profesor dr hab. Henryk Rybus (1907–1974)	153
ks. Stanisław N a g y SCJ, Pontyfikat Jana Pawła II (w Łodzi)	163
ks. Mieczysław R ó ż a ń s k i, Sukcesja apostołska biskupów łódzkich	169
ks. Mieczysław R ó ż a ń s k i, Obraz dekanatu szadkowskiego według ankiety z 1802 r.	177
Innocenty M. R u s e c k i OFM, Z dziejów ojców bernardynów w Polsce 1453–2003	189

* * *

ks. Antoni J u s t, Vers la foi adulte	225
ks. Andrzej K o c i o ł e k, Katecheza podstawową formą przepowiadania słowa Bożego w Kościele. Eklezjalne ukierunkowanie katechezy w świetle teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego. Część I	229
ks. Andrzej K o c i o ł e k, Urzeczywistnianie się Kościoła przez katechezę. Eklezjalne ukierunkowanie katechezy w świetle teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego. Część II	253
ks. Andrzej K o c i o ł e k, Kościół istotną treścią katechezy. Eklezjalne ukierunkowanie katechezy w świetle teologicznej interpretacji przepowiadania słowa Bożego. Część III	263
ks. Mirosław L. K o w a l s k i, Ewangelizacja mediów i przez media u progu Trzeciego Tysiąclecia Chrześcijaństwa według biskupa Adama Lepy	275

* * *

Aneta B e n o w s k a, Podmioty socjalizacji religijnej	313
Krzysztof K a m i ń s k i, Święty Tomasz a tomizm(y) – zarys stanowiska S. Swieżawskiego	327
Adam W ą t r ó b s k i, Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej. Konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z Deklaracją <i>Dignitatis humanae</i>	345

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

- ks. Waldemar K u l b a t: Ryszard Dyoniziak, *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, ss. 135 355
- ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i: Maria Teresa Romano, *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina e giurisprudenza*, Libreria Editrice Università Gregoriana, Roma 2000, ss. 247 357
- ks. Grzegorz L e s z c z y ń s k i: Wojciech Góralski, Ginter Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, ss. 468 359
- ks. Marek P l u t a: Hans Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, wstęp Jan Andrzej Kłoczowski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003, ss. 89 361
- ks. M. R ó ż a ń s k i: ks. Stanisław Banach, *Księgi wpisów archidiecezji warszawskiej z lat 1848–1861 jako źródło historyczne*, Dalików–Łódź 2002, ss. 126 362
- ks. Waldemar W o ź n i a k: J. Jeffries McWhirter, Benedict T. McWhirter, Anna M. McWhirter, Ellen Hawley McWhirter, *Zagrożona młodzież. Ujęcie kompleksowe dla pracowników poradni, nauczycieli, psychologów i pracowników socjalnych*, tłum. H. Grzegółowska-Klarkowska, A. Basaj, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa 2001, ss. 528 364
- ks. Waldemar W o ź n i a k: Jacek Szostak, *Psychologia sądowa*, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Ryszarda Łazarskiego, Warszawa 2002, ss. 210 366

* * *

- ks. Waldemar W o ź n i a k, Komunikat z badań: Aglutynacja psychiczna świata zakładów izolacyjnych 367
- ks. Waldemar W o ź n i a k, Komunikat z badań: Cechy osobowościowe młodocianych przestępczyń w Teście Drzewa 369
- ks. Waldemar W o ź n i a k, Komunikat z badań: Poczucie sensu życia, strategie działania oraz emocjonalność u młodzieży o różnym poziomie przystosowania społecznego 371

Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Przemówienie księdza rektora dra Janusza Lewandowicza z okazji inauguracji roku akademickiego 2002/2003 373
- Przemówienie księdza rektora dra Janusza Lewandowicza z okazji inauguracji roku akademickiego 2003/2004 376

* * *

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 2001–czerwiec 2003 380
- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w roku akad. 2001/2002 384
- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w roku akad. 2002/2003 385

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS ET ARTICLES

Władysław P r ę ż y n a, Création de son propre développement – tâche et chance	3
Marek S t ę p n i a k, La question sociale et les essais de sa résolution à partir de <i>Rerum novarum</i> à <i>Centesimus annus</i>	9
Roman P i w o w a r c z y k, Histoire de la notion de „Thêos” dans la theologie naturelle d’Aristote et dans la tradition judéo-chrétienne	17
Sławomir S z c z y r b a, Expérience chrétienne	23
Jan W o ł s k i, Indicazioni fondamentali per la formazione della coscienza alla luce dell’insegnamento di Giovanni Paolo II	45
* * *	
Andrzej P e r z y Ń s k i, Fonction cognitive et éducatrice de l’appréhension théologique	79
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i, La mancanza della liberta’ interna nel caso di un grave disturbo della personalita’	93
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i, Notion de discernement dans le code pénal de l’Église	103
Waldemar W o ź n i a k, Waldemar P i e k a r s k i, Abus de l’alcool et des drogues devient le fléau. Comment aider, prévenir	119
Waldemar W o ź n i a k, I bisogni, positivi e negativi	149
* * *	
Stanisław G r a d, Père professeur docteur Henryk Rybus (1907–1974)	153
Stanisław N a g y, Pontificat de Jean Paul II (à Łódź)	163
Mieczysław R ó ż a Ń s k i, Succession apostolique des évêques de Łódź	169
Mieczysław R ó ż a Ń s k i, Tableau de décanat de Szadek d’après l’enquête de 1802	177
Innocenty Marek R u s e c k i OFM, Histoire des Bernardins en Pologne dans les années 1453–2003	189
* * *	
Antoni J u s t, Vers la foi adulte	225
Andrzej K o c i o ł e k, Le cathéchisme en tant que forme fondamentale de la prédication de l’Évangile dans l’Église. Formation ecclésiastique du cathéchisme à la lumière de l’interprétation théologique de la prédication de l’Évangile. Ie partie	229
Andrzej K o c i o ł e k, L’autoréalisation de l’Église par le cathéchisme. Formation ecclésiastique du cathéchisme à la lumière de l’interprétation théologique de la prédication de l’Évangile. Iie partie	253
Andrzej K o c i o ł e k, L’Église en tant que contenu essentiel du cathéchisme. Formation ecclésiastique du cathéchisme à la lumière de l’interprétation théologique de la prédication de l’Évangile. IIIe partie	263
Miroslaw L. K o w a ł s k i, L’évangélisation des média et par l’intermédiaire des média au début du IIIe millénaire d’après Monseigneur Adam Lupa	275
* * *	
Aneta B e n o w s k a, Les sujets de la socialisation religieuse	313
Krzysztof K a m i Ń s k i, Saint Thomas et le(s) thomisme(s) – précis de la position de S. Swiezawski	327
Adam W ą t r ó b s k i, Catégorie “liberté de” et “liberté pour” dans l’interprétation de la liberté religieuse. Confrontation des conceptions de E. Fromm et de I. Berlin avec la Declaration <i>Dignitatis humanae</i>	345

COMPTE-RENDUS, CRITIQUES, COMMUNICATIONS

Waldemar K u l b a t: Ryszard Dyoniziak, <i>Les sondages et la manipulation de la société</i> , Editions Adam Marszałek, Toruń 2003, pp. 135	355
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Maria Teresa Romano, <i>La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina e giurisprudenza</i> , Libreria Editrice Università Gregoriana, Roma 2000, pp. 247	357
Grzegorz L e s z c z y Ń s k i: Wojciech Góralski, Ginter Dzierżon, <i>L'incapacité con-sensuelle au mariage canonique</i> , Éditions de l'Université du Cardinal Stefan Wyszyński, Varsovie 2001, pp. 468	359
Marek P l u t a: Hans Jonas, <i>L'idée de Dieu après Auschwitz</i> , traduit par G. Sowiński, préface de Jan Andrzej Kłoczowski, ZNAK, Cracovie 2003, pp. 89	361
Mieczysław R ó z a Ń s k i: Stanisław Banach, <i>Les Régistres des inscriptions...</i> , Dalików-Łódź 2002, pp. 126	362
Waldemar W ó z n i a k: J. Jeffries Mc Whirter, Benedict T. Mc Whirter, Anna M Mc Whirter, Ellen Hawley Mc Whirter, <i>La jeunesse menacée. Présentation globale en vue des enseignants, psychologues et assistants sociaux</i> , traduit par H. Grzegołowska-Klarkowska, A. Basaj, Varsovie 2001, pp. 528	364
Waldemar W ó z n i a k: Jacek Szostak, <i>La psychologie judiciaire</i> , École Supérieure de Commerce et de Droit, Varsovie 2002, pp. 210	366

* * *

Waldemar W ó z n i a k, Communiqué des recherches: Agglutination psychique dans les établissements pénitentiaires	367
Waldemar W ó z n i a k, Communiqué des recherches: Traits personnels des jeunes criminelles d'après le Test de l'Arbre	369
Waldemar W ó z n i a k, Communiqué des recherches: Sentiment du sens de la vie, stratégie d'agir et les états émotionnels chez les jeunes de différents niveaux de l'adaptation sociale	371

DE LA VIE AU SEMINAIRE

Discours du Recteur Janusz Lewandowicz pendant l'inauguration de l'année académique 2002/2003	373
Discours du Recteur Janusz Lewandowicz pendant l'inauguration de l'année académique 2003/2004	376

* * *

Chronique des événements au Séminaire – juillet 2002–juin 2003	380
Régistre des mémoires de maîtrise écrits au Séminaire de Łódź 2001/2002	384
Régistre des mémoires de maîtrise écrits au Séminaire de Łódź 2002/2003	385